

DEPENDIENTES Y RACIONALES: LA FAMILIA HUMANA

DEPENDENTS AND RATIONAL: THE HUMAN FAMILY

Alfredo Marcos Martínez

Universidad de Valladolid (España)

amarcos@fyl.uva.es

www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos

Resumen

Son muchos los conceptos que condicionan la bioética, que pueden hacer que prospere o naufrague. Nos centramos aquí en dos de ellos, a saber, el concepto de dependencia, que funciona como necesario complemento del de autonomía, y el concepto de familia humana, que tal vez debería funcionar como sustituto en contextos morales del de especie humana. Ambos remiten en el fondo a otro concepto, de larga tradición filosófica, el de naturaleza humana, que ha vuelto al centro del debate en los últimos años. La modernidad puede ser caracterizada como una búsqueda de la autonomía. La autonomía en muchos sentidos es un objetivo justo y deseable. Sin embargo, el énfasis unilateral en la autonomía ha generado una antropología parcial. De ahí la importancia de pensar también una antropología de la dependencia que vincule a los miembros de la familia humana.

Palabras clave: dependencia, familia humana, autonomía, vulnerabilidad, naturaleza.

Abstract

There are many concepts that influence bioethics, which can make it prosper or fail. We will focus here on two of them, namely the concept of dependency, which functions as a necessary complement of the concept of autonomy, and the concept of human family, which probably should work as a substitute in moral contexts of the notion of human species. In a deeper level, both dependency and human family, refer to another concept, endowed with a long philosophical tradition, that of human nature, which has become the center of debate in recent years. Modernity can be

characterized as a search for autonomy. Autonomy in many ways is a desirable objective and fair. However, this one-sided emphasis on autonomy has led to a partial anthropology; hence the importance of developing also an anthropology of dependency, and emphasizing the links that connect the different members of the human family.

Key words: dependency, human family, autonomy, vulnerability, nature.

1. Introducción

La bioética se nutre principalmente, aunque no solo, de tres fuentes: derecho, medicina y filosofía. La filosofía no trabaja con tejidos vivos ni con leyes, sino con conceptos. Los conceptos son medios que nos permiten, junto a otros, entender el mundo. Los conceptos son máquinas potentísimas, útiles y peligrosas a la vez. Son potenciadores y aceleradores de nuestro pensamiento y conducta. Hay que tener, pues, mucho cuidado con ellos. Siempre simplifican la realidad, nunca hacen plena justicia a las diferencias y a lo particular. Por eso su aplicación ha de ser prudencial. Pero al menos debemos intentar que no sean erróneos, que corten la pieza por sus juntas naturales. Los asaltos a la vida humana se deben muchas veces a un mal entramado de conceptos, a una intelección incorrecta de la realidad. Otras veces la relación causal corre en sentido contrario. Es decir, si alguien planifica un asalto a la vida humana, estará dispuesto a manipular y deformar nuestro entramado de conceptos para facilitarse la tarea. Pues bien, hay que tratar de elaborar los conceptos más adecuados, aplicarlos con prudencia y resistir en ellos ante todo intento interesado de manipulación.

Son muchos los conceptos que condicionan la bioética, que pueden hacer que prospere o naufrague. Me fijaré en dos de ellos, a saber, el concepto de dependencia, que funciona como necesario complemento del de autonomía, y el concepto de familia humana, que tal vez debería funcionar como sustituto en contextos morales del de especie humana. Ambos remiten en el fondo a otro concepto, de larga tradición filosófica, el de naturaleza humana, que ha vuelto al centro del debate en los últimos años.

2. Autonomía y dependencia

Presentemos en primer lugar lo que podríamos llamar una antropología de la dependencia. Durante algún tiempo se dio en filosofía la tendencia a olvidar el aspecto corporal del ser humano, su parte de naturaleza animal. En la línea de la filosofía cartesiana se llegó a construir una idea del hombre como un ser principalmente racional, y una idea de la razón como algo abstracto y completamente desencarnado. Desde esta perspectiva, difícilmente se podía pensar la vulnerabilidad y la dependencia como notas integrantes de lo humano. Más bien se veían como defectos o disminuciones de lo humano.

De este modo, el ser humano por antonomasia sería el hombre racional, adulto, libre, autónomo, sano, lúcido y capaz. La versión más digna y aceptable de esta figura es la que aporta Kant al presentar al ser humano principalmente desde el ángulo de su autonomía. La versión más exagerada y peligrosa la encontramos en el superhombre nietzscheano. Pero existe una línea continua a través del pensamiento moderno que nos lleva del uno al otro. Línea reforzada por una mentalidad cientificista que nos ha hecho depositar esperanzas desmedidas en el avance del conocimiento científico. Se ha llegado a pensar que la ciencia y la tecnología evitarán completamente la enfermedad y el sufrimiento, retrasarán la vejez y controlarán la muerte.

Los legitimadores de la eutanasia, en realidad proponen pasar desde la autonomía, y por la autonomía, directamente hasta la muerte, evitando así la fase vital de mayor dependencia, que por ser la de menor autonomía queda estigmatizada como vida no-humana. La defensa de la eutanasia deriva de un error antropológico, el de ligar la humanidad tan sólo a la autonomía. Así, la vulnerabilidad y la dependencia son vistas como un simple déficit de humanidad. Siguiendo esta dirección no es extraño que los niños, los viejos, los enfermos, los débiles, acaben siendo vistos como seres menos valiosos precisamente por ser menos autónomos. Por ello, el aborto e incluso el infanticidio, la eutanasia para los viejos y enfermos, son, en nuestros días, vistos por algunos con indulgencia, como faltas menores y, en todo caso, menos graves que el ase-

sinato de un ser humano en la madurez de la vida, en la plenitud de su lucidez racional y de su autonomía.

Sin embargo, la filosofía tradicional de base aristotélica ha definido siempre al ser humano como un animal racional y social (*zoon logon politikon*). En esta definición el término *animal* no debe ser minusvalorado, sino tomado en un sentido serio como parte de nuestra naturaleza. La razón no debe ser entendida como una instancia desencarnada, sino como la sensatez y la prudencia que nace de la experiencia vital. Lo social, por último, nos indica que resulta connatural a los seres humanos la mutua dependencia. De modo que la vulnerabilidad animal y la dependencia social que nos acompañan necesariamente no son defectos de lo humano, sino partes de lo propiamente humano.

Es verdad que ni el propio Aristóteles sacó de ello las consecuencias oportunas, y siguió apegado a los prejuicios de su tiempo, según los cuales el ser humano se cumple plenamente en la figura del hombre magnánimo (*megalopsychos*), que nada necesita de los otros, que da pero que no recibe, que es autónomo y no dependiente, y que si por azar recibe favores de alguien, se avergüenza, mientras que se enorgullece de los que él hace. De nuevo, los débiles, los dependientes, los ancianos, los niños y los enfermos, quedan en los límites de lo humano, mientras que el centro del campo semántico lo ocupa orgullosamente el hombre magnánimo.

Sólo la interpretación tomista de Aristóteles consiguió extraer las consecuen-

cias implícitas en la noción del hombre como un animal racional y social. La veta cristiana que santo Tomás añadió al aristotelismo puso de manifiesto el valor de los débiles, de los ancianos, de los niños y de los enfermos. Las comunidades cristianas, para escándalo de muchos, siempre los han querido, cuidado y valorado como auténticos tesoros y modelos de lo humano.

En los últimos tiempos, diversos pensadores han vuelto a poner en primer plano la naturaleza corporal del ser humano y su proximidad al resto de los animales. Es verdad que el olvido filosófico de nuestra realidad animal acaba por desplazar a las personas dependientes hasta los límites de lo humano. Pero el recuerdo de que somos animales no resulta por sí mismo una garantía de que las cosas mejoren. Pensemos en las posiciones de dos de los más influyentes filósofos actuales. Me refiero a Peter Singer y a Alasdair MacIntyre. Ambos, cada uno a su manera, han enfatizado el aspecto animal de la naturaleza humana. Pero lo cierto es que han llegado a conclusiones completamente dispares. MacIntyre entiende que el ser humano, precisamente debido a su componente animal, resulta un ser por naturaleza vulnerable y dependiente. Todos lo somos. Y nadie es menos valioso, menos digno ni menos humano por su situación de dependencia. Esta constatación dota de una nueva perspectiva a la filosofía moral y pone de manifiesto la necesidad de desarrollar, junto a las tradicionales virtudes de la autonomía, las no menos importantes virtudes relacionadas con la dependencia.

Por el contrario, Peter Singer, partiendo también de la proximidad entre el ser humano y el resto de los animales, concluye en contra de los humanos más débiles, hasta justificar incluso algunas formas de infanticidio.

Quisiera analizar, en primer lugar, la posición de Peter Singer, tan influyente como errónea y peligrosa para los intereses de las personas dependientes. A continuación presentaré las ideas de MacIntyre. Como veremos, la misma constatación de nuestra naturaleza animal produce resultados intelectuales y prácticos completamente dispares en función del contexto filosófico en el que se coloque: el utilitarismo hedonista, en el caso de Singer y el aristotelismo tomista en el de MacIntyre. Sabemos que el olvido de nuestra animalidad y el énfasis unilateral en la autonomía han generado problemas para las personas dependientes. Pero, a la hora de salir de dichos problemas es importante elegir con cuidado qué puerta tomamos. Desde mi punto de vista, Singer agrava los problemas, mientras que MacIntyre aporta prometedoras vías de solución.

3. Humanos y otros animales en Peter Singer. Consecuencias para las personas dependientes

El especismo sería, según Peter Singer, una forma de discriminación análoga al racismo o al sexismo, y por tanto injusta. El anti-especista pide que no se discrimine a ningún viviente en función de la especie a la que pertenece. Aquí se abre ante nosotros la alternativa conocida

como «dilema del anti-especista»: o bien no ejercemos ninguna discriminación entre los vivientes, o bien discriminamos en función de algún otro criterio distinto de la especie.

La primera opción parece estar relacionada con un reconocimiento de la santidad de la vida, de toda forma de vida, y sugiere la belleza moral del respeto, la veneración y el heroísmo. Sólo una vida de extremo ascetismo se aproximaría, sin alcanzarlo nunca, a este ideal. ¿Pero, cómo convertir este ideal en una política y en unas normas jurídicas viables?, ¿cómo incorporarlo a la vida cotidiana de nuestra sociedad? Obviamente el primer camino del dilema resulta intransitable. El segundo nos obligaría a buscar algún criterio de discriminación independiente de la especie. Por ejemplo, podemos establecer el valor en función de las capacidades de cada ser vivo, capacidad de sufrir o gozar, presencia de mente, de inteligencia, de vida emocional, capacidades lingüísticas o sociales, autonomía... Mas, de obrar así, podría estar en riesgo la igualdad básica entre los seres humanos, pues tal criterio debería ser aplicado también a los mismos, sin hacer una excepción por su pertenencia a la especie humana. Las capacidades de los seres humanos no son las mismas en todos nosotros, incluso la sensibilidad ante el dolor es variable según individuos, y también lo es la habilidad lingüística y la inteligencia, la vida emocional y la autonomía, y lo son el número y la intensidad de los vínculos sociales de cada cual.

Esta segunda vía del dilema quizá esté dotada de belleza lógica, pero puede

resultar terrible moralmente y, desde luego, es impresentable desde el punto de vista político, ya que equivaldría a sancionar la desigualdad de los humanos en cuanto a su dignidad y valor. Sin embargo, esta es la vía que adopta Singer en tanto que filósofo. Para él no todos los humanos son igualmente valiosos, incluso la gravedad del asesinato se mide según el ser humano asesinado. Acaba incluso por justificar el infanticidio. «La vida de un recién nacido —afirma Singer— tiene menos valor que la de un cerdo, un perro o un chimpancé». Tras esta aproximación entre los animales no humanos (adultos, se supone) y los bebés humanos, se puede esperar que Singer emprenda una defensa de todos ellos, pero no es eso lo que sigue, sino un intento de justificación del infanticidio: «No considero que el conflicto entre la posición que he adoptado y tan ampliamente aceptadas opiniones sobre la santidad de la vida infantil sea motivo para abandonar mi posición. Creo que es necesario cuestionar esas opiniones de tan amplia aceptación [...] Nada de todo eso demuestra que la matanza de un niño sea tan mala como la de un adulto (inocente) [...] Las razones para no matar personas no son válidas para los recién nacidos». Singer se permite incluso señalar cuáles serían las circunstancias en las que «la matanza de un niño» sería permisible. Indudablemente, «se deberían imponer condiciones muy estrictas al infanticidio [...] que quienes están más próximos al niño no quieran que viva [...] Matar a un infante cuyos padres no quieran que muera es, por supuesto, un asunto to-

talmente diferente»¹. Singer tiene razón cuando niega que los propietarios de animales puedan decidir sobre la vida y la muerte de los mismos, como si éstos fueran meros objetos inanimados. Pues bien, nos llama la atención que Singer atribuya la potestad de decidir la muerte de un niño a «quienes están más próximos» a él, como si el niño fuese un objeto inanimado de su propiedad².

Si las premisas de Singer en efecto llevan a las conclusiones que él extrae, tan absolutamente contrarias a la sensatez, es prueba suficiente de que son falsas. Lo mejor que le puede pasar a las premisas utilitaristas de Singer es que el propio Singer haya errado a la hora de extraer consecuencias; más habilidad lógica no le falta. De hecho, una vez que se declara anti-especista, acepta el reto que plantea el dilema y, tras algunas declaraciones más o menos retóricas sobre la igualdad, se decide claramente por el polo de la discriminación y la desigualdad, cada vida humana tiene su valor: más la de un adulto que la de un niño, incluso más la

de un chimpancé (suponemos que adulto) que la de un bebé humano recién nacido.

En mi opinión la raíz del problema está más atrás, en la caracterización que Singer hace del especismo, tanto en el plano conceptual como en el histórico. Una vez que ha construido la figura inaceptable del especismo como forma de discriminación injusta, el anti-especismo parece obligado, y el dilema sin posible salida llega necesariamente. Sin embargo, el calificativo de «especista» sólo afecta a quien pone la discriminación moral en función de la especie, entendida esta en un sentido estrictamente biológico. Pero la transposición directa de un concepto de la biología a contextos morales y políticos no está justificada.

Ni santo Tomás ni Kant pensaron su filosofía moral para una entidad como la especie *Homo Sapiens*, y es una desfiguración injusta de sus posiciones el atribuirles anacrónicamente algo así. Ninguna declaración de derechos, desde la Revolución Francesa en adelante, se pensó para una especie en el sentido biológico de la palabra, ninguna utiliza siquiera esta terminología. Simplemente no existen los derechos del *Homo Sapiens*, sino los derechos del hombre y del ciudadano, o los derechos humanos. Categorías morales como la familia humana, la humanidad o el género humano, presentes en la tradición filosófica que Singer critica, nunca fueron pensadas como taxones biológicos, sino como nombres adecuados para la concreta comunidad de los seres humanos. El concepto biológico de especie en contextos morales introduce más confusión que otra cosa. La noción de especie

1 Todos los textos de Singer citados en este párrafo están tomados literalmente de su obra titulada *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1998, pp. 155-160 [título original: *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979. Cito las páginas según la edición en español].

2 Quizá el mejor comentario que se pueda hacer a las sórdidas afirmaciones de Singer sea ponerlas al lado de algunos textos de Hans Jonas: «El arquetipo clásico de toda responsabilidad [es] la de los padres por el hijo [...], el recién nacido, cuyo mero respirar dirige un irreplicable «debes» al mundo que lo rodea: que lo acoja en su seno. Mira y sabrás» H. Jonas: *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona, 1995, pp. 215-216. [título original: *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt del Meno, 8ª ed. 1988. Paginación según la edición en español]

pertenece hoy a la biología, y ya dentro de esta ciencia es considerablemente compleja y polémica³. Es obvio que en contextos éticos cuentan principalmente los organismos individuales y las poblaciones, que son entidades concretas. Por tanto, cuando queramos referirnos a los seres humanos en su conjunto es preferible utilizar una expresión con claras connotaciones morales, como «familia humana», tal como hace en su preámbulo la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* (1948). Esta expresión (que no tiene nada que ver con la categoría taxonómica de «familia») no trae consigo toda la polémica complejidad técnica de la noción de especie. La familia humana es una entidad concreta, localizada en el tiempo y en el espacio, mientras que la especie *Homo sapiens* puede ser vista perfectamente como una idea abstracta. El llamado problema del especismo tiene sus raíces en esta confusión categorial. La coespecificidad no es una relación que conlleve necesariamente vínculos emotivos, sociales, afectivos y morales, mientras que la pertenencia a una misma familia sí.

En resumen: es cierto que la filosofía de Singer nos recuerda el aspecto animal de nuestra naturaleza, pero, dado el contexto utilitarista y hedonista en el que se inscribe y el uso que se hace de la noción de especie, acaba produciendo consecuencias preocupantes para los humanos más vulnerables y dependientes. Veamos

ahora si el pensamiento de MacIntyre conduce a conclusiones más positivas.

4. Humanos y otros animales en MacIntyre. Consecuencias para las personas dependientes

En este punto quisiera traer algunas ideas expuestas recientemente por el filósofo Alasdair MacIntyre en su libro *Animales racionales y dependientes*. En el prefacio de este libro, MacIntyre echa la vista atrás y confiesa que encuentra insuficiente lo que ha dicho en su obra anterior acerca de dos cuestiones. «Las dos preguntas a las que me refiero —prosigue— son las siguientes: ¿Por qué es importante estudiar y entender lo que el ser humano tiene en común con miembros de otras especies animales inteligentes? Y ¿por qué es importante que los filósofos de la moral estudien la vulnerabilidad y la discapacidad humanas?»⁴. Este rasgo de autocrítica ha orientado la relectura que hace MacIntyre de los textos biológicos de Aristóteles y de la filosofía de santo Tomás. De este modo ha descubierto «algunos recursos que santo Tomás aporta para explicar las virtudes que se refieren no sólo a la condición animal del ser humano, sino a la necesidad de reconocer la vulnerabilidad y dependencia que resultan de ella»⁵. «Por lo tanto —concluye—, para tener en cuenta debidamente los fenómenos de

3 Alfredo Marcos: «The Species Concept in Evolutionary Biology: Current Polemics», capítulo incluido en Wenceslao J. González (ed.): *Evolutionism: current approaches* (en prensa), 2008.

4 Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 10 [título original: *Dependent Rational Animals*, Carus Publishing Company, 1999. Las páginas citadas se refieren a la edición en español].

5 *Ibíd.*, p. 12.

la discapacidad y la dependencia, quizá sea necesario comenzar con una nueva afirmación de la animalidad humana»⁶.

Respecto de MacIntyre, cabe recordar que no estamos ante un «peligroso antropocentrista», ni ante un mecanicista que niegue todo valor intrínseco a los otros animales. MacIntyre atribuye incluso razón práctica a los delfines y dedica un capítulo entero a ponderar su más que notable inteligencia⁷. «Es necesario recalcar —señala MacIntyre— la importancia de las diferencias entre los animales que poseen lenguaje y los que no lo poseen [...] Sin embargo, prestar atención exclusiva o casi exclusivamente a estas diferencias suele impedir que se vea con claridad la importancia de la continuidad y de las semejanzas entre algunos aspectos del comportamiento inteligente de los animales no humanos y la racionalidad práctica, moldeada por el lenguaje, del ser humano»⁸.

La interpretación que MacIntyre hace del pensamiento de Aristóteles y de santo Tomás en lo tocante a la naturaleza de los animales es mucho más ajustada y rigurosa que la de Singer. «Santo Tomás sigue en esto el argumento de Aristóteles —concluye MacIntyre—. Los animales no humanos, admite, ‘se mueven por preceptos’ y en ocasiones aprenden de la experiencia pasada y reconocen una u otra cosa como amigable u hostil. En virtud de su naturaleza y de esa capacidad para aprender, son capaces de realizar lo que santo Tomás denomina ‘juicios naturales’. De manera que manifiestan lo

que santo Tomás llama ‘una apariencia de razón’ y ‘participan de’ lo que denomina una ‘prudencia natural’»⁹.

Pero el objetivo central al citar aquí a MacIntyre es buscar unas bases filosóficas sólidas para el respeto a la dignidad de la vida humana en toda su extensión, es decir el respeto a la vida de *todos* los seres humanos, y muy especialmente de las personas más vulnerables y dependientes. El libro de MacIntyre constituye en este sentido una novedad importante, ya que es una obra de filosofía moral escrita no desde la condescendencia hacia las personas dependientes, sino desde el reconocimiento de que todos hemos sido, algunos lo son o lo somos, y todos seremos, un día u otro, personas dependientes. MacIntyre concibe al ser humano como un animal —con todas las consecuencias del término— racional y autónomo, pero también radicalmente y por naturaleza dependiente. Podríamos entender que esta condición ya se halla recogida en la cláusula de sociabilidad (*politikon*) que aparece en Aristóteles. Pero hay diferencias importantes de matiz entre la posición de Aristóteles y la de MacIntyre, más inspirada en santo Tomás. En primer lugar hay una diferencia en cuanto al grado de dependencia de los humanos, mayor según MacIntyre que según Aristóteles. En segundo lugar, Aristóteles sugiere que la inserción social es imprescindible para el florecimiento del hombre, y en este sentido depende de los demás, mientras que MacIntyre añade a esta otra razón: dependemos unos de

6 Ibid., pp. 19-20.

7 Ibid., cap. 3.

8 Ibid., p. 69.

9 Ibid., p. 73.

otros también porque somos vulnerables, menesterosos por naturaleza.

Según MacIntyre, el «nosotros» que se suele utilizar en la literatura de la filosofía moral no será ya nunca más el «nosotros» exclusivo de las personas plenamente autónomas y en posesión de todas sus fuerzas y facultades. Ese «nosotros» del sujeto moral incluirá también a las personas no perfectamente autónomas, porque personas dependientes en algún momento de la vida lo somos todos. Habrá, pues, virtudes relacionadas con la autonomía y también virtudes relacionadas con la dependencia. En la relación de dependencia hay alguien que *da*, que proporciona cuidados, y otro que los *recibe*. Ambos deben desarrollar virtudes propias sin las cuales la vida humana se degradaría. Las virtudes del dar son, por ejemplo, la compasión, la benevolencia y beneficencia, la liberalidad, la justicia y la misericordia. Entre las virtudes del recibir estará la gratitud, la cortesía, la paciencia, y el propio reconocimiento de la dependencia sin ningún asomo de complejo. Algo, como se ve, muy alejado del perfil del *megalopsychos* aristotélico. «Una buena educación en las virtudes —nos recuerda MacIntyre— será la que asigne un lugar adecuado a una serie de virtudes que son la equivalencia necesaria de las virtudes de la independencia: las virtudes del reconocimiento de la dependencia»¹⁰.

Esta constatación debe cambiar nuestros puntos de vista tanto éticos como políticos. Dicho de otro modo, no podemos pensar sólo la discapacidad desde la

perspectiva individualista, sino también desde la perspectiva de la comunidad en la que estamos integrados. Ahora vemos con claridad que el especismo y el anti-especismo, así como todas las consecuencias desagradables de ambos, sobrevienen únicamente por la confusión de categorías biológicas, como la especie, con categorías morales, como la comunidad o la familia, desde la nuclear a la entera familia humana. Trabajando con categorías morales, MacIntyre establece adecuadamente las bases de la igual dignidad de todos los humanos. En palabras del propio MacIntyre: «Antes de que nazca un niño, los padres suelen querer que se ajuste más o menos a un ideal cuyos detalles concretos varían de una cultura a otra [...] Sin embargo, para proporcionar la seguridad y el reconocimiento que el hijo requiere, todo buen padre común ha de entregarse al cuidado de su hijo igualmente si este resulta ser feo, enfermizo o retrasado. Esto atañe tanto a los padres que tienen hijos con un desarrollo normal y que son saludables, inteligentes y guapos, como a quienes tienen hijos con alguna desfiguración o lesión cerebral. Un buen cuidado paterno se define en parte por referencia a la posibilidad de que los hijos sufran la aflicción de una grave discapacidad. Por supuesto, los padres que tienen hijos seriamente discapacitados tienen que ejercer las virtudes correspondientes de manera heroica [...] son el modelo de la buena maternidad o paternidad, ofrecen el ejemplo digno de seguir y la clave para la tarea de todos los padres»¹¹. «Hay

10 Ibid., p. 142.

11 Ibid., pp. 109-10.

individuos —prosigue MacIntyre— cuya discapacidad extrema es de tal naturaleza que sólo pueden ser miembros pasivos de una comunidad [...] Ya he planteado anteriormente que sería importante que los demás pensáramos, respecto a la condición de estos individuos: 'Yo podría haber sido él'. Pero este pensamiento debe traducirse en una clase de consideración especial; el cuidado que se requiere de los demás y el cuidado que los demás requieren de uno exigen una entrega y una consideración que no esté condicionada por las contingencias de una lesión, una enfermedad o cualquier otra aflicción»¹². Se debe insistir, y MacIntyre lo hace, en la naturaleza incondicional del cuidado. «La clase de cuidado necesario para hacer de nosotros lo que hemos llegado a ser, razonadores prácticos independientes, tuvo que ser, para tener eficacia, un cuidado sin condiciones, del ser humano como tal [...] esta es la clase de cuidado que debemos o deberemos a los demás»¹³.

Podemos reconocer con facilidad en el discapacitado a «otro yo» —por usar la expresión que Aristóteles reservaba para definir la amistad—, ya que cualquiera puede ser víctima de una enfermedad o accidente que le suman en la discapacidad, y el envejecimiento es cosa que afecta a todos, de ahí deriva la obligatoriedad de igual consideración hacia todos los seres humanos con independencia de sus capacidades o discapacidades. «Pero a esa consideración —prosigue MacIntyre— debería añadirse el reconocimiento

de que cada miembro de la comunidad puede enseñar algo a los demás, tanto sobre el bien común como sobre el bien de cada uno y que [también los discapacitados] pueden enseñar sobre ello algo que no podría aprenderse de ninguna otra manera [...] incluso cuando uno está discapacitado de tal modo que no puede emprender proyectos valiosos, también merece un cuidado atento»¹⁴.

Estas reflexiones de MacIntyre nos permiten salvaguardar la igualdad entre los miembros de la familia humana, y anular la posibilidad de graduar el valor de los individuos en función de su autonomía. Son los nexos de familiaridad, la pertenencia de modo natural a una cierta comunidad —ya que el hombre es por naturaleza un animal social—, la que confiere a todos y cada uno de nosotros la misma dignidad.

Lo dicho no debe llevar aparejado el desprecio hacia el resto de los vivientes. Al contrario, desde el fortalecimiento de una comunidad humana en la que se reconozcan y respeten los derechos de todos, será más fácil arbitrar medidas de protección para evitar la destrucción, y en su caso el sufrimiento del resto de los seres naturales. Pero, tampoco la aproximación entre los humanos y el resto de los animales puede hacernos olvidar las evidentes diferencias que en algunos aspectos existen. La mesura en el planteamiento lleva a MacIntyre a señalar también estas diferencias. De paso, esto le permite exponer las sutiles conexiones que existen entre autonomía

12 *Ibíd.*, pp. 150-1.

13 *Ibíd.*, pp. 120-1.

14 *Ibíd.*, pp. 159-60.

y dependencia como rasgos imbricados y consustanciales en el ser humano, rasgos que no están presentes de este modo en ningún otro animal. Entiende que, a diferencia de otros animales inteligentes, que poseen razones para actuar de una determinada manera y no de otra, el ser humano es el único que llega a «evaluar esas razones, revisarlas o descartarlas y sustituirlas por otras [...] Las razones para actuar del ser humano se distinguen de las razones de los delfines o los gorilas porque el ser humano es capaz de evaluar sus razones como mejores o peores [...] Sólo disponen de esas capacidades quienes han adquirido un cierto conjunto de virtudes morales e intelectuales [...] Pero la adquisición de esas virtudes, de esas habilidades y del conocimiento de uno mismo se deben, en un sentido fundamental, a otras personas de quienes se ha dependido [...] Durante toda la vida son necesarios los demás para apoyar el razonamiento práctico»¹⁵. Dependemos de los demás para ser autónomos, y al servicio de los más dependientes debemos poner nuestra autonomía.

4. Comentarios conclusivos y nuevas perspectivas

Hemos expuesto la antropología de la dependencia de Alasdair MacIntyre y, como contrapunto, las ideas de Peter Singer. En ambos casos nos hemos encontrado con un reconocimiento explícito de la naturaleza animal del ser humano. Pero ambos llegan a conclusiones muy

diferentes que afectan de modo dispar a la dignidad de las personas dependientes. Apliquemos ahora las ideas que hemos obtenido más directamente al fenómeno del envejecimiento humano.

Hemos concluido, con MacIntyre, que la vulnerabilidad y la dependencia se dan como parte de la naturaleza humana, no como desviación de la misma o de su ideal. En consecuencia, en todas las edades el ser humano es plenamente tal, no sólo en la madurez de la vida. La niñez (desde la fase embrionaria) y la vejez son plenamente humanas.

Según la teoría tradicional de las edades del hombre, el ser humano pasa a lo largo de su vida por tres grandes etapas: la primera edad, que en lo biológico viene a ser la edad pre-reproductiva, en lo familiar el momento en que nuestro *rol* es prioritariamente el de hijos y en lo social el de receptores de educación y preparación laboral; la segunda edad, o edad reproductiva en la que el *rol* familiar prioritario es el de padres y en lo social el de trabajadores activos; y la tercera edad, edad post-reproductiva en la que las personas asumen los papeles de abuelos y jubilados. A estas tres, niñez, madurez y vejez, se ha añadido últimamente una cuarta edad, la vejez extrema. Es difícil darle al término «cuarta edad» un sentido biológico y social distinto del de la vejez. Se podría identificar con la edad en la que uno pertenece ya a la generación de los bisabuelos.

Aplicando a este esquema la idea de que lo propiamente humano es la autonomía, tendríamos que la niñez es una fase de humanidad incompleta, un tránsito necesario y un medio para alcanzar, como

15 *Ibíd.*, pp. 110-5.

fin, la plenitud de lo humano a la altura de la madurez. La segunda edad, o madurez, sería el fin al que van encaminadas la crianza y la educación de los niños. Y, por último, la vejez sería un mero subproducto de lo humano, una secuela o prolongación de la vida por mera inercia, una época en que la pérdida paulatina de autonomía conlleva la pérdida paulatina de la propia condición humana. Vendría a reforzar esta idea una cierta interpretación de la evolución por selección natural. Según la misma, la selección sólo garantiza el buen funcionamiento del organismo hasta la edad reproductiva, más allá de la misma, la supervivencia del individuo nada aporta a la supervivencia de sus genes, que ya se habría conseguido a través de la reproducción. Por lo tanto, según este enfoque, la tercera edad sería un mero subproducto de la evolución debido a la inercia del orden conseguido en la madurez por el organismo, orden que poco a poco se va desmoronando por la tendencia entrópica básica.

De lo que hemos visto se sigue que esta teoría es errónea en varios sentidos. Para empezar, la vida humana ha de ser considerada como un todo, como cabal y completamente humana en todos los momentos de la misma, tanto en los de mayor autonomía como en los de mayor dependencia, desde el inicio hasta la muerte. Siempre igualmente digna.

Por otro lado, la relación de fines a medios es bastante más compleja de lo que la teoría recién expuesta insinúa. No todo está orientado simplemente hacia el momento de máxima autonomía del sujeto. Por una parte, es obvio que el crecimiento

en autonomía debe ser considerado como un fin legítimo y apropiado para cualquier individuo humano. En última instancia, cuanto más autónomos lleguemos a ser, mejor, y cuanto más logremos retrasar la llegada de la dependencia, mejor. Dicho de otro modo, cada uno de nosotros debe buscar para sí, como un fin, la potenciación y conservación de su autonomía. En modo alguno debemos tratar de hacernos dependientes ni de refugiarnos voluntariamente en el cuidado que nos prodigan los demás, sino todo lo contrario. Pero dicha autonomía cobra su auténtico valor y sentido cuando sabemos a qué debe orientarse, a quién debe servir. De modo que la autonomía, que es un fin que debe ser buscado, resulta al mismo tiempo un medio para un fin posterior, a saber, el cuidado incondicional de las personas dependientes. Así, la relación entre las edades del hombre se transforma: queremos alcanzar la autonomía para aliviar cuanto antes las cargas que sufren nuestros congéneres y para poner cuanto antes nuestras fuerzas al servicio del cuidado de nuestros niños, de los enfermos y de los ancianos. Ellos son el fin último y genuino de la actividad del ser humano maduro. Cuando estoy junto al lecho de un hijo enfermo o de un padre moribundo, sé, con la máxima certeza que puede alcanzar el conocimiento humano, que estoy donde debo (y no sólo *porque debo*), que mi independencia y autonomía han cobrado sentido por fin¹⁶.

En tercer lugar, la teoría estándar de las edades del hombre es también errónea des-

16 A veces ese cuidado resulta ser cuidado de uno mismo: mi uso actual de la autonomía cuida del viejo que yo mismo podría llegar a ser.

de el punto de vista biológico. La selección natural favorece la longevidad, más allá de la edad reproductiva, en las especies en las que se da transmisión de información por vía cultural, y no sólo genética. Es cierto que en muchas especies de plantas y de animales sencillos, cuyo comportamiento está completamente inscrito en los genes, el momento de la reproducción deja paso inmediatamente al de la muerte. Al fin y al cabo ya han legado a su descendencia cuanto podían dejarles en herencia, sus genes. Mas no es así en las especies en las que los padres prodigan cuidados a los hijos. El hecho de que los cuidados paternos favorezcan la supervivencia de los descendientes, hace que la evolución favorezca a su vez la prolongación de la vida de los padres, al menos hasta que hayan concluido con las tareas de cuidado de su prole. El cuidado de los demás tiene como efecto evolutivo la prolongación del tiempo de vida más allá del momento mismo de la reproducción¹⁷. Aun más, en las especies con un mayor componente de transmisión cultural, como es la humana, la prolongación de la vida por efecto de la selección natural llega a la tercera edad. Es lógico que así sea, pues la sabiduría y la experiencia acumulada por los mayores, así como el aporte que hacen al cuidado de los nietos, favorece obviamente la supervivencia de aquellos que portan sus mismos genes. Dicho de otro modo, es el hecho de

que nos dispensamos cuidados mutuos y de que aprendemos incluso de los más dependientes lo que hace que la evolución favorezca la longevidad. La vejez no es, ni siquiera desde el punto de vista biológico evolutivo, un subproducto, sino una fase de la vida humana indispensable para su pleno florecimiento.

Permítaseme, por último, dejar abierta una sugerencia que conecta este tema con planteamientos más generales de bioética. Al considerar al ser humano en todas sus dimensiones, en terminología de MacIntyre, como animal racional y dependiente, o en una formulación más clásica, como animal racional y social, estamos dando base antropológica a los principios clásicos de la bioética. Así, el principio de autonomía está obviamente relacionado con la condición de ser racional. Los principios de no maleficencia y beneficencia están conectados con la vulnerabilidad del ser humano debida a su condición biológica de animal. Y el principio de justicia nos remite a las relaciones sociales de dependencia mutua. Existen líneas de pensamiento en bioética que ponen el principio de autonomía claramente por encima del resto. Este movimiento simplifica las decisiones comprometidas, pero sólo a costa de aceptar, en el fondo, una concepción parcial del ser humano. Cabría recordar que la naturaleza humana incluye también como propias las notas de vulnerabilidad y dependencia, lo cual debería llevar a una consideración más equilibrada e integradora de todos los principios de la bioética.

17 «Honra a tu padre y a tu madre: así se prolongarán tus días en la tierra, que el Señor, tu Dios, te va a dar» (Éxodo, 20, 12). Esta es la versión del cuarto mandamiento que aparece en el Éxodo, y que cita Benedicto XVI en su libro *Jesús de Nazaret* (Esfera de los Libros, Madrid, 2007, p. 144).

