

EL SENTIDO COMÚN DE LA BIOÉTICA

Alfredo Marcos

1. Introducción

Del lenguaje universal al sentido común

En la bioética confluyen distintas disciplinas de carácter tecnocientífico, jurídico y humanístico, así como muy diversas tradiciones culturales. Con frecuencia se plantea como problema si es posible la comunicación a través de tanta diversidad. Pero, la pregunta por un lenguaje común para la bioética se transforma necesariamente en la pregunta por un posible *sentido común* de la bioética. El lenguaje está compuesto por signos y también por el sentido de los mismos. Lo que importa en bioética, más que los signos, es su sentido.

Planteamiento del problema

En realidad, nuestro problema filosófico consiste, pues, en averiguar si la bioética puede tener un sentido común para científicos, humanistas, sanitarios, tecnólogos, juristas, legisladores, políticos, comunicadores..., o sea, para todos aquellos que directamente intervienen en el diálogo bioético, y, más allá, para todos los miembros de la familia humana. Nos preguntamos también si la bioética se puede basar en el sentido común de las personas. E investigamos, asimismo, si la bioética puede favorecer el sentido común en la actividad científica, en las aplicaciones tecnológicas, en la asistencia sanitaria y en la legislación sobre la vida. ¿Puede constituir la bioética una plaza pública en la que se sientan a gusto y puedan comunicarse humanistas, juristas y tecnocientíficos? ¿Puede, al mismo tiempo, la bioética dialogar en el ágora de la familia humana y aportar allí una voz de sensatez? ¿Puede la bioética ayudarnos a encontrar o edificar un sentido vital en una época amenazada por el nihilismo?, ¿podría incluso ese sentido de la vida resultar común a los miembros de la familia humana?

Sentido común y naturaleza humana

La posibilidad de que la bioética adquiera y aporte un sentido común, depende precisamente de nuestra concepción del ser humano. Es así porque el ser humano es el sujeto

activo que estudia bioética, es quien la aplica, y casi siempre resulta ser también el sujeto paciente sobre el que dichas aplicaciones recaen. ¿Qué o quién es el ser humano? En la respuesta a esta pregunta nos jugamos mucho, y entre otras cosas el futuro de la bioética. Pues bien, el debate filosófico sobre la naturaleza humana ha cobrado un gran dinamismo en los últimos tiempos.

Si el sentido común en la bioética depende críticamente de la existencia de una naturaleza humana común, entonces tendremos que valorar las consecuencias de aquellas filosofías que niegan la naturaleza humana. Su efecto más probable será la fragmentación de la bioética, la incomunicación y el relativismo. Pudiera parecer paradójico, pero las filosofías que reducen el ser humano a pura naturaleza tienen los mismos efectos. Tanto la negación, como la naturalización radical de la naturaleza humana dificultan enormemente –si es que no impiden– el desarrollo de una bioética común y comunicable.

En contraposición, una concepción sensata de la naturaleza humana, como un todo integrado por dimensiones biológicas, sociales y espirituales, es la mejor base para desarrollar la bioética, como trataré de argumentar.

El hombre sin atributos

Entre las teorías de la naturaleza humana, destaca la idea de que el ser humano simplemente carece de naturaleza propia, que es pura libertad. Se suele citar como precedente en esta línea un texto del pensador renacentista Pico della Mirandola. En el mismo, Dios le habla a Adán con estas palabras: “No te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de otros seres está constreñida por las leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado”¹.

Se trata, sin duda, de una ingenua exageración, propia de un humanismo recién estrenado. El ser humano posee libertad y arbitrio, pero no está exento de condicionamientos de diverso tipo, entre los que cuentan aquellos que derivan de su propia naturaleza. Sin embargo, otros autores posteriores, desde las más diversas corrientes filosóficas, ilustración,

¹ Pico della Mirandola. *Discurso sobre la dignidad del hombre*, UNAM, México, 2004, p. 14 (traducción de A. Ruiz Díaz).

idealismo, marxismo, conductismo, historicismo y, muy especialmente, desde el existencialismo y el nihilismo, han insistido sobre esta idea del ser humano como ajeno a cualquier naturaleza dada. Hoy día, esta perspectiva está presente en el post-humanismo de raíz nietzscheana defendido por autores como el alemán Peter Sloterdijk.

Es fácil entender que la bioética no puede encomendarse a la simple negación de la naturaleza humana. Sin esta no tendríamos un lenguaje común, sino una torre de Babel. Sin naturaleza humana no habría nada en común entre el ser humano y la propia naturaleza, ni entre los humanos mismos, apresado cada cual en su incondicionada libertad y en su voluntad de poder. Por supuesto, no habría tampoco genuina comunidad, ni auténtica comunicación. Este “hombre sin lugar, aspecto ni prerrogativa” tendría que dedicar toda su vida a decidir qué ha de hacer con la misma, desde cero, en un vacío de valores. Le sucedería como a Ulrich, el protagonista de la famosa novela de Robert Musil (1880-1942, Austria) *El hombre sin atributos*²; y como él acabaría viviendo en un mundo que con toda propiedad podría denominarse Kakania, por lo feo y lo caótico.

Si no hubiera naturaleza humana, cada cual se vería obligado a edificar *sin guía alguna* el sentido de su vida, que solo por un milagro podría resultar común con el del prójimo.

Somos libres, sí, pero no de modo total e incondicionado. Y si careciésemos por completo de condicionamientos, ni siquiera podríamos ejercer nuestra libertad, pues muchas veces lo que condiciona y limita nuestra acción es al mismo tiempo lo que la posibilita. Kant lo dijo en atinada metáfora: la paloma que nota la resistencia del aire piensa que volaría mejor sin él, pero el caso es que sin esa resistencia, que condiciona y limita el vuelo, ni siquiera podría volar³. Busquemos, pues, en otro sitio una idea del ser humano más saludable para la bioética.

Material de derribo

En el otro extremo -o más bien habría que decir en el otro exceso- encontramos las posiciones naturalistas radicales, hoy en día muy en boga. Según estas, el ser humano es eso,

² Musil, R. *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona, 2004 (*Der Mann ohne Eigenschaften*, traducción de J. M. Sáenz).

³ Cf. Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1978, pp. 46-47 (traducción de P. Ribas, *Kvr*, Introducción, B9).

naturaleza y solo naturaleza. La pregunta por el hombre tendría, así, una sencilla respuesta: cada uno de nosotros es un individuo de la especie *Homo sapiens*, un primate, en suma⁴.

El naturalismo radical al uso se edifica sobre el solar del viejo materialismo, cuyas bases fueron fallando a medida que avanzaba nuestro conocimiento de la materia gracias al desarrollo de la física contemporánea. Se puede entender perfectamente que algunos prefieran cambiar la terminología y presentarse como naturalistas en vez de como materialistas. La irrupción en física de las ideas de campo y de onda, la conexión entre materia y energía descubierta por Einstein, la indeterminación cuántica formulada por Heisenberg, el descubrimiento de la estructura del átomo, compuesto por una infinidad de entidades en sucesivos niveles subatómicos y la cosmología del Big Bang, han minado los cimientos del viejo materialismo.

Los materialistas clásicos soñaban con un mundo completamente explicable en términos de partículas corpusculares simples que se mueven eternamente de modo determinista en el espacio vacío. Pero las partículas resultaron ser muy complejas, mezcla de corpúsculo y onda, con momento y movimiento indeterminados, el espacio resultó mucho más retorcido de lo esperado y el tiempo finito de cabo a rabo. Añadamos a esto el impresionante desarrollo actual de la biología, que ha hecho simplemente inviable cualquier intento de reducción masiva de esta ciencia a la física. En consecuencia, el materialismo actual, bajo la denominación de naturalismo, se ha visto obligado a buscar apoyo más arriba, en la propia biología. En especial dos territorios de investigación están siendo utilizados como base legitimadora por el vigente naturalismo: el darwinismo, en sus múltiples variantes, y las neurociencias.

En sintonía con estas apreciaciones podemos leer el siguiente texto de la filósofa británica Mary Midgley: “Este libro –dice en *Science and Poetry*– trata sobre la identidad personal, sobre quiénes y qué somos. Trata sobre la unidad de nuestras vidas. Intenta sugerir cómo podemos resistir las modas académicas que actualmente nos fragmentan”. Midgley argumenta “contra la manera de pensar que extiende deliberadamente los métodos impersonales, reductivos y atomistas [...] Esta extensión deliberada da la impresión de que algo llamado *ciencia* nos está prohibiendo ser humanos. Pero la ciencia no hace tal cosa. Las

⁴ Una clara exposición de esta teoría puede verse en Mosterín, J. *La naturaleza humana*, Espasa, Barcelona, 2006.

ciencias a las que actualmente se invoca para este proyecto son principalmente la neurología y el estudio de la evolución”⁵.

Me apresuro a decir que, salvo interpretación forzada, ninguno de estos dos campos de investigación ofrece tal auxilio a las tesis del naturalismo radical. Y, sin embargo, el naturalismo es la posición dominante en la academia, hasta el punto de que muy pocos intelectuales osan discrepar. Y los pocos que lo hacen, enfrentándose a menudo a críticas *ad hominem* y a juicios de intención, saben que ponen en riesgo su fama y carrera. Pero quizá no hagan falta muchas voces para romper el actual consenso. Recordemos el famoso cuento del traje nuevo del emperador. Bastó una sola voz ingenua para que todos reconociesen lo que tenían delante de las narices, que el emperador iba desnudo.

Roger Penrose, en 1989, aplicaba el cuento al estado de la filosofía de la mente. En ese tiempo, la moda académica consistía en pensar la mente humana como un computador. Penrose escribió entonces su famoso libro *La nueva mente del emperador*⁶, en el que daba la voz de alerta: no, la mente humana no es algorítmica, no es un computador, no puede ser modelada como una máquina de Turing. A esta moda computacional ha venido a sumarse ahora la moda naturalista, que quiere hacer de nosotros simples primates. Insisto en el hecho de que son modas académicas. Fuera de la academia, cualquier persona sensata, y cualquier académico en horas libres, sabe la enorme y evidente diferencia que hay entre un ser humano y un robot, entre un ser humano y cualquier otro animal. Es decir, el naturalismo es actualmente hegemónico en medios intelectuales, y esto no le conviene a la bioética, como argumentaré ahora mismo. Pero la situación no es desesperada, pues ya están apareciendo algunas voces discrepantes. Y sabemos que con unas pocas voces basta cuando se trata de proclamar lo evidente. Lo evidente, en este caso, es que el edificio del naturalismo radical, asentado sobre las ruinas del viejo materialismo, también amenaza ruina.

Naturalismo y bioética, o los juegos del hambre

Hemos descartado la negación de la naturaleza humana como base para una bioética común, ya que conduciría a la fragmentación y al relativismo. Curiosamente, la posición que en principio parece contraria, el naturalismo más radical, produce los mismos efectos. De

⁵ Midgley, M., *Science and Poetry*, Routledge, Londres, 2002, pp. 1-2.

⁶ Pensore, R. *La nueva mente del emperador*, Mondadori, Madrid, 1991 (Penrose, R. *The Emperor's New Mind*, OUP, Oxford, 1989; traducción de J. García Sanz).

hecho, hay más afinidades entre las dos tesis aparentemente opuestas de las que se podría sospechar.

La coincidencia de la naturalización y de la negación se aprecia ya en Nietzsche, uno de los autores que más influyen tanto en los negadores de la naturaleza humana, como en los partidarios de su plena naturalización. Esta conexión produce también una agenda similar: trans-humanista, al estilo oxoniense, o post-humanista, al estilo continental. Desde ambas partes –negadores y naturalizadores de la naturaleza humana- se propone una profunda modificación y artificialización del ser humano. En última instancia, 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. La intervención tecnológica profunda sobre el ser humano está indicada en ambos casos⁷.

Según Nietzsche, “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre el abismo”⁸. Desde estas bases filosóficas se predica el asalto tecnológico al ser humano⁹. En la misma línea, Sloterdijk caracteriza al ser humano como una extraña criatura, cargada de enfermedades genéticas y de limitaciones que una “política de especie” podría superar gracias a la bioingeniería y a la inteligencia artificial. En su libro *Normas para el parque humano* da por muerto el humanismo y propone una “nueva estructura de cultivo”, post-humanista, desarrollada a través de las recientes antropotecnias.

En autores como Nietzsche y Sloterdijk se da una oscilación típica entre los dos polos, naturalista y nihilista. Comienzan afirmando enfáticamente la animalidad humana. Sloterdijk, cuando se refiere al ser humano, habla sin ambages de “cría”, “doma” o “parque”. Digamos que, para ellos, el ser humano es un animal y solo un animal, sin más naturaleza que esa, pero un animal insatisfecho, que cuando intenta saltar fuera de su animalidad se queda sin naturaleza, y ha de moverse a partir de ahí sin más guía ni rumbo que su propia voluntad de poder.

Todo ello, obviamente, pone en un brete a la bioética y a sus consabidos principios. El principio de autonomía queda en entredicho, tal y como ha argumentado Habermas¹⁰. Según

⁷ Cf. Marcos, A. “Filosofía de la naturaleza humana”. *Eikasia. Revista de Filosofía*. VI, 35 (noviembre 2010). <http://www.revistadefilosofia.com>

⁸ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2004, p. 4. (*Also sprach Zarathustra*, 1883-1885, traducción de A. Sánchez).

⁹ El filósofo ruso Vladimir Soloviev (1853-1900), cuando polemiza con Nietzsche, señala que es posible la superación humana y legítima tal aspiración, pero en un sentido muy distinto al nietzscheano, como asemejación a lo divino. Aquí sí hay un modelo y guía, un sentido, no una total indeterminación. Cf. Fernández, M. *Vladimir Soloviev y la filosofía del Siglo de Plata*, Tesis Doctoral, Universidad de Valladolid, 2013, pp. 256-266.

¹⁰ Cf. Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós,

este, la producción de humanos mediante algún tipo de política de especie, hasta el punto de elegir sus genes, comprometería definitivamente la autonomía de los seres producidos y elegidos según las preferencias de otros, atentaría contra la dignidad de los futuros seres humanos (¡o no tan humanos!).

En cuanto a los principios de beneficencia y no maleficencia, digamos que es más que dudoso que se puedan aceptar experimentos inciertos sobre seres humanos, antropotecnias, sin ninguna ganancia clínica. El principio de justicia también quedaría comprometido, aunque solo sea en la medida en que los recursos disponibles para la presunta mejora humana compitiesen con los que se dedican a las acciones propiamente terapéuticas. En general, el propio cuerpo humano queda degradado en tanto que es tomado como mera herramienta mejorable al servicio de fines externos. Por añadidura, se corre el peligro de que los criterios de valoración riesgo-beneficio no se refieran ya a cada ser humano como tal, sino a sus rendimientos en campos como el económico, el militar, el deportivo o el artístico¹¹.

Y respecto del problema que aquí nos convoca, presentan la misma incapacidad: no hay forma de dar un sentido común a la bioética ni desde la negación de la naturaleza humana, ni desde su radical naturalización. Parece que no es posible desarrollar un lenguaje común para la bioética desde ninguna de estas dos posiciones. La naturalización radical conduce probablemente al mismo destino de fragmentación y relativismo. ¿Por qué? Se puede responder de modo compendiado y poético mediante los versos de Fernando Pessoa¹²:

Porque sei que compreendo a Natureza por fora;
E não a compreendo por dentro
Porque a Natureza não tem dentro
[...]
Vi que não há Natureza,
Que Natureza não existe,
Que há montes, vales, planícies,
Que há árvores, flores, ervas,
Que há rios e pedras,
Mas que não há um todo a que isso pertença,
Que um conjunto real e verdadeiro
É uma doença das nossas idéias.
A Natureza é partes sem um todo.

Barcelona, 2002 (Habermas, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, 2001; traducción de R. S. Carbó).

¹¹ Cf. Bertolaso, M. “ ‘Super-naturali’ come vampiri: L’Enhancement in medicina”, en Cullen, C. (ed.), *La medicina dei nuovi vampiri*, Academia Universa Press, Milán.

¹² Alberto Caeiro, heterónimo de Fernando Pessoa, *O Guardador de Rebanhos*, www.cfih.ufsc.br/~magno/guardador.htm. Sobre la ausencia de interioridad en la naturaleza no viva, puede leerse también el poema de Wislawa Szymborska, “Conversación con una piedra”, en Szymborska, W. *Paisaje con grano de arena*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.

Solo desde fuera, desde la mirada unificadora de la conciencia, surge la naturaleza como un todo, como un cosmos. Si el ser humano fuese solo y plenamente naturaleza, ni siquiera naturaleza habría, sino tan solo fragmentos, ni siquiera “árboles, flores, hierbas”.

El enfoque naturalista radical lleva en sí el germen de su propia destrucción¹³, y a la larga amenaza a la propia ciencia natural, que no deja de ser una actividad y un producto de la razón humana. Dicho de otro modo, si el ser humano fuese solo naturaleza, entonces sus facultades, de las que dependen la ciencia y la bioética, serían estrictamente recursos para la supervivencia, una modulación estilizada de los dientes y de las garras que otros animales exhiben. Si fuese así, no podríamos confiar en que nos acercasen un palmo a la verdad, al bien o a la belleza; tan solo podríamos esperar que cumpliesen su función biológica de mantenernos un minuto en la existencia, el tiempo suficiente para legar nuestros genes a la próxima generación de humanos.

Esta es la interpretación nihilista de Darwin. No es la única posible, no es ni siquiera la mejor interpretación del darwinismo, pero sí es una de las más populares en el medio académico. Y esta interpretación, que naturaliza por completo al ser humano, conduce también al relativismo y a la fragmentación. Más allá del bien y del mal, donde la verdad y el bien son meras máscaras de la voluntad de poder, no se puede encontrar un terreno compartido sobre el que asentar el lenguaje común que deseamos para la bioética, sino más bien un caótico piélago de opiniones inaptas para la mutua comunicación (Vladimir Soloviev (1853-1900): “Más allá del bien y del mal... está el mal”).

El trayecto parece inexorable: la naturalización radical del ser humano implica la naturalización radical de sus facultades cognoscitivas, estéticas y morales, lo cual implica a su vez una desconexión de la ciencia respecto de la verdad, de la moral respecto del bien y del arte respecto de la belleza. Sin estas conexiones, la fragmentación y el relativismo son probablemente inevitables. Ciencia, moral y arte dejarían de ser, así, caminos de búsqueda de un sentido común y se convertirían en simples juegos del hambre¹⁴.

Darwinitis y neuromanía

¹³ Cf. Plantinga, A. “Against Naturalism”, en Plantinga, A. y Tooley, M. *Knowledge of God*, Blackwell, Oxford, 2008; Castro, S. *Lógica de la creencia*, San Esteban, Salamanca, 2012.

¹⁴ Me refiero aquí al *best seller* internacional de Suzanne Collin, *The Hunger Games*, Scholastic, Pittsburgh, 2008, que narra una guerra entre humanos por la mera supervivencia.

A estas alturas, debería estar claro por qué el naturalismo radical no le conviene a la bioética. Pasemos, pues, a la segunda de las cuestiones que habíamos planteado: ¿qué nos induce a pensar que el naturalismo al uso, como su predecesor, el viejo materialismo, acabará también convertido en material de derribo? El hecho de que ya hay unas pocas voces denunciando las más que evidentes grietas del edificio naturalista es un indicio importante. Recordemos: para señalar lo evidente solo hace falta una mano, para ocultarlo, muchas.

[Entre estas voces: Mary Midgley]

Según el filósofo Nicholas Rescher, “exagerar las aspiraciones de la ciencia hasta el punto de sostener que tiene ‘todas las respuestas’ sobre la condición del hombre, el sentido de la vida o los asuntos de política social, es dar un paso peligroso [...] Esta visión hinchada de las capacidades invita al escepticismo y a la hostilidad como secuela de la frustración de las expectativas, que es su consecuencia inevitable”¹⁵, pues “el hombre –continúa Rescher– es miembro no solo del orden *natural* de las cosas, sino del específicamente *humano*”¹⁶. La afirmación de Rescher es sencilla y bastante evidente: el ser humano es miembro del orden natural, sí, pero también del específicamente humano; no es, pues, reducible a pura naturaleza.

En la misma línea de reconocimiento de los límites del naturalismo, podemos citar un reciente y polémico libro del filósofo norteamericano [nacido en Belgrado, 1937] Thomas Nagel. El subtítulo del mismo ya es significativo: “Por qué la concepción materialista neo-darwinista de la naturaleza es casi con seguridad falsa”. Según Nagel, “la actual ortodoxia [naturalista] sobre el orden cósmico es el producto de supuestos carentes de apoyo y que van en contra del sentido común”¹⁷. Pero, “al fin y al cabo, todo lo que creemos, incluso las teorías cosmológicas de mayor alcance, ha de basarse, en última instancia, sobre el sentido común y sobre lo que es sencillamente innegable”¹⁸.

La razón por la cual la doctrina “oficial” sobre el cosmos es errónea tiene que ver principalmente con la presencia en el mismo de la autoconciencia humana: “Los sujetos conscientes y su vida mental son componentes inevitables de la realidad, no descriptibles por las ciencias físicas”¹⁹. “Si el reduccionismo psico-físico es excluido –concluye Nagel–,

¹⁵ Rescher, N. *Los límites de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 243. (Rescher, N. *The Limits of Science*, University of California Press, Berkeley, 1984).

¹⁶ Rescher, *op. cit.* 245 (cursiva en el original).

¹⁷ Nagel, Th. *Mind and Cosmos*, OUP, Oxford, 2012, p. 5.

¹⁸ Nagel, *op. cit.* 29.

¹⁹ Nagel, *op. cit.* 41.

entonces toda nuestra comprensión naturalista del universo queda infectada, no solo nuestra comprensión de la conciencia”²⁰.

A estas voces de Rescher y Nagel, contrarias a una intelección materialista de la naturaleza humana, se añade la del médico británico Raymond Tallis, con un ensayo titulado *Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*²¹. Según él, algunos naturalistas han dislocado e inflamado el darwinismo, que en principio era una respetable teoría biológica, hasta convertirlo en una especie de enfermedad intelectual, la *darwinitis*. Y, a partir de las neurociencias, han desarrollado una auténtica *neuromanía*.

Tallis muestra con argumentos, en mi opinión, convincentes, que no hay razones científicas que justifiquen la concepción naturalista del ser humano. El naturalismo no viene exigido por la biología evolucionista ni por las neurociencias. Solo desde una interpretación abusiva de las mismas se puede predicar tal cosa. Es muy importante que investiguemos sobre nuestros genes y neuronas, pero no todo lo humano es reducible a genes y neuronas. El Proyecto Genoma Humano nos ha aportado información valiosísima, pero no ha descifrado la naturaleza humana (Francis S. Collins: *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe*, Planeta, Barcelona, 2011). Otro tanto sucederá con los actuales proyectos internacionales de investigación sobre el cerebro y las conexiones neuronales. Quien espere de ellos la clave de lo humano se verá decepcionado, del mismo modo que se vieron decepcionados quienes la esperaban del PGH. El ser humano no cae enteramente dentro de la naturaleza²², tenemos características que “nos separan del resto del mundo natural”²³. Es decir, los otros animales tienen comportamientos que pueden ser razonables, pero solo un humano puede hacer explícitas ante sí mismo las razones de sus decisiones, puede entonces evaluarlas, revisarlas y modular en consecuencia sus comportamientos. Puede, además, presentar estas razones ante los demás, y juntos examinarlas en colaboración. Todo ello, claro está, es esencial para el desarrollo de la bioética.

Alguien podría objetar que la crítica al naturalismo va de la mano de la creencia en alguna entidad sobrenatural, en cuyo caso estaríamos abocados, no a una bioética común, sino a dos bioéticas como mínimo, una para naturalistas y otra para teístas. Si las cosas fuesen así, quedaría bloqueada la posibilidad de un lenguaje universal para la bioética. Por fortuna no son

²⁰ Nagel, *op. cit.* 43.

²¹ Tallis, R. *Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*, Acumen, Durham, UK, 2011.

²² “Humans are not part of nature: or not entirely”, Tallis, *op. cit.* 212.

²³ Tallis, *op. cit.* 213.

así. De hecho, tanto Nagel, como Tallis se declaran abierta y reiteradamente ateos. Para ellos, la crítica al naturalismo radical no es cuestión de teología, sino de sentido común.

En palabras de Tallis: “En la defensa de las humanidades, el arte, el derecho, la ética, la economía, la política e incluso las creencias religiosas frente al reduccionismo neuro-evolucionista, los humanistas ateos y los teístas tienen una causa común, y en el naturalismo reduccionista y científicista un común adversario”²⁴.

Y, en efecto, también desde posiciones teístas le llegan las críticas al naturalismo. “Es cuestión de vida o muerte –afirma el físico y filósofo español Francisco Soler– el mostrar la distinción entre los resultados científicos y la lectura materialista de los mismos. Porque realmente son distintos”²⁵. La desconexión entre ciencias naturales y naturalismo es urgente y beneficiosa para todos.

En esta misma línea, podemos citar también la opinión de la filósofa española, Adela Cortina. En su libro *Neuroética y neuropolítica*, argumenta largamente en el sentido de que “no hay ética universal fundamentada en el cerebro”²⁶. Es decir, las neurociencias hacen importantísimas aportaciones al conocimiento del ser humano, pero existen aspectos de la vida humana, tales como la moral, que no encuentran explicación exclusiva ni fundamento último en el funcionamiento de nuestro cerebro. Algo análogo afirma Soler respecto de las teorías biológicas darwinistas, que no exigen, en absoluto, una interpretación naturalista, ni tienen por qué desembocar necesariamente en el nihilismo, sino que son perfectamente compatibles con interpretaciones no materialistas, e incluso teístas, tanto del cosmos como de la naturaleza humana.

Conclusiones: Bioética y comunidad de sentido

Uno de los principales servicios que la filosofía puede prestar a la bioética es el desarrollo y defensa de una concepción sensata del ser humano. No nos sirve, como hemos visto, la mera negación de la naturaleza humana, tampoco su radical naturalización. Ambas nos condenan al relativismo, a la fragmentación de lenguajes y sentidos, y dejan al ser humano al albur de cualquier antropotecnia sin criterio. Además, no existen argumentos definitivos, ni científicos ni filosóficos, a favor de dichas concepciones del ser humano.

²⁴ Tallis, *op. cit.* 336.

²⁵ Soler, *op. cit.* 317.

²⁶ Cortina, A. *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011, capítulo 3.

En cambio, desde la experiencia cotidiana y el sentido común podemos obtener valiosas indicaciones sobre la naturaleza humana. Todos somos conscientes de nuestra naturaleza *física y biológica*, cargamos con nuestro peso, notamos la sed y el hambre. Del mismo modo nos percatamos de nuestros numerosos vínculos *sociales*, de los cuales dependemos a lo largo de toda la vida. A un tiempo, estamos abiertos a una esfera *espiritual*, pues tenemos una innegable conciencia de lo que nos rodea y de nosotros mismos, sabemos que podemos deliberar racionalmente y actuar libremente, que decidimos a diario nuestras acciones y a largo plazo el itinerario de nuestras vidas. Nos consta, en contrapartida, que todo ello está sometido a ciertos límites, condiciones e indicaciones, que nuestra libertad no es absoluta: conocemos por experiencia la fuerza y la flaqueza de nuestra voluntad. Sabemos que nuestro lenguaje sirve para la comunicación entre personas, comunicación siempre sometida a interpretación y posible error, pero comunicación al fin. Nos asomamos cada instante a un mundo coloreado por valores de todo tipo, elogiamos la bondad, admiramos la belleza, buscamos la verdad. Nadie puede convencernos de que no somos así, cuando tenemos de nuestra parte la cotidiana experiencia.

Por añadidura, no hace falta ir mucho más allá del sentido común para darse cuenta de que, en condiciones normales, estas tres dimensiones de mi realidad humana no funcionan por separado, no constituyen sustancias mutuamente ajenas, no están enlazadas por mero accidente. Son dimensiones de una sola entidad, que conforman una sola y única sustancia, la persona que yo soy.

El sentido común y la experiencia cotidiana nos invitan a pensar en una imagen del ser humano en la que se reconozca la unidad de la persona, así como sus aspectos biofísicos, sociales y espirituales. Nos sugieren una antropología que no escinda, sino que integre la realidad multidimensional que somos. Una elaboración filosófica de esta experiencia humana común podemos encontrarla en la tradición aristotélica, para la cual el hombre es un animal, social y racional (*zoon politikon logon*), y todo ello unido e integrado.

Todo lo cual puede proyectarse de modo inmediato sobre la bioética. Por ser animales somos vulnerables, sometidos a entropía, enfermedad, cansancio, envejecimiento y muerte. De ahí deriva la importancia de los principios bioéticos de no maleficencia y beneficencia. Lo social, de donde nace el principio de justicia, nos hace mutuamente dependientes²⁷. Y

²⁷ Cf. MacIntyre, A. *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001 (MacIntyre, A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, 1999; traducción de B. Martínez); Marcos, A. "Antropología de la dependencia", en Alberto Muñoz (ed.), *El cuidado de las personas dependientes ante la crisis del estado de bienestar*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2013, pp. 21-34.

nuestros aspectos espirituales nos invitan a respetar el principio de autonomía y la dignidad de las personas. Encontramos así un fundamento antropológico sensato, desarrollado filosóficamente, y un sentido común para la bioética.

No somos simple materia danzando en campos de fuerza, ni mero vehículo de nuestros genes, no somos sin más organismos vivos de una simiesca especie, ni un gel de neuronas interconectadas, no somos solo cerebros, ni computadores ni robots ni primates indiferenciados. Describir al ser humano en estos términos es conformarse con lo sesgado y lo parcial, es renunciar a una imagen integral del hombre. Elijamos, pues, mejor nuestro lenguaje. Para referirnos al ser humano en sentido intensional, hablemos de *naturaleza humana*, para referirnos al ser humano en sentido extensional hablemos de *familia humana*, y para referirnos a cada ser humano en particular, digamos, sin más, *persona* (lo cual, de paso, esquiva todo posible sesgo machista). Porque cada uno de nosotros es persona y miembro de la común familia humana. He aquí un lenguaje común para la bioética, coherente, por lo demás, con el sentido común y coincidente también con la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana...”.

Referencias

- Bertolaso, M. “ ‘Super-naturali’ come vampiri: L’Enhancement in medicina”, en Cullen, C. (ed.), *La medicina dei nuovi vampiri*, Academia Universa Press, Milán.
- Castro, S. *Lógica de la creencia*, San Esteban, Salamanca, 2012.
- Chesterton, G. K. *Ortodoxia*, Acantilado, Barcelona, 2013 (*Orthodoxy*, The Royal Literary Fund, London, 1908).
- Collin, S. *The Hunger Games*, Scholastic, Pittsburgh, 2008.
- Cortina, A. *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Tecnos, Madrid, 2011.
- Fernández, M. *Vladimir Soloviev y la filosofía del Siglo de Plata*, Tesis Doctoral, Universidad de Valladolid, 2013.
- Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002 (*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, 2001; traducción de R. S. Carbó).
- Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1978 (traducción de P. Ribas).

- MacIntyre, A. *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001 (*Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, 1999; traducción de B. Martínez).
- Marcos A. “Especie biológica y deliberación ética”, *Revista Latinoamericana de Bioética*, 10 (2010) 108-123.
- Marcos, A. “Filosofía de la naturaleza humana”. *Eikasia. Revista de Filosofía*. VI, 35 (noviembre 2010). <http://www.revistadefilosofia.com>.
- Marcos, A. *Postmodern Aristotle*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, UK, 2012.
- Marcos, A. “Antropología de la dependencia”, en Alberto Muñoz (ed.), *El cuidado de las personas dependientes ante la crisis del estado de bienestar*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2013, pp. 21-34.
- Midgley, M., *Science and Poetry*, Routledge, Londres, 2002.
- Mosterín, J. *La naturaleza humana*, Espasa, Barcelona, 2006.
- Musil, R. *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona, 2004 (*Der Mann ohne Eigenschaften*, traducción de J. M. Sáenz).
- Nagel, Th. *Mind and Cosmos*, OUP, Oxford, 2012.
- Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2004. (*Also sprach Zarathustra*, 1883-1885; traducción de A. Sánchez).
- Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990 (*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, 1873; traducción de L. Valdés y T. Orduña).
- Pensore, R. *La nueva mente del emperador*, Mondadori, Madrid, 1991 (*The Emperor's New Mind*, OUP, Oxford, 1989; traducción de J. García Sanz).
- Pessoa, F. *O Guardador de Rebanhos*, www.cfh.ufsc.br/~magno/guardador.htm.
- Pico della Mirandola. *Discurso sobre la dignidad del hombre*, UNAM, México, 2004 (traducción de A. Ruiz Díaz).
- Plantinga, A. “Against Naturalism”, en Plantinga, A. y Tooley, M. *Knowledge of God*, Blackwell, Oxford, 2008.
- Rescher, N. *Los límites de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1994. (*The Limits of Science*, University of California Press, Berkeley, 1984).
- Satel, S. y Lilienfeld, S. O. *Brainwashed: The Seductive Appeal of Mindless Neuroscience*, Basic Books, New York, 2013.
- Sloterdijk, P. *Extrañamiento del mundo*, Pretextos, Valencia 2001 (*Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993; traducción de E. Gil Bera).

- Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2003 (*Regeln für den Menschenpark*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; traducción de T. Rocha).
- Soler, F. *Mitología materialista de la ciencia*, Encuentro, Madrid, 2013.
- Szymborska, W. *Paisaje con grano de arena*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.
- Searle, J. *The rediscovery of the Mind*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1992.
- Tallis, R. *Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*, Acumen, Durham, UK, 2011.