

# EL CUERPO HUMANO EN EL “MONISMO ESTRUCTURISTA DINAMICISTA” DE LAÍN ENTRALGO: APORTES PARA UN DIÁLOGO CON EL TRANSHUMANISMO TECNOCIENTÍFICO<sup>a</sup>

The human body in Laín Entralgo’s “dynamicist structurist monism”: contributions for a dialogue with technoscientific transhumanism

Artículo de reflexión derivado investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4194>

Recibido: diciembre 1 de 2021. Aceptado: mayo 6 de 2022. Publicado: julio 7 de 2022

*Jonny Alexander García Echeverri\**  
*Conrado Giraldo Zuluaga\*\**

## Resumen

La presente reflexión tiene por objetivo central aportar, desde la teoría científico-filosófica sobre el cuerpo humano construida por Pedro Laín Entralgo, una propuesta antropológica que posibilite el diálogo con el transhumanismo tecnocientífico. A nivel metodológico, el texto se ha estructurado en dos

<sup>a</sup> Este artículo es resultado del proyecto doctoral titulado “Humanismo y nuevas tecnologías: pensar lo humano como naturaleza y/o artificialidad”, vinculado al grupo de investigación “Humanitas” de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia.

\* Doctor en filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor asociado de la facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia. Líder del grupo Humanitas. Correo electrónico: [agarcia@uco.edu.co](mailto:agarcia@uco.edu.co); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4273-9917>.

\*\* Doctor en filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Profesor titular de la Facultad de Filosofía de la misma Universidad. Pertenece al grupo Epimeleia. Correo electrónico: [conrado.giraldo@upb.edu.co](mailto:conrado.giraldo@upb.edu.co); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1885-9158>.

momentos. En el primero, se hace una revisión de la situación (*sitius*) del cuerpo de cara al *transhumanismo info*, para luego, en un segundo momento, aportar (*locus*), desde la obra lainiana, una concepción antropológica integral. Se espera que, al pensar la materia desde un dinamismo estructural que hace de la realidad corpórea una unidad psico-orgánica capaz de decir “yo” (persona), se pueda establecer un cuestionamiento profundo a la concepción antropológica propuesta por el *transhumanismo info*, para la cual, el cuerpo orgánico es materia inútil de la que es necesario liberarse para superar los límites de la biología.

### Palabras clave

Antropología; Cuerpo; Dinamismo; Estructura; Materia; Realidad; Transhumanismo.

### Abstract

The present reflection has as its central objective: to contribute, from the scientific-philosophical theory on the human body constructed by Pedro Laín Entralgo, an anthropological proposal that enables dialogue with techno-scientific transhumanism. At the methodological level, the text is structured in two moments. In the first, a review of the situation (*sitius*) of the body in the face of *info transhumanism* is made, in order to then, in a second moment, contribute (*locus*), from the work of Lain Entralgo, an integral anthropological conception. It is hoped that, by thinking matter from a structural dynamism that makes the corporeal reality a psycho-organic unit capable of saying “I” (person), it will be possible to establish a profound questioning of the anthropological conception proposed by *info transhumanism*, for which the organic body is useless matter from which it is necessary to free oneself in order to overcome the limits of biology.

### Keywords

Anthropology; Body; Dynamism; Structure; Matter; Reality; Transhumanism.

## Introducción

La construcción de una visión unitaria del ser humano se constituye en un problema fundamental para la antropología filosófica a inicios del siglo XX con la publicación de los estudios antropológicos de Max Scheler, entre los cuales cabe destacar el ensayo titulado *Sobre la idea del hombre*, cuya primera versión, según narra el mismo autor, aparecerá en la revista *Summa* en 1918 (Scheler, 1970). Luego de ello, en 1929, aparecerá la publicación de la conferencia (presentada inicialmente con el título *El puesto singular del hombre*) realizada por el filósofo alemán en Darmstadt en abril de 1927, bajo el título *El puesto del hombre en el cosmos*. Dicha obra abrirá el paso a una disciplina filosófica que, en palabras de Francisco Romero, se ocupará de un modo nuevo por la pregunta sobre el hombre, exigirá con urgencia mayores aclaraciones y planteará los problemas en términos más precisos y concluyentes (Romero, 1961).

Tras la muerte de Max Scheler en 1928, el pensador alemán dejó a la antropología filosófica unas tareas<sup>1</sup> a desarrollar: construir una *idea unitaria del hombre* a partir de la integración de las antropologías científicas, filosóficas y teológicas<sup>2</sup>; dilucidar *la esencia del hombre* en relación con el animal y la planta, e intentar aclarar si la diferencia entre seres humanos y el resto de los seres vivos “es de grado o esencia” (Scheler, 1970, p. 24); en palabras de Carlos Beorlegui (2019), si “es cuantitativa o cualitativa” (p. 80).

Acoger de un modo serio dichos planteamientos, posibilita, según Beorlegui (2004), una identidad propia a la antropología filosófica; no hay tarea más urgente para quien desee acercarse a la antropología que la delimitación de su estatuto epistemológico, mediante el cual la pregunta por el ser humano pueda ser abordada dentro de un campo de reflexión propio. Pero, aunque la búsqueda de identidad de la antropología filosófica sea necesaria, la fascinación

<sup>1</sup> Cortés afirma que en la obra de Scheler se plantea programáticamente el objeto de la antropología filosófica desde tres consideraciones: 1). El cuestionamiento de la vida misma del hombre desde su capacidad para abrirse al mundo, de comprender aquellos fenómenos que son exteriores a él y que terminan conformando su existencia; 2). Cuestionar si es legítimo decir que los hombres ocupan una especie de “puesto singular” en el cosmos, si ellos son superiores a los demás entes que habitan en el mundo y 3). La posibilidad de transformar la vida que ofrece la antropología filosófica a quien se adentre en sus preguntas (2013, pp. 17-18).

<sup>2</sup> Una vía alterna la formuló Javier San Martín, para quien la antropología filosófica no es una “antropología integral” y, por lo tanto, se requiere, para lograr una articulación positiva entre filosofía y ciencias, partir de una antropología general (1988, p. 73).

por el saber tecnocientífico (Beorlegui, 2019) ha causado un malestar en nuestros días. La continua tendencia a confundir la realidad humana con datos científicos está ocupando un lugar central en las reflexiones académicas. En palabras de Antonio Diéguez (2017), el discurso sobre las nuevas tecnologías (transhumanismo) se convierte hoy en la utopía del momento o en “la filosofía de moda” (p. 20).

Esta nueva utopía, la transhumanista, tiene la pretensión de construir un futuro no biológico para el ser humano. En adelante, *sapiens* será un robot o androide; sin cuerpo, su historia tiende a disolverse. En otras palabras, parece que el ideal de unidad que buscaba Scheler (1970) en el siglo XX empieza a disolverse. Las ciencias entran de nuevo en rivalidad, la tecnología parece reclamar el lugar de la ciencia; mientras que la imaginación humana no se contenta con rememorar sus sueños más antiguos (inmortalidad, juventud y felicidad eterna), sino que, al contrario, desea que la tecnociencia concrete los deseos humanos: ser como dioses. El siglo XXI trae sus propios apuros, entre ellos, el de la fracturación de la unidad humana. Si a finales del siglo XX la antropología se encaminaba hacia una antropología integral (Husserl, Scheler, Merleau-Ponty, Zubiri, Laín), a inicios del nuevo siglo se pide eliminar el cuerpo humano de todo proyecto futuro, con lo cual se destruye el propósito al que se encaminó la antropología filosófica en sus comienzos.

En consideración a lo dicho, el objetivo del presente texto no es, de modo alguno, afirmar que el cuerpo humano debe ser preservado de todo intento de mejoramiento. Los autores del texto no se anclan a posiciones partidarias, no son *bioconservadores* ni *bioprogresistas*. En cambio, se propone construir un diálogo entre el “transhumanismo tecnocientífico” en su vertiente *info* y el “monismo estructuralista dinámico” de Laín Entralgo, a fin de valorar los aportes dados sobre el cuerpo en la obra del médico español.

Habrà por lo tanto que esforzarse por presentar una posición consecuente con los problemas, retos y propuestas que vienen realizándose en la actualidad. Para hacerlo, el presente artículo se estructurará en dos momentos. En el primero, se aborda el *sitius* del cuerpo en las nuevas tecnologías (NBIC), en el segundo el *locus* del cuerpo de la antropología lainiana. La propuesta aquí

construida encuentra su fundamento en el planteamiento filosófico zubiriano, el cual es también acogido por Laín. En su obra *Sobre el hombre*, Zubiri (1998) afirma: “El *situs* se halla fundado sobre el *locus*: no hay situación sin colocación” (p. 11). Sobre dicha expresión, deberá prestar una particular atención el lector, a fin de reconocer el carácter de la antropología integral, en la que el ser humano es, como lo expresa Laín Entralgo (1991), agente, actor y autor de su vida.

El *situs* hace referencia a las acciones tecnocientíficas que se están implementando sobre el cuerpo a través del uso de fármacos, nanotecnología y otras prácticas más. En dicho apartado se revisa la situación (circunstancia) que se viene desenlazando en torno a la corporeidad humana. El *locus* debe identificarse como el modo en que el ser humano se hace cargo de la situación que le circunda. Para la antropología filosófica propuesta por Ortega y Gasset, Zubiri y Laín, el ser humano no está determinado por el medio, sino que, al contrario del resto de los animales, los cuales dependen de sus estímulos (Laín, 1991), el ser humano se hace cargo del *situs* con su actuar, se coloca frente a ellas, distanciándose (independencia) y haciéndolas “de suyo”, apropiándose humanamente de ellas. En otras palabras, la vía que procura este escrito afirma que es enfrentándose a sus circunstancias como el ser humano puede ir apropiándose de ellas, dar una respuesta personal.

## El *situs* del cuerpo en el contexto de las nuevas tecnologías

*El situs se halla fundado sobre el locus: no hay situación sin colocación.*

—Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*.

El cuerpo humano se sitúa en el siglo XXI entre los límites impuestos por las propuestas transhumanistas. Algunos pensadores como Moravec (1993) y Kurzweil (2012), convocan a eliminar o superar la realidad biológica. Para el primero, el cuerpo es un recipiente insignificante que no posibilita a la mente una liberación y expansión de su información. Para el segundo, el cuerpo está

constituido “de materia tonta”, la cual deberá ser superada con el uso de la tecnología. Dichas tesis serán a continuación argumentadas, a fin de ofrecer un diálogo con el “monismo estructurista dinamicista” de Laín Entralgo.

Antes de fundamentar dicha propuesta, es importante hacer dos consideraciones. La primera está direccionada a la diferenciación categórica entre transhumanismo y poshumanismo. El transhumanismo es, en palabras de Robert Ranisch y Stefan Sorgner (2014), una posición que afirma la transformación radical de las capacidades biológicas por medio de las tecnologías. A estas transformaciones se les denomina “human enhancement” o “augmentation” (p. 8). Sin embargo, hay un elemento más que debe mencionarse, para Diéguez, el transhumanismo es un esfuerzo por sustituir “el cuerpo biológico por uno mecánico” (2021, p. 20).

Por su parte, el poshumanismo se presenta como un punto de llegada, es una radicalización de los ideales transhumanistas y su búsqueda se direcciona a la creación de una especie superior a la humana. Así lo comprenden Ranisch y Sorgner (2014), al afirmar: “the posthuman as a new biological species, a cybernetic organism, or even a digital, disembodied [*sic*] entity” (p. 8). Sin embargo, hay una consideración que debe hacerse: el transhumanismo es un vínculo o transición entre lo humano y lo poshumano (Ranisch y Sorgner, 2014). En dicho sentido, mientras el transhumanismo busca “mejorar” al ser humano, el poshumanismo intenta reemplazarlo.

Una segunda consideración se direcciona a la delimitación del campo de estudio y los autores que se abordarán. Para hacerlo, es importante resaltar la diferenciación construida por Diéguez (2017) en su obra entre *transhumanismo cultural* y el *transhumanismo tecnocientífico*. El primero es de tipo filosófico, recoge la crítica que autores como Foucault, Deleuze y Derrida hacen de la concepción de ser humano que se tiene, pero también se recopilan otros prototipos de estudios como el feminista, poscolonialista o ecologista radical (Diéguez, 2017). El segundo, denominado *transhumanismo tecnocientífico*, reúne en sí dos vertientes: la informática y la biológica.

La vertiente tecnocientífica (Diéguez, 2017), *info* (Marcos, 2018) o informática (Beorlegui, 2019) es la más conocida; a la que tienen mayor acceso los lectores sobre el tema. Está inspirada en obras como: *La máquina de las emociones* (2006) de Marvin Minsky; *El hombre mecánico* (1993) de Hans Moravec; *La era de las máquinas espirituales* (1998), *La singularidad está cerca* (2012) y *Cómo crear una mente* (2012) de Raymond Kurzweil. Dichos autores están sumergidos en el campo de la ingeniería, la Inteligencia Artificial, la robótica, la ingeniería de *software* (Diéguez, 2017), quienes presuponen que el cuerpo biológico funciona como un prototipo de *hardware* y la mente humana como un *software*.

Dicho esto, es hora de presentar la concepción de cuerpo de Moravec y Kurzweil, pero también sus propuestas tecnológicas de cara a la corporeidad. En su obra *El hombre mecánico*, Hans Moravec (1993) construye su idea de ser humano a partir de una contraposición entre biología y cultura. Para este autor, la evolución biológica resulta “intrascendente” (p. X) de cara a la evolución cultural “irresistible” (p. X). Para este pensador, no cabe duda de que es la cultura, con sus grandes aportes (impresión, revolución industrial) en la historia de la humanidad, el fundamento explicativo de lo humano.

Dicha tesis conduce a Moravec a realizar una afirmación que merece ser interrogada: “No es difícil imaginar al pensamiento humano liberado de la esclavitud del cuerpo mortal” (p. XIII). Para hacer esto posible, Moravec formula una acción tecnológica concreta: transferir a través de un ordenador aquello que las religiones llaman alma (para él mente), en “forma de programa y de datos sacados de la memoria de la máquina” (p. XIII). Su propuesta, en concreto, consiste en transferir o “transmigrar” (p. 126) los datos de la mente de un cuerpo biológico a uno tecnológico.

La propuesta de Moravec se centra en su comprensión antropológica: el ser humano es información, cultura. Esto da pie a que no encuentre ninguna limitación para afirmar que cuerpo y mente son dos realidades distintas que pueden separarse. De hecho, se cuestiona de cara a la transmigración de los datos: “¿acaso nuestras mentes donde nació la cultura se perderán? Es posible

que no” (p. XIII). Dicha forma de entender lo humano deberá ser interrogada a partir de una propuesta antropológica unitaria: ¿de dónde proviene la inteligencia, la conciencia del ser humano?

En esa misma dirección se coloca Raymond Kurzweil (2012). El ingeniero de Google tiene una concepción negativa de la corporeidad. Hablando de ella, afirma: “En cualquier caso, la materia “tonta” y los mecanismos del universo serán transformados en formas de inteligencia exquisitamente sublimes (...) Este es el destino último de la Singularidad y del universo” (p. 23). De nuevo, hay una dificultad a la hora de pensar la corporeidad humana. Al parecer, Kurzweil no encuentra esperanza en la biología, por ello postula la evolución tecnológica como la estrategia que abre paso a una nueva época. La hibridación entre cuerpo y máquina es un paso seguro hacia una época que él denomina “Singularidad”. Sin embargo, habría que cuestionarle su definición de corporeidad: ¿realmente es el cuerpo humano una realidad constituida por una materia “tonta”?

Los *bioprogresistas* sustentan que el ser humano es un ser “cultural”, que nunca ha poseído una “naturaleza humana” (una esencia, una realidad que lo define, de la cual no puede disponerse) que le otorgue cierta dignidad (Diéguez, 2017). Se trata del viejo problema antropológico entre naturaleza/cultura. La antropología formulada por la tecnociencia enfrenta al hombre a nuevas formas de dualismo, a un monismo reduccionista: somos máquinas; el ser humano es información (Moravec, 1993); su estructura biológica se asemeja a la de una computadora (Kurzweil, 2012). La afirmación de que el ser humano es solo cultura conduce al nuevo siglo a un desprecio por el cuerpo en el que la biología es definida como “obsoleta”. La comparación indebida que se viene haciendo entre humanos-máquinas: cerebro-*software* y cuerpo-*hardware* está reduciendo el saber antropológico a informática.

En suma, la afirmación de la cultura y el argumento de que el ser humano es un algoritmo de información (Moravec, 1993), está conduciendo a una naturalización y tecnologización de la existencia humana (Conill, 2019). Para Alfredo Marcos (2018), la negación de la naturaleza humana conlleva a un problema fundamental, afirma: “si la naturaleza humana es plenamente



natural, entonces es técnicamente disponible, y si la naturaleza humana simplemente no existe, entonces tenemos la tarea de inventarla técnicamente” (p. 111; Marcos y Pérez, 2018, p. 36). De este modo, Marcos aclara un problema central: el cuerpo termina siendo un reducto del discurso informático para convertirse en una realidad manipulable.

La pretendida liberación del cuerpo culmina siendo una nueva esclavitud (Gracia, 2010). El deseo de no tener límites biológicos impone nuevos límites: los de la tecnologización o deshumanización de la existencia. El ser humano deambula de los límites impuestos por el azar, por la biología, a los límites impuestos por la informática, por la tecnologización de la vida. Abandona la vulnerabilidad biológica para transformarse en un riesgo tecnológico, *sapiens* será ahora *hackeado*. Este discurso se debe, en palabras de Beorlegui, al predominio de un naturalismo reduccionista que afecta e interroga “nuestra identidad humana” (2019, p. 11). ¿Cómo afrontar estos nuevos retos? ¿Cómo pensar al ser humano ante la tensión generada por las nuevas tecnologías? ¿Qué es el ser humano: naturaleza y/o artificialidad? ¿Cómo se situará el hombre frente a la artificialidad que él mismo ha creado y que ya no es capaz de contener?<sup>3</sup> De esto hay que hacerse cargo.

## El *locus* del cuerpo en la antropología lainiana

La situación del cuerpo de cara a las nuevas tecnologías será ahora enfrentada. De modo específico, habrá que interrogar a Moravec si la “mente” entendida como información puede ser “transferida a una máquina”; y a Kurzweil, sobre la pertinencia de su afirmación: la corporeidad es “materia tonta”. Para hacerlo, se presentará la teoría del cuerpo aportada por Laín Entralgo, desde la cual la corporeidad es presentada como estructura dinámica, abierta y personal.

Antes de sumergirse en el proyecto antropológico formulado por el médico español, hay que hacer algunos comentarios. El primero se direcciona a una anotación desde el interior de su obra. En *Qué es el hombre. Evolución y*

<sup>3</sup> Marías es el pensador que reconoce la incapacidad que posee el hombre del siglo xx para hacerle frente a los desarrollos técnicos creados por él mismo. Afirma: “está en la creencia de que el alcance de la técnica es indefenido e imprevisible; es decir, que con la técnica lo puede 'todo', pero que con lo que no puede es con la técnica”. (1947, p. 42).

*sentido de la vida* (Laín, 1999), el mismo autor distingue entre el saber penúltimo y el saber último. El saber penúltimo es el que puede otorgar la ciencia, el saber cierto, que brota de lo empírico; el saber último no es empírico, brota de las creencias, de la reflexión, de las “tesis últimas e inciertas, pero razonables y razonadas” (p. 225). Por dar un ejemplo, la enseñanza filosófica de Xavier Zubiri debe considerarse como un saber penúltimo. Lo es, porque, aunque resulta razonable y convincente la teoría zubiriana sobre el hombre, esta no da una respuesta última al interrogante que provoca en el individuo concreto, llámese Juan o Carlos, la pregunta por el ser (¿qué soy?, ¿quién soy?).

Para Laín (1999), el saber penúltimo de Zubiri sobre el hombre es un aporte a la contemporaneidad, pero no es una respuesta definitiva. En esa misma medida, podrá afirmarse que el propio autor reconoce que su teoría sobre el hombre es solo una radicalización del planteamiento filosófico zubiriano, pero nunca la idea última de lo que es el hombre. No pretende el médico español decirlo todo, solo avanzar en su faena; decide enfrentar por sí mismo y desde su proyecto autobiográfico la pregunta por su ser. Muestra de ello es el cuestionamiento que él mismo hace de su propuesta al final de su obra: “¿en qué medida es saber cierto y penúltimo o saber último e incierto el contenido de las ideas antropológicas expuestas en las precedentes páginas?” (Laín, 1999, p. 224). Queda así declarado, no encontrará el científico, el filósofo o teólogo una respuesta empírica comprobada en su proyecto antropológico, solo una convicción razonable y razonada (Laín, 1999), sobre la que no puede obtenerse una demostración objetiva. Y más aún, no se convierte su concepción del cuerpo en la teoría antropológica por excelencia, de la cual no se podrá prescindirse en el tiempo venidero para un entendimiento y comprensión de lo humano. Quien lo asuma así, no podrá acercarse con claridad a la obra lainiana. Su trabajo académico es una invitación a asumir de un modo científico, filosófico y, sobre todo, autobiográfico la pregunta sobre la realidad humana.

Un segundo comentario se direcciona a su teoría sobre el cuerpo humano. Para algunos autores como Diego Gracia (2010) y Jesús Conill (2008) es evidente el aporte hecho por Laín a los estudios antropológicos sobre el cuerpo humano. Sin embargo, para otros autores como Juan Fernando Sellés (2014), su planteamiento sobre el cuerpo es reductivo, lo cual no resulta objetivo, ya

que la lectura del cuerpo construida por el médico español emerge de una “estructura dinámica” en la que lo orgánico y lo psíquico están profundamente unificados. Sin embargo, resulta claro que la teoría lainiana sobre el cuerpo no es conclusiva y, por ello, algunas cuestiones quedan abiertas. Aun así, se acepta el límite y por ello no busca decirse todo, tan solo, como lo expresa Paula Sibilia (2009), “abrir grietas en la seguridad de lo ya pensado y atreverse a imaginar nuevas preguntas” (p. 15). Frente al planteamiento hecho por la tecnociencia, en el cual se declara al cuerpo como obsoleto, “conviene desconfiar: hacer como si nada fuese evidente y ensayar nuevas refutaciones o provocaciones” (Sibilia, 2009, p. 15). Este camino ayudará al investigador a no aferrarse a verdades absolutas, a no sumergirse en la parálisis a la que somete el transhumanismo con su *solucionismo*. En otras palabras, por extraño que parezca, el ser humano debe reflexionar a mayor profundidad sobre los bienes-males (Echeverría, 2007) que trae consigo una ciencia que solo ofrece perfección.

En conexión con lo expresado, la presente investigación no se interesa en proyectar una visión catastrófica sobre la tecnología; ni en considerar al cuerpo como una sustancia fija e inmóvil. Si la dificultad central radica en la interpretación hecha por la tecnociencia sobre categorías como realidad, naturaleza y corporeidad, habrá que cuestionar su visión de mundo y hombre, no simplemente las innovaciones tecnológicas. El ejemplo establecido por Conill (2019) en su obra puede ser aclaratorio. El pensador afirmaba: “Igual que Ortega dijo con acierto que 'lo que no ha fracasado de la física es la física', en un sentido parecido cabe añadir hoy en día que lo que no ha fracasado de la técnica es la técnica” (p. 13).

## El cuerpo en la antropología lainiana: estructura y dinamismo. Un interrogante al transhumanismo tecnocientífico

En el contexto del siglo XXI, una de las preguntas de mayor importancia, es esta: ¿Qué es el cuerpo? Sin embargo, parece que algunos científicos y filósofos, al decantarse por una definición, materia orgánica inútil, azar y animalidad, a lo sumo, una máquina automatizable, han abandonado dicho interrogante. Incluso

algunos representantes de los nuevos movimientos que surgen en torno a la tecnología se atreven a reflexionar sobre algunas expresiones comunes, como, por ejemplo: “se me ha agotado la batería”, “estoy desconectado”, entre otras más, para afirmar la tecnologización de la existencia o la posibilidad de mecanizar la corporeidad. Frente a dicho contexto social e histórico, la filosofía debe interrogarse de modo profundo sobre el cuerpo, preguntarse *qué* y *quién*<sup>4</sup> es.

Tal fue la pregunta que ocupó la vida de Laín. Fue un interrogante que trascendió su labor como médico y que supo integrar con la filosofía. Según Sellés (2014), su concepción sobre el cuerpo debe ser acogida en su obra desde dos periodos distintos. El primer periodo se corresponde con una concepción antropológica de carácter dualista y, el segundo, con una visión monista o “corporalista” (p. 8), denominada por el propio Laín como una antropología “del dinamismo cósmico” (1999, p. 183).

Con relación a la concepción dualista, dicho periodo abarca de 1952 a 1978. Etapa de la vida intelectual de Laín en la que, según Gracia (2010), se inician los estudios sobre antropología filosófica (de 1956 a 1970). Este primer periodo de la antropología lainiana está marcado por el pensamiento aristotélico tomista, en el cual el ser humano es expresado como una unidad entre cuerpo y alma, pero a su vez, el alma se entiende como “la dimensión principal, activa y subsistente, mientras que el cuerpo era la secundaria, pasiva y perecedera” (Sellés, 2014, p. 11). En este periodo no conviene detenerse ahora, pero podrá ser material de investigaciones futuras; por el momento, se hace importante exponer, de modo sintético, la propuesta final que sobre el cuerpo ha desarrollado el médico español, a la cual él mismo ha denominado *monismo estructurista dinamicista* (Laín, 1999).

El segundo periodo inicia, en palabras de Sellés (2014), con un punto de inflexión. A partir de 1989, con la obra *El cuerpo humano. Teoría actual*, Laín inicia la defensa de un *monismo corporalista* (Sellés, 2014), en el que, tanto el alma como la separación entre cuerpo y alma se hacen inviables. Por esta

<sup>4</sup>En la antropología lainiana el cuerpo es organicidad y personeidad (concepto zubiriano); por ello, el ser humano es el resultado de un proceso dinámico, estructural, que hace de su corporeidad “materia organizada humana” o “materia personal” (Laín, 1989, p. 188).

razón, el médico español afirmará: “Sepulto o incinerado, mi cuerpo se descompondrá en sus moléculas, y estas se incorporarán al ingente proceso de la evolución cósmica” (1989, p. 332). A partir del 89, Laín cuestiona la teoría de que, tras el final de la vida, muere el cuerpo y no el alma; ya que esta subsiste de “forma separada” (p. 332). Es más, debido al influjo de la propuesta construida por Zubiri (1962) en *Estructura dinámica de la realidad*, evitará el uso de la palabra alma. Por ello, en su obra *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, testificará que, en el hombre, todas “las acciones son a la vez somáticas y psíquicas” (Laín, 1991, p. 179). Esta visión antropológica marca una ruptura decisiva con su anterior concepción; a partir de dicho momento dará paso a una teoría estructurista del cuerpo humano (Laín, 1999).

Bajo esta interpretación de su antropología, hay que acceder ahora a sus ideas (teoría), pero también a sus creencias sobre lo corpóreo. Hay que intentar develar el significado de la corporeidad, interrogarse qué es el cuerpo en tanto estructura dinámica y cómo dicha comprensión de lo humano es un aporte representativo para el siglo XXI. Esto ayudará a concentrarse en la comprensión final que tuvo el pensador español sobre el cuerpo y posibilitará, asimismo, una delimitación temática de la investigación que ayude a alcanzar el objetivo que se propone en el escrito: construir un diálogo entre el “transhumanismo tecnocientífico” en su vertiente *info* y el “monismo estructurista dinamicista” de Laín Entralgo, a fin de valorar los aportes dados sobre el cuerpo en la obra del médico español

Para hacerlo, es importante comprender el contexto del cual emerge su teoría: la filosofía zubiriana. Xavier Zubiri es el pensador que influyó de manera amplia en su idea sobre el hombre. De modo directo, obras como *Sobre la esencia* (1962), *Sobre la realidad* (1966) y *Estructura Dinámica de la Realidad* (1968), son los textos que iluminarán a Laín para construir su cavilación sobre el cuerpo. Para Diego Gracia (2010), *Estructura Dinámica de la Realidad* (1968) es un texto especialmente relevante, ya que ayuda a entender el último proyecto intelectual de Laín (1980-2001), convirtiéndose, de este modo, en un dato imprescindible para “reconstruir un poco su prehistoria” (p. 639).

En 1991, con la obra *Cuerpo y alma*, Laín construirá su concepción estructurista sobre el cuerpo humano, allí desarrolla su teoría a partir de los fundamentos teóricos de la filosofía zubiriana y de la ciencia del siglo XIX. Iniciará por abordar dos conceptos: materia y estructura. Ambas categorías están, no solo conceptualmente relacionadas, sino también físicamente implicadas, ya que: “la materia se hace realidad concreta en una estructura, sea ésta la simplicísima del protón o la complejísima del cuerpo humano” (1991, p. 39). A la luz de la física y la química del siglo XIX, se explica que la realidad del cosmos está compuesta por materia y energía y, por lo tanto, todo ente material que existe en el universo, sea este una roca, una galaxia o un ser vivo, se encuentra constituido por partículas elementales (quarks, gluones, electrones, neutrinos, etc.), y por aquellas que, no siendo estrictamente elementales, surgirán de su combinación: átomos y moléculas, de las cuales devienen las células, tejidos, órganos, aparatos y sistemas orgánicos<sup>5</sup>. De allí surgirá en la obra de Laín una primera conclusión: “Mínimo grano de polvo soy yo, es mi cuerpo, cuando lo miro como parte del universo al que pertenece” (1999, p. 317). El cuerpo es sin duda materialidad, pero no se reduce a ella, lo somático es una parte de la realidad humana.

Dicho esto, resulta claro el por qué la teoría empírica no es suficiente; es importante atender también a la filosofía. Laín entiende que en la realidad hay un *más* (alma, espíritu, razón, libertad), una realidad emergente de la estructuración dinámica del cosmos, que condujo a la materia a ser conciencia, en palabras del propio médico, “psiquismo humano” (1991). Es por lo tanto necesario explicar y comprender cómo la estructura, en su devenir dinámico (estructuración) va aconteciendo como realidad, va evolucionando (formalización) de lo simple a lo complejo (génesis), de la roca a lo humano; de allí la necesidad de explicar y comprender filosóficamente el proceso de hominización de la vida.

Como punto de partida, Laín reconoce el aporte antropológico que Dilthey, Scheler y Ortega han hecho a la filosofía contemporánea, pero está convencido que la mejor explicación para entender lo que es la estructura aparece explicitada en la metafísica zubiriana. Zubiri eleva “a conceptos filosóficos dos

<sup>5</sup> Esta teoría será desarrollada más ampliamente en su obra *El cuerpo humano, teoría actual* (1989). En el segundo apartado titulado “El cuerpo humano en tanto que humano”, el médico hace una explicación detallada de la composición elemental del cuerpo humano (pp. 186-195).

expresiones del lenguaje popular español: “de suyo” y “da de sí” (Laín, 1991, p. 68); acción que justificará la construcción de una teoría integral del cuerpo humano, desde la cual se podrá aprehender lo humano como unidad somático-psíquica. Es, pues, menester entender qué es la estructura y cómo es acogida en la obra de Laín, si se quiere explicar su teoría antropológica.

Para entender lo que es la estructura, hay que partir de su contexto histórico, sobre el cual hay que enfatizar en dos aspectos. Primero, el de su génesis. Desde la antigüedad, pasando por Platón y Aristóteles, hubo un esfuerzo por intentar diferenciar el todo y las partes: *holon* (totalidad) y *pan* (suma de partes); *totum* y *compositium*. Lo que aportó una pregunta para la posteridad: ¿es la diferencia entre el todo y las partes de carácter real o meramente racional? (Laín, 1991). El segundo énfasis, es más reciente. Durante el transcurso del siglo xx el uso del término estructura tendrá bastante influencia. Desde la tercera década, periodo de inicio, hasta la década de los noventa, la categoría será empleada por científicos y filósofos como clave interpretativa de la realidad. De hecho, este contexto fue el que precisamente permitió a Zubiri asumir el reto de explicar la realidad de un modo filosófico o metafísico, sin desatender a las teorías científicas de su época.

En atención a dicho contexto, Laín se hará consciente del problema histórico que ha dejado consigo las reflexiones filosóficas y científicas sobre la realidad. Afirmar la realidad en sí misma como todo o suma de partes, como meramente metafísica o física conlleva a una contraposición que tiene como consecuencia última la construcción de una antropología dualista o monista materialista. En su obra identificará la contraposición existente entre científicos y filosóficos sobre lo que se entiende como estructura. Mientras que, para algunos pensadores como Russell, Langer o Grelling, la estructura es una simple relación entre los elementos que constituyen una realidad (Laín, 1991); y para otros, como Bergson, Dürken y Needham es una entidad real, pero no subsistente por sí misma (Laín, 1991). Para Laín, partiendo de Zubiri, la estructura es una noción descriptiva (la estructura es todo y partes, realidad material y conceptual) y no una simple construcción mental.

Asumir la oposición entre científicos y filósofos es una tarea necesaria, que, de no ser enfrentada, imposibilitará una teoría integral de la realidad humana. Históricamente, mientras las teorías científicas han exigido lo real (“algo”) como criterio explicativo de la evolución del cosmos; las teorías filosóficas han pedido a la ciencia no anular la noción metafísica de la nada o la creación. Laín estará convencido de que dicha dicotomía puede ser resuelta a partir de un examen riguroso de lo que se entiende como estructura (Laín, 1991).

Para Laín “la estructura es la patentización de una sustantividad como sistema clausurado y cíclico de las notas que unitariamente y constitucionalmente [sic] la integran” (1991, p. 91). De acuerdo con dicha definición, la materia surge, como sustantividad, de un proceso de evolución cósmico (dinamismo de concreción, variación, estructuración, alteración y mismidad) (1996a, pp. 102-108), que se ordena en diversos niveles: “el elemental, el atómico, el molecular, el organizado y viviente” (1991, p. 152). La teoría sobre la estructura en la obra lainiana implica una integración entre las notas científicas y filosóficas; entre las estructuras físicas y las estructuras conceptuales. Esto explica por qué la noción filosófica de sustancia no se corresponde con las estructuras físicas y, por qué, a la vez, es importante ajustar las categorías empleadas.

Entendida la realidad (cosmológica y antropológica) como sustantividad, se da paso a una interpretación integral de lo humano, en la que se abandona la visión aristotélico-tomista que expresa al hombre en unidad entre cuerpo y alma, pero atribuía al alma una realidad mayor (dualismo). Con la noción estructural de la realidad como sustantividad, Laín desea explicar al ser humano a través de una unidad profunda entre el todo y las partes (integración); de allí la importancia de teorizar científicamente y filosóficamente la categoría estructura.

Si científicamente lo real surge a partir de una “radical tendencia de la materia a estructurarse, a realizarse en estructuras cada vez más complejas” (Laín, 1991, p. 128); con la teoría filosófica de Zubiri la realidad concreta es de suyo *dando de sí* (Laín, 1991). Una noción descriptiva de la estructura ayuda a unir lo físico y lo metafísico, y no solo eso, también ayuda a que el ser humano se entienda como cosmos, materia, realidad, sustantividad e intimidad. De allí que



la materia no sea solo, como se ha creído, realidad muerta e inerte, sino que, al contrario, lleva implícita en sí un dinamismo (de suyo) que eleva (elevación) las partículas elementales y las estructura (formalización, humanización) para transformarlas (alteración) en estructuras más complejas: seres vivientes (génesis). Es así como la teoría de Laín se aparta del materialismo antropológico formulado en el siglo XIX y piensa a la materia bajo nuevos sentidos.

Es justamente en este apartado del texto, en el cual el lector podrá encontrar un interrogante al planteamiento hecho por Moravec. Si dicho autor sostiene sin mayor problematicidad, que lo humano está compuesto por dos realidades separables: cuerpo y mente; para Laín Entralgo dicha cavilación es inviable. Su noción de estructura exige una unión profunda entre lo orgánico y lo psíquico. Para expresar esa unidad, él asume el concepto zubiriano de “sustantividad”. Una lectura de la antropología desde la sustantividad expresa la imposibilidad de renunciar al cuerpo para reducir lo humano a una de sus partes, sea esta el alma o la mente.

La interpretación de la corporeidad como mera materialidad, una realidad inerte o mero átomo, también resulta inapropiada. Para el médico español, la corporeidad está atravesada por lo exterior y lo interior, lo objetivo y lo subjetivo, lo orgánico y lo psíquico. En suma, el ser humano es “materia personal” (Laín, 1991), un ser que está compuesto por la realidad, pero que también se apropia de un modo personal de ella.

Dicho lo anterior, es hora de que, a partir de su teoría sobre la estructuración de la realidad, se llegue al centro de su propuesta. Hay que explicar cómo está constituida la realidad del hombre para que se posibilite la aparición de un “yo” que se estructura como realidad consciente. Dicha argumentación deslegitima la idea de que el cuerpo es “materia tonta” (Kurzweil) o que el ser humano es “información” (Moravec, 1993). Habrá que explicar, como punto de partida, la visión planteada en 1991 sobre el hombre, para luego, como punto de llegada, poder comprender la razón por la cual en 1999 rectifica su planteamiento y le denomina estructurista dinamicista.

En Laín, el ser humano es cuerpo, pero un cuerpo que, trascendiendo lo material pueda decir yo, dice “mi cuerpo: yo” (1991, p. 311; 1996b, p. 351). A partir de su obra *Idea del hombre* (1996), el médico español se va a esforzar en presentar su teoría científico-filosófica, a partir de la radicalización de la metafísica zubiriana. El médico español iniciará a enfatizar en su obra en el dinamismo como categoría interpretativa de lo existente. Si se permite el ejemplo, el principio constitutivo y explicativo de la realidad no sería el agua, el aire, los átomos o el espíritu; para Laín es el dinamismo. Por ello, es importante recordar que si bien en *El cuerpo humano. Teoría actual* (1989) el médico español categoriza su monismo como “materialista”, en 1999, en su obra titulada *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, reformula su planteamiento. A partir de su último libro antropológico, Laín (1999) reafirma que su teoría, más que materialista, es *dinamicista*. Por ello, cabría denominar a su concepción antropológica como “monismo dinamicista, estructural y evolutivo” (1999, p. 193) o, en el mejor de los casos, de “estructurismo dinamicista” (Conill, 2012, p. 24; Gracia, 2010, p. 684).

Esto se debe a que, en la obra de Zubiri, el cosmos, la realidad, es fruto de un dinamismo (no de una realidad inmaterial como el espíritu) que se va estructurando de modo paulatino. Por lo tanto, como realidad evolutiva, ser hombre es dinamismo (Laín, 1996a; 1999). Lo que conduce a Laín a afirmar que, en la génesis del cosmos, no fue primero la materia o la energía, sino “la enigmática realidad que las hizo reales” (1999, p. 185): el dinamismo. El ser humano ha devenido como “materia personal” del dinamismo cósmico que, al “dar de sí”, va estructurando la realidad en diversos grados, de los simples a los complejos, hasta lograr, por “elevación”, esto es, “conversión de la materia inanimada en vida orgánica animal, dotada desde su origen de vida quisitiva<sup>6</sup>, conducta según la pauta “ensayo y error”, independencia respecto del medio y control específico sobre él” (1999, p. 189), dar de sí la vida animal y la vida personal.

<sup>6</sup> La expresión “vida quisitiva” la toma Laín de Zubiri. Si se desea entender el término se puede remitir a algunas de sus obras, entre ellas *El cuerpo humano. Teoría actual* (1989). Allí se expone que, si bien la conducta del ser humano como animal es instintiva, su actuar tiene novedades cualitativas, entre las cuales se podrían mencionar: fabricación de los propios estímulos (gastronomía en el caso de hambre, erotismo o pornografía en el apetito sexual); abstenerse de sentir atracción (ayuno o castidad voluntaria), entre otros (Laín, 1989, p. 162).

Frente a lo dicho, no cabe menos que interrogarse, ¿cómo es esto posible? Laín está convencido de que la estructura del proceso cósmico de la evolución se genera no solo por la combinación del azar y la necesidad, sino, a su vez, por la *teleonomía*, categoría que posibilita comprender que “la evolución tiene realmente un sentido – por ejemplo: dar lugar a la aparición de seres inteligentes” (1999, p. 116). En otras palabras, el cosmos, a través de su proceso de estructuración, *da de sí* lo elemental, atómico, molecular, organizado y viviente; pero a su vez, lo viviente alcanza una formalización superior, la inteligente, mediante la cual toda la realidad (el cosmos) se hace consciente, se personaliza y puede decir “yo”. Bien sabe Laín que esta última explicación (la de la *teleonomía*) de la evolución del cosmos no resulta empírica o filosófica, y por ello le denomina conjetura o creencia razonable; considera que hay una respuesta que aporta mayor sentido a las teorías sobre la evolución y el inicio de la vida, y esta no depende de explicaciones racionales u objetivas.

El principio razonado por Laín es un interrogante explícito para el transhumanismo: ¿es la mera información lo que da fundamento a lo humano? ¿Es la corporeidad mera biología constituida por “materia tonta”? La explicación científico-filosófica se cuestiona dicha conclusión. No puede aceptarse, sin mayores reparos, la tesis defendida por Moravec y Kurzweil, de que la información es, por decirlo de una manera figurada, el *arché* explicativo de lo humano. ¿De dónde provino la información? Más aún, hay que clarificar, la información es una categoría equívoca para explicar lo humano; tal vez la inteligencia o la consciencia resulten más adecuadas para hacer referencia a ese nivel de autoconciencia que distingue al ser humano del resto de seres vivos.

La *teleonomía* expresa la imposibilidad de pensar la materia como algo inerte y tonto. El proceso evolutivo muestra una tendencia al orden y la inteligencia. Es como si en el dinamismo cósmico hubiese una consciencia que se formalizara en lo humano. Dicha idea envuelve al ser humano en enigma o misterio y lleva a cuestionar la posibilidad de que la inteligencia sea una realidad que emerge de sí misma. Habrá que cuestionar, por lo tanto, si la información proviene solo de la mente, o si, por lo contrario, en el ser humano lo biológico y lo psíquico son una realidad unitaria (sustantividad) que habilita a la materia para ser algo más: materia consciente, materia personal, ser humano.

En síntesis, el ser humano es el resultado de un proceso de estructuración dinámica que permitió la aparición de una realidad compleja: la humana. Como realidad, ser hombre es, por sustantividad, unidad constitutiva de materia y psiquismo (esto es: cuerpo; debe enfatizarse: psiquismo, no alma). Para Laín, la inteligencia le es dada al ser humano por “elevación”, lo que llevó a la materia a un grado superior mediante el cual el universo se piensa a sí mismo. Pero, aparte de ello, en tanto que unidad psico-orgánica, el ser humano es cuerpo.

Por ello, Laín es monista. En su corporeidad, la persona posee todas las notas esenciales que le permiten vivir hacia el futuro, proyectarse (pretensión); poseer la realidad, sea de modo intelectual, contemplativo, técnico o sentimental (posesión); y apropiarse de su existencia (apropiación). Como persona, el ser humano es agente, actor y autor de su existencia. El hombre se estructura a partir de la apropiación de su existencia; si el dinamismo del cosmos se estructura *dando de sí*, el ser humano se estructura a través de la *apropiación* de su existencia, por eso, cabe esperar, hay esperanza.

## Conclusiones

El monismo dinámico estructuralista de Laín aporta luces para el diálogo con el transhumanismo tecnocientífico. La aprehensión de lo corporal construida por la vertiente *info* resulta cuestionable. Varias son las razones y todas de gran importancia. La primera está direccionada al ser humano que se intenta construir para el futuro: el *posorgánico* o *poshumano*. Como ejemplo concreto habrá que referenciar a Raymond Kurzweil (2012) y su obra *La singularidad está cerca*. En dicho escrito, se categoriza a la materia como “tonta” (p. 23). El ingeniero de Google considera que la evolución cósmica tuvo como resultado la conformación de un animal humano limitado y vulnerable. Al parecer, Kurzweil (2012) no ha sopesado a profundidad la inviabilidad de su teoría por descuido, su afán por comparar lo humano con la máquina, el robot o la computadora, le ha acertado la posibilidad de cavilar de modo más profundo sobre la importancia del cuerpo (órganos-psiquismo). Visto desde el ángulo de la informática y la agilidad de la internet en la transmisión de los datos, el ser humano carece de

efectividad. Sin embargo, el símil entre el artefacto y el humano no es el más coherente. El deseo de hacer avanzar la evolución humana a un grado superior ha llevado a centrar la atención de los tecnólogos en una vida artificial y, no solo eso, ha conducido a *sapiens* a querer escapar de la biología, por considerarla una esclavitud, para vivir una libertad absoluta. Libertad que le re-ata, ya no al azar y la biología, sino a la prisión de los datos. *Sapiens* va de la caverna de lo biológico a la caverna del *software*, con un problema mayor, lo informático es *hackeable*, automatizable y dominable.

En respuesta a Kurzweil, la teoría científico-filosófica sobre el cuerpo planteada a finales del siglo XX por el médico español, recuerda que la corporeidad no es solo azar y necesidad, es también *teleonomía*. Hay, por así decirlo, un sentido profundo en la materia que hace que lo inorgánico se haga vida, que conduce a la materia a tener conciencia de sí misma y decir “yo”. El dinamismo, como categoría interpretativa de lo real, de la materia, cuestiona la hermenéutica del dato formulada por los transhumanistas tecnocientíficos. Quien denomina a la materia como tonta tal vez no ha comprendido que la inteligencia, la cual se reduce en la actualidad a información, no es una realidad que proviene de sí misma, sino que es el resultado de un proceso de evolución cósmica, de un dinamismo de alteración, elevación y novedad. La inteligencia es, pues, también materia, pero materia dinámica, o “materismo” en palabras de Zubiri (1962).

Una segunda razón sobre la cual habrá que hacer una mención específica, está relacionada con la comprensión de lo corporal como reducto de la biología y el azar. Para algunos transhumanistas, con la actividad creadora de la tecnología el ser humano está posibilitando un perfeccionamiento de la evolución cósmica. La vulnerabilidad o límite humano es el resultado de un proceso de evolución que requiere de la inteligencia para lograr mayor perfectibilidad. En consecuencia, la tecnología no solo reemplaza el proceso evolutivo, sino que, a su vez, direcciona el azar, lo convierte en una acción ética, en una actividad ejecutada por el mismo ser humano. Lo que hay en dicha idea no es solo atractivo, es cuestionante. Lo que subyace de fondo, que por emoción no alcanza a ser inteligible, es lo que verdaderamente importa. La tecnología pretende completar el proceso de evolución a partir de una eliminación de la biología humana, de una extinción del cuerpo. Cuando un transhumanista como Moravec o Kur-

zweil ve la corporeidad, encuentra en este solo células, tejidos y órganos. Con esta forma de comprensión inicia un problema antropológico: el cuerpo es solo materialidad, biología, animalidad, inconsciencia.

La visión antropológica sobre el cuerpo planteada por Laín Entralgo enseña algo más. El ser humano es materia personal (Laín, 1989) y como tal, su actividad se hace con los órganos, pero también con la intimidad. El cuerpo es materia (*Körper*) y experiencia (*Leib*), es un dinamismo estructurado entre organismo y psique; psique y organismo. La corporeidad no es reducible a una de sus partes (órganos o psiquismo), por ello el concepto de estructura elimina la dualización entre sus subestructuras. El cuerpo es, como parte de un todo, órganos y psiquismo, pero no solo eso, el cuerpo es totalidad, integralidad; es intimidad (interior) corporal (interior); es espíritu encarnado; es biología y biografía. Por ello, Laín dirá: “mi cuerpo soy yo” (1996b, p. 351).

## Declaración de contribución de autoría

Giraldo Zuluaga supervisó el trabajo de investigación y fue el tutor principal del proyecto doctoral de García Echeverri, del cual se deriva este artículo. Ambos autores contribuyeron con la redacción, discusión, revisión y aprobación del manuscrito final.

## Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos; por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

## Referencias

- Beorlegui, C. (2004). *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Universidad de Deusto.
- Beorlegui, C. (2019). *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*. Editorial Sal Terrae.
- Cortés, H. (2013). *El animal diseñado: Sloterdijk y la ontogenealogía de lo humano*. Ediciones USTA.
- Conill Sancho, J. (2012). Cuerpo y mente en la última filosofía de Laín Entralgo. *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 13-24. [https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/46882/art\\_1.pdf?sequence=1](https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/46882/art_1.pdf?sequence=1)
- Conill Sancho, J. (2019). *Intimidad Corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Tecnos.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- Gracia, D. (2010). *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. Triacastela.
- Harari, Y. (2016). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Debate.
- Kurzweil, R. (2012). *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*. Lola Books.
- Marías, J. (1947). *Introducción a la filosofía*. Manuales de la Revista de Occidente.
- Marcos, A. (2018). Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo. *ArtefaCToS. Revista de estudios de la ciencia y la filosofía*, 7(2), 107-125. <http://dx.doi.org/10.14201/art201872107125>.
- Marcos, A. y Pérez, M. (2018). *Meditación de la naturaleza humana*. Biblioteca de Autores Cristianos.

- Moravec, H. (1993). *El hombre mecánico. El futuro de la robótica y la inteligencia humana*. Biblioteca Científica Salvat.
- San Martín, J. (1988). *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*. Editorial Anthropos.
- Scheler, M. (1970). *El puesto del hombre en el cosmos*. Editorial Losada.
- Sellés, J.F. (2014). *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista; la antropología de Pedro Laín Entralgo*. Universidad de Navarra.
- Sibilia, P. (2009). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.
- Laín, P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Espasa-Calpe.
- Laín, P. (1991). *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Espasa-Calpe.
- Laín, P. (1996a). *Idea del hombre*. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Laín, p. (1996b). *Ser y conducta del hombre*. Espasa-Calpe.
- Laín, P. (1999). *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Ediciones Nobel.
- Lumbreras, S. (2020). *Respuestas al transhumanismo. Cuerpo, autenticidad y sentido*. Digital Reasons.
- Ranisch, R. y Sogner, S. (Eds). (2014). *Post-and Transhumanism. An introduction*. Peter Lang.
- Romero, F. (1961). *Ubicación del hombre*. Editorial Columba.
- Zubiri, X. (1962). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1998). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.