

## INDICE

1.- INTRODUCCION.

2.- OBJETIVOS.

3.- MATERIAL Y MÉTODO.

4.- RESULTADOS.

4.1. Génesis y evolución del concepto naturaleza humana.

4.2. Origen y valor etimológico del término naturaleza.

4.3. Evolución histórica del concepto naturaleza.

4.4. Naturaleza humana en el mundo griego.

4.4.1. Concepto de naturaleza humana en Platón.

4.4.2. Aristóteles y su concepción de la naturaleza humana.

4.5. Naturaleza humana en la filosofía moderna.

4.5.1. La naturaleza humana en el racionalismo.

4.6. Naturaleza humana en la filosofía contemporánea.

4.6.1. Naturaleza humana y marxismo.

4.6.2. Naturaleza humana y nihilismo.

4.6.3. La naturaleza humana en la filosofía existencialista.

4.7. Naturaleza humana: monismo o dualismo. Dialéctica mente-cerebro.

4.7.1. Identidad mente-cerebro: monismo.

4.7.2. Identidad mente-cerebro: emergentismo.

4.7.3. Identidad mente-cerebro: dualismo.

4.8. Naturaleza y cultura.

4.9. Antropología cultural.

4.10. Origen del término y evolución del concepto: definición de cultura.

4.11. Cultura humana y cultura animal.

4.12. Cultura y organización política.

4.13. Adquisición de la cultura: Información y aprendizaje.

4.14. Cultura y naturaleza humana.

- 4.15. Cultura y tradición.
- 4.16. La técnica como explicación.
- 4.17. La cultura y el hecho religioso.
- 4.18. Antropología filosófica: la naturaleza humana.
- 4.19. Cosmovisión antropológica o recuperación de lo humano.
- 4.20. Ruptura de continuidad en el proceso vital: naturaleza humana.
  - 4.20.1. El conocimiento humano.
  - 4.20.2. El lenguaje.
    - 4.20.2.1. El lenguaje simbólico.
    - 4.20.2.2. La historicidad.
    - 4.20.2.3. La sociabilidad.
    - 4.20.2.4. La libertad humana.
- 4.21. La ética y la naturaleza humana.
- 4.22. El hombre como persona.
- 4.23. Hacia una definición de persona.
  - 4.23.1. La sustancialidad y la individualidad.
- 4.24. Dignidad de la persona.
- 4.25. Crítica moderna al concepto tradicional de persona.
- 4.26. Genoma humano.
- 4.27. Antecedentes históricos.
- 4.28. Para una aproximación al genoma.
- 4.29. Implicaciones y aplicaciones del proyecto sobre el genoma.
  - 4.29.1. Implicaciones del genoma en la medicina.
    - 4.29.1.1. Terapia génica.
  - 4.29.2. La genética y el derecho.
  - 4.29.3. Genética y economía.
- 4.30. Genética y diversidad humana.
- 4.31. Genoma y naturaleza humana.
- 4.32. Naturaleza humana y genética.
  - 4.32.1. Genética y cultura.
  - 4.32.2. Ética y genética.
  - 4.32.3. Genética y religión.

- 4.33. Genética y libertad humana.
  - 4.33.1. Postura determinista.
  - 4.33.2. El hombre, un ser libre.
- 4.34. Bioética: origen y evolución.
- 4.35. Antecedentes socio-políticos y culturales.
- 4.36. ¿Qué es la bioética? Definición.
  - 4.36.1. Tendencias actuales de pensamiento en la bioética.
  - 4.36.2. Tendencias más representativas.
  - 4.36.3. Bioética religiosa y/o bioética laica.
- 4.37. Fundamentación tradicional de la bioética: el principialismo.
  - 4.37.1. Desarrollo y contenido de los principios.

## 5. DISCUSIÓN.

- 5.1. Para un nuevo fundamento de la bioética.
- 5.2. Crítica a los fundamentos tradicionales de la bioética.
- 5.3. Filosofía de los términos: Principio y Fundamento.
- 5.4. Para una síntesis del concepto naturaleza humana.
- 5.5. Propuestas para una nueva fundamentación: la naturaleza humana.
  - 5.5.1. Argumento histórico-filosófico.
  - 5.5.2. Argumento biológico.
  - 5.5.3. Argumento ontológico.
- 5.6. Propuesta para redefinir la bioética.

## 6. CONCLUSIONES.

## 7. BIBLIOGRAFÍA.

## 1.- INTRODUCCION.

Cuando nos planteábamos la realización del presente Trabajo de Tesis Doctoral las pretensiones no eran otras que la de efectuar una exposición y llevar a cabo una explicación sobre un nuevo fundamento para la bioética, partiendo de conceptos ajenos a corrientes partidistas, políticas y/o religiosas, sino desde **principios universales** filosóficamente considerados. Esta posición nace del convencimiento de que es la filosofía la que puede ofrecer una fundamentación general, secular y racional de la bioética, so pena de quedar sin contenido.

Muchas veces, en el amplio marco de la filosofía, se han querido imponer determinados principios fundamentándose en la ley natural. Ante esta postura debemos hacer dos tipos de apreciaciones; por un lado, destacar que para que algo sea propio del Derecho natural debe reunir dos requisitos a nuestro juicio, esto es: que sea universal y que se imponga por la evidencia; y por otro lado, afirmar que, en cualquier argumentación, todo punto de partida condiciona el razonamiento posterior.

Nuestro único interés, además de perseguir principios universales, es tratar de conseguir un discurso puramente racional y objetivo hasta donde sea posible, pues todos somos conocedores de que la objetividad químicamente pura es imposible; aunque también tenemos la certeza que la presentación, argumentación y el lenguaje utilizado terminan dejando escapar ciertas preferencias y simpatías, y no solamente en nuestro caso, pues también. Descartes, padre del racionalismo, y posteriormente del método cartesiano, exigía ideas claras y precisas, y contando con esta complejidad en muchos casos, hemos querido huir de las simplificaciones ilícitas y carentes de rigor.

En la actualidad los cambios se suceden a una velocidad inaudita y de forma imparabable, que hace que en ocasiones no dé tiempo a asimilar muchos de ellos. Todo esto va creando un cúmulo de cuestiones que trasciende al ciudadano de a pie; cuestiones que sitúan en un terreno resbaladizo elementos tan importantes como la vida y el hombre, por lo que se hace imprescindible repensar la olvidada naturaleza humana y situarla dentro de las nuevas ciencias y las tecnologías del momento, cuya misión debe corresponder a la filosofía y a la antropología. Son las ciencias humanas las que deben ordenar el amasijo producido porque, de no ser así, nada podemos esclarecer, ya que hoy no contamos con pautas indudables y determinantes de conducta y de comportamiento.

Advertimos igualmente que el enfoque último y único de la bioética no es el hecho médico, ello supondría la renuncia a otros campos como la ecología, la acción social, los derechos humanos –y entre ellos el derecho a la vida como valor fundamental-, la emigración, et sit de céteris; y no por tratarlos muy de paso son menos importantes, es más, creemos que si no se les da la importancia que merecen es porque estamos ignorando lo fundamental, como es el fenómeno humano.

No hemos pretendido ir contra corriente, ni hemos buscado lo políticamente correcto o incorrecto, pues consideramos que la bioética, entendida como ciencia y

como ética de la vida, debe estar por encima de lo correcto o incorrecto políticamente hablando, sino como afirmaba Julián Marías cuando le entrevistaban con motivo de sus noventa cumpleaños: *“Siempre he intentado seguir mi camino”*. En éste caso, exponer el convencimiento de que la política, la ciencia, la religión, la ética, etc., deben ser un lugar de encuentro y no un campo de batalla, pues es el conjunto de todas ellas las que nos pueden ofrecer una concepción holística del hombre.

Este Trabajo nace del convencimiento que detrás de todo concepto, determinación o decisión bioética está una determinada concepción de persona o, en general, un concepto particular de hombre, una antropología más o menos adecuada, y como se dice coloquialmente “para muestra un botón”, ahí van dos: en el mundo de la antigua Grecia se consideraban bárbaros a todos aquellos que no hablaban griego; según ellos proferían unos sonidos ininteligibles igual que los animales, como el hombre era un animal con λογος, ellos, los bárbaros, carecían de él, luego no había que respetarlos; otro ejemplo más cercano en el tiempo lo tenemos en la España del siglo XVI, con el descubrimiento del Nuevo Mundo. Como los indios eran bárbaros por naturaleza, la esclavitud estaba más que justificada. Estas situaciones no se remontan al pasado más o menos cercano, lo estamos viviendo y comprobando, en mayor o menor medida, en muchas decisiones biomédicas y políticas que están en la mente de todos.

Es curioso, en todas las culturas ha estado prohibido el asesinato, sin embargo la historia humana está regada de sangre; el problema no ha estado nunca en la ausencia o en la ignorancia de prescripciones morales. Todas las culturas han prohibido matar a la persona o al hombre, eso no ha sido nunca problema, el problema surge a la hora de determinar quien es hombre o quienes son personas, incluso afinando un poco más: qué es persona, qué es hombre; el acento que ha determinado estos matices, una veces ha sido el sexo, otras el rango social o la ideología, incluso la raza, y por ello ha habido épocas en las que no ha sido tan grave matar a una mujer, a un esclavo, a los de derechas o a los de izquierda. Las causas en cada período han sido diferentes, pero siempre el mismo telón de fondo: el eclipse o la negación de la naturaleza humana.

Hablar del hombre o del mundo así en general supone no decir nada; ambos son conceptos relacionales. Por tanto, si hablar del mundo supone relacionar explicativamente sus elementos: árboles, galaxias, estrella, flores...; hablar del hombre supondría igualmente referirse a los fenómenos humanos, sus dimensiones y sus elementos constitutivos: conocimiento, células, genes, lenguaje, historia, ética, etc.

La naturaleza humana es, y no puede ser de otra manera, objeto de la filosofía y de las ciencias empíricas; todo ello por razones obvias. Cuando se inicia la investigación se empieza haciendo filosofía, y posteriormente se convierte en experiencia, pero... ¿y cuando se termina la experiencia o se llega a los límites del conocimiento? La respuesta es bien fácil: aparece de nuevo la filosofía.

En bioética han influido los mismos elementos que en todas las demás disciplinas y que en todos los comportamientos socioculturales de nuestra sociedad occidental, a saber, la religión judeocristiana, el pensamiento griego y el Derecho romano. Sin embargo actualmente el reto es acercarse a otras culturas, aumentar las

perspectivas y considerar nuevos conocimientos hasta llegar a una complejidad integradora.

De estas consideraciones se desprenden distintas consecuencias que a veces se traducen en fundamentos: fundamentos médicos, normativos, políticos, morales, éticos, sociales. Todo esto nos brinda un soporte suficiente para afirmar que el hombre es sujeto capaz de darse, de actuar como persona con su propia autonomía, capaz de elección y de análisis de sí mismo y de sus propios razonamientos, pero la gran pregunta es, ¿estos elementos son fundamento de algo o más bien consecuencias de un status o dimensión previa? Este es el interrogante que se pretende constatar, explicar y exponer en las páginas que siguen.

Actualmente son muchos los conceptos que tenemos y utilizamos procedentes del mundo griego. Conceptos vigentes que, algunos, convenientemente renovados nos ayudan a seguir el camino de la ciencia. Este puede ser el caso de la naturaleza humana, que convenientemente actualizado puede seguir siendo el pilar fundamental donde apoyar las ciencias humanas y sociales. El término naturaleza humana nos da margen suficiente como para contemplarla desde varios niveles: filosofía, genética, funcional, etc.; es desde aquí desde donde pretendemos ver, tratar y explicar lo específico, lo diferenciador y unívoco del ser humano, por tanto, la significación intrínseca de lo humano se debe explicar desde el mismo ser humano; éste ofrece elementos suficientes como para que se pueda estudiar en sí mismo y no, como lo hacemos muchas veces, con referencia a la especie animal.

En otro orden de cosas, apuntar que el hecho de definir o poner nombre a algo, como es el caso, siempre supone una molesta necesidad, pues por definir o poner título se entiende describir o hacer una síntesis que no ofrezca dudas sobre lo definido. Este Trabajo que hemos titulado **Un nuevo fundamento para la bioética: la naturaleza humana**, no ofrece duda alguna al respecto, sin embargo sí deja o puede dejar aspectos al margen que para algunos podrían ser interesantes y pertinentes al tema, todo depende, muchas veces, de la ubicación intelectual o subjetiva de cada uno; el Trabajo se compone básicamente de dos partes, la primera, destinada a la antropología y, la segunda, a la bioética. Todo esto nace como consecuencia de la sedimentación que se produce, también, en el campo del pensamiento a lo largo de los años de estudio, análisis y reflexión sobre una determinada materia, como es el caso. La bioética nace del convencimiento de protección del hombre, pero... ¿qué hombre? ¿El compuesto estructurado de células, órganos, etc.? ¿El resultado exclusivamente de la historia y de la cultura? Por todo ello se impone situar al hombre en la cultura y en la historia del pensamiento. Para esto nos hemos de valer de la filosofía como herramienta, y nada más que herramienta, pues no se puede olvidar la oferta científica al tema de la naturaleza humana; sin embargo, se incide en la filosofía porque es la única que nos brinda la oportunidad de plantearnos el por qué son las cosas y por qué son como son. Consideramos, pues, que es la ciencia totalizante, y no la dedicación a parcelas particulares, la que puede ser y ofrecer un análisis de toda la realidad, y esa realidad nunca puede explicarse totalmente en cifras, en fórmulas matemáticas irreductibles, ni en conclusiones físico-químicas; las cifras sólo expresan magnitudes, cantidades, y tanto una cosa como la otra son solamente un aspecto mínimo de la realidad; y la exactitud (¿?) que nos ofrecen las matemáticas es generalmente insuficiente, no resuelve ni agota el mundo de lo real. En todo lo que venimos exponiendo, y en todo lo que sigue en las próximas páginas pretendemos tres

cosas: primero, no tocar de oído, como se dice en el argot musical; segundo, no caer en el simplismo que de manera brillante exponía Antonio Machado en sus versos: “desprecian cuanto ignoran”; y tercero, seguir de la mano de Einstein cuando prefiere hablar de misterio para expresar la realidad racional del Universo, donde el positivismo enmudece o no ofrece lo que se demanda.

Con el primer bloque, la antropología, contemplada desde distintos niveles, se pretende, en principio, hacer un recorrido por la historia de la filosofía, exponiendo los movimientos o autores más representativos para sintetizar aquellas teorías relativas a la naturaleza humana; adentrarnos en el ámbito de la antropología cultural analizando la interacción de ambos elementos –cultura y naturaleza-, exponiendo cómo unas veces se confunden –con las consiguientes repercusiones en el devenir de la vida cotidiana- y otras, también, abiertamente, se respetan, interactúan y caminan en paralelo como dos factores propios del fenómeno humano; para terminar con la síntesis que ofrece la antropología filosófica, bajo nuestro criterio, adecuada, completa y respetuosa. Y por último, donde la naturaleza puede aparecer como algo puramente teórico, apuntar cómo se concreta en el concepto actual sobre el genoma humano - elemento empírico y verificable, postura, por tanto, biologicista-, desglosando el genoma en el estudio de la génesis y en el genoma en sí mismo, todo referido siempre a la naturaleza humana.

Dentro del entorno antropológico de esta primera parte se pretende establecer, como paso peatonal y lugar de partida, la concepción personalista del hombre por entender que es el modelo más amplio y el que realmente hace justicia, dentro de lo posible, al ser humano, a su significado real y objetivo, pero con la intención de situarlo en el lugar que le corresponde. La filosofía, al presentar al hombre como persona, ofrece una visión integral ajena a todo reduccionismo. Somos conscientes que la crítica a éste trabajo puede venir por aquellos que no admiten otra forma de conocimiento que el racional. Pero incluso así nos arriesgamos, ya que de no seguir por esta ruta nos quedaríamos a medio camino de la verdad, pues ésta no es sólo y únicamente racional. Posiblemente para ello no haga falta más que sacar el registro del sentido común y la experiencia personal de cada uno.

Toda la primera parte consta de una síntesis filosófica por entender que la fundamentación bioética es cosa única y exclusiva de la filosofía; esto es de tal manera así que cuando la filosofía renuncia a su elaboración teórica de la realidad, la ciencia, se convierte en tecnociencia. Ciertamente, la bioética tiene una finalidad eminentemente práctica, y requiere de excelentes profesionales, pero no puede reducirse a una cuestión puramente práctica –técnica y jurídica- debe permanecer abierta a una actitud crítica, moral y culturalmente mediante la reflexión filosófica; será la filosofía la que aleje todo dogmatismo y toda radicalidad en el ámbito de la bioética. La filosofía, por su parte, debe aprender a cruzar por las áreas de turbulencias producidas por las culturas y morales que ofrecen los nuevos tiempos, con el fin de encontrar unos nuevos mínimos éticos para que la bioética se consolide como un nuevo paradigma.

La filosofía en el campo de la ética tiene varias funciones: la explicación de los supuestos ontológicos y axiológicos que están siempre en el horizonte de toda discusión, y la formulación de todo fundamento y creación de principios de cara a la universalidad. La bioética se ha movido hasta ahora en el terreno de la medicina, de la

teología y de las ciencias más diversas, pero si queremos fundamentarla debemos disponer de la única herramienta válida, esto es una vez más, la filosofía. Cuando actuamos dentro del perímetro de la ética en nuestra vida ordinaria exigimos constantemente recetas al uso; cuando buscamos y exigimos respuestas prácticas y concretas ajustadas a la situación, es público y notorio que este proceder se puede pagar muy caro, y puede ser muy peligroso, sobre todo en el estadio médico, si antes no buscamos en los fundamentos teóricos, o mejor, si no fundamentamos la práctica en una seria investigación teórica.

En cuanto a la segunda parte, la bioética, tratamos de presentar una síntesis de esta joven –ignorada y sabotada en la práctica- ciencia que se va abriendo paso de una manera deslavazada, y obligada por las situaciones en muchos casos, exponiendo y criticando lo que, muchos autores sostienen como fundamentos, para terminar ofreciendo lo que a nuestro juicio, y de manera temerosa y respetuosa, parece el auténtico fundamento general, universal e histórico de la bioética: la naturaleza humana. Todo esto supone huir de aquellas falacias que vician la argumentación y de los modelos retóricos que nos llevan al vacío y a la nada. El gran desafío de la bioética es responder, también, a la eterna pregunta: ¿qué es el hombre? Hoy por primera vez en toda la historia de la humanidad tiene tal poder que incluso puede cambiarse a sí mismo, y por tanto a la Humanidad misma. De aquí que la bioética –cuya misión es preguntar por la responsabilidad y por los riesgos al intervenir en la naturaleza humana-, bien fundamentada, debe estar en continuo contacto con las demás ciencias.

## **2.- OBJETIVOS**

### **1. Objetivos específicos:**

- Fundamentar la bioética en el concepto de naturaleza humana, a través de los postulados que ofrece la filosofía, descartando aquello que se ha considerado tradicionalmente como fundamento razonando el proceso.
- Recuperar el concepto de naturaleza humana desde las nuevas ciencias: la genética.

### **2. Objetivos generales:**

- Establecer un mismo ámbito que sirva de punto de encuentro a las distintas disciplinas académicas, cuyo resultado sea un concepto amplio sobre el hombre y sobre el mundo de lo humano.
- Situar la naturaleza humana en distintos marcos interpretativos: la historia, la cultura, la filosofía y la biología.
- Proponer distintas alternativas como herramientas de conocimiento, desarrollando e insistiendo en los diversos puntos de encuentro.

### **3.- MATERIAL Y MÉTODO**

El proceso metodológico seguido ha consistido, en primer lugar, en una búsqueda bibliográfica en la que la oferta era tan amplia y variada que tuvimos que acotar por conceptos quedándonos solamente con aquellos títulos que hacían clara referencia al objeto de este Trabajo: la naturaleza humana; posteriormente efectuamos un análisis y estructuración de los textos consultados y que figuran en la relación bibliográfica; con el material estructurado y recopilado se procedió a la confección de un primer esquema de trabajo captando las ideas esenciales en torno a la naturaleza humana, y así, enfrentar filosofía y biología, o lo que es lo mismo, las ciencias humanas con el saber empírico y experimental.

Con las ideas ya formadas, en una segunda etapa, se ha recurrido a distintos autores para confrontarlas; fruto de todo éste proceso es la aportación que se quiere presentar en los últimos capítulos así como en las conclusiones.

Por otra parte, somos conscientes, que la orientación dada al Trabajo no es la única, ni la mejor posiblemente, pero es una más que puede resultar tan válida como cualquier otra.

## 4.- RESULTADOS.

### 4.1.- Génesis y evolución del concepto naturaleza humana.

Craso error supondría para todo aquel que quiera adentrarse en el mundo del saber, sobre todo en filosofía en el sentido más amplio, ignorar el pensamiento griego. Es la Grecia antigua la que vio nacer en su seno ese modo nuevo de pensar que se llama y conocemos con el nombre de filosofía. Pero... ¿Por qué nace la filosofía? Por la capacidad humana de admiración. El pensamiento filosófico empieza su recorrido histórico con el espectáculo y el asombro que produce al hombre la Naturaleza<sup>1</sup> con su vaivén entre el día y la noche, con la posición del hombre ante las distintas estaciones, con el acontecer espacio-temporal desconocido para él hasta entonces; ante la contemplación y con el deseo de encontrar una explicación de todo aquello que le desborda<sup>2</sup>.

La primera idea y por tanto la primera conclusión a la que llega el pensador griego es “considerar la presencia de la mente en la naturaleza como fuente de esa regularidad y orden del mundo”<sup>3</sup>. Dicho de otra manera: todo lo que el filósofo ve y siente es algo que debe estar regulado inteligentemente, si no fuera así no regiría el orden, sino el caos. Aquí queremos llamar poderosamente la atención sobre el término orden, término fundamental en la filosofía griega, aunque su contenido lo explicaremos a “posteriori”, por ahora sólo apuntar que no es la simple colocación como podemos entender en nuestra cultura.

El pensador griego empieza estudiando la Naturaleza y desde esta perspectiva es desde donde fija su atención en el pensamiento sobre la naturaleza humana. Este concepto de naturaleza humana, que como ya hemos comentado nace en la filosofía griega, tiene un gran contenido, y ofrece materia suficiente hoy día también, como para “seguir siendo una categoría central en las ciencias humanas y sociales”<sup>4</sup>, y de hecho el progreso en el saber humano ha sido muchas veces la reinterpretación de conceptos básicos anteriores, y otras, esos conceptos han supuesto el punto de apoyo de teorías positivas posteriores. “En efecto, permite acoger en su seno tres grandes perspectivas –ontológica, genética y funcional- desde las que históricamente se ha de interpretar lo específico y diferenciador del ser humano... y el significado de lo humano se debe buscar en el mismo ser humano”<sup>5</sup>, aunque sin olvidar los referentes que ofrece el mundo animal; con ello queremos decir que en el hombre se encuentran todos los elementos que encontramos en el Universo, de aquí la afirmación de que el hombre es un “microcosmo”.

---

<sup>1</sup> A lo largo del presente Trabajo se repetirá de forma constante el término naturaleza, por otra parte lógico ya que es el tema central del mismo, sin embargo se debe advertir que usado con mayúscula (Naturaleza) nos referiremos a la Naturaleza en general, cósmica, física, etc.; la minúscula (naturaleza) se utilizará como expresión de la naturaleza humana.

<sup>2</sup> Lo que conocemos por ciencia nace de la filosofía y como filosofía, amor a la sabiduría; posteriormente, en la época moderna, se subordina a la razón, reduciendo el conocimiento al conocimiento científico, y éste al experimental y verificable.

<sup>3</sup> Collingwood, R. G., Idea de la naturaleza, Pág. 18.

<sup>4</sup> Álvarez Munárriz, L., Perspectivas sobre la naturaleza humana, Pág. 7.

<sup>5</sup> Álvarez Munárriz, L., O. c. Pág. 7.

El concepto –ontológico, genético y funcional- de naturaleza humana es el único anclaje sólido y firme desde el que podemos comprender la totalidad del sentido de lo humano, y desde el que fundamentar una serie de valores y dimensiones de carácter universal, como iremos viendo a lo largo de los capítulos que siguen; para ello lo primero que se nos impone, como proceso previo y necesario, es la reflexión histórica, a la que en breve nos vamos a empeñar, método válido no sólo para el presente tema, sino para cualquier otra disciplina.

Hemos hecho notar más arriba cómo el concepto Naturaleza es el eje central, y a la vez fundamento, sobre el que se articula todo el saber del mundo griego y a partir del cual empieza su reflexión. La explicación es muy sencilla:

“La cuestión de la Naturaleza se identifica con la pregunta acerca de la estructura de lo real, objeto propio y específico de investigación de esta disciplina que en aquella época agrupaba y comprendía todo el saber. Es además el primer interrogante que se plantea el hombre sirviéndose de los medios que le proporciona la razón para superar de esta manera el impacto dogmático de los mitos en los que se basaba hasta entonces la interpretación del mundo, del hombre y de la sociedad. Y finalmente podemos recordar que en la actualidad la pregunta qué es la realidad y más en concreto qué es lo que constituye la naturaleza de lo que existe tanto a nivel macroscopio como microscopio, sigue siendo el gran enigma de nuestros días, un tema que suscita amplios debates y, en consecuencia, una de las cuestiones más candentes en el campo de las ciencias positivas”<sup>6</sup>.

En el mundo del pensamiento griego, pues, estudiar la Naturaleza, es profundizar en el mundo de lo real en sentido de lo material, ya que es lo primero que tiene ante sus ojos, no solamente lo conceptual, aunque también, por tanto, y en el fondo es preguntarse por todo lo que existe, identificando todo esto con el αρχη, es decir, el fundamento último que da sentido y explicación de todo lo real<sup>7</sup>.

“Cuando el hombre griego se enfrenta con el universo preguntando: ¿qué es la Naturaleza?, entiende por Naturaleza el conjunto de todo cuanto existe: conjunto no solamente en el sentido de que sea ella suma de las infinitas cosas que en el universo hay, sino, sobre todo, en el sentido de que, naturalmente, brotan de la Naturaleza todas esas infinitas cosas, y dentro de ellas el hombre, con su propio, personal e individual destino”<sup>8</sup>.

Son apenas unos folios y ya tenemos la impresión de que está dicho todo, o al menos lo fundamental sobre el concepto Naturaleza; todo lo que se diga después no va ser otra cosa que derivaciones sobre el tema, disquisiciones de escuelas, dialéctica entre distintas corrientes, disputas de autores, decir lo mismo con distinto

---

<sup>6</sup> Álvarez Munárriz, L., O. c. Pág. 11.

<sup>7</sup> Cf. Burgos, J. M., Repensar la naturaleza humana, Pág. 19.

<sup>8</sup> Zubiri, X., Naturaleza, historia, Dios. Pág. 270, editado en Alianza, 1994, y citado por Burgos, J. M. en Repensar la naturaleza, Pág.19.

términos... y un sin fin de etcéteras, pero detrás de todo esto existen dos elementos importantísimos sobre lo que queremos poner el acento. Nos llama la atención por su sencillez y profundidad la definición de naturaleza que hace nuestro filósofo Julián Marías: “la naturaleza es el primer esquema general de la interpretación de lo real”<sup>9</sup>.

Primero, que Naturaleza es todo lo que existe, con un carácter dinámico del que nace la materia –animales, plantas, viento, fuego, rocas, etc.-, todo es naturaleza. Y segundo, especialmente importante: no hay un concepto común (?), pero sí una **realidad universal**: el cosmo y el hombre.

Nos parece de especial importancia, para mayor abundamiento de lo que venimos desarrollando, hacer algún comentario sobre el saber popular respecto al concepto de naturaleza y de lo natural. Generalmente, cuando hablamos de naturaleza en el sentido amplio de la palabra, se entiende todo aquello en lo que no ha intervenido el hombre. “Una cosa es natural (el agua, el árbol, la flor, la estrella) cuando existe independientemente de la voluntad humana. El hombre ya se la encuentra formada cuando la descubre en el mundo”<sup>10</sup>. Por tanto lo natural se opone a lo artificial, a lo construido por el hombre, a la obra de sus manos. De hecho, popularmente, se habla de productos naturales, descartando, por tanto, todo artificio humano. Convencidos, pues, del valor que tienen las palabras –son representaciones simbólicas de la realidad-, empezaremos por desarrollar el origen y el valor del término tantas veces repetido: la naturaleza.

#### 4.2- Origen y valor etimológico del término naturaleza.

La palabra naturaleza proviene del término latino *natura*, que a su vez proviene de la traducción del término griego φύσις. Este vocablo, considerado como nombre, proviene, a su vez, del verbo φύω<sup>11</sup>, infinitivo de φθειν. Hemos querido, intencionadamente, fijarnos primero en el origen griego del término, pero no por eso olvidar su traducción al latín. “Natura es el nombre que corresponde al verbo *nascor* (infinitivo, nasci), el cual significa nacer, formarse, empezar, ser producido, como *ex me natus est*, (ha nacido de mí, es mi hijo). De aquí que φύσις equivalga (por lo menos en gran parte) a natural y se ha traducido por “naturaleza en tanto que lo que <surge>, <lo que nace>, <lo que es engendrado>... y por ello también cierta cualidad innata, o propiedad, que pertenece a la cosa de que se trata y que hace que esta cosa sea lo que es en virtud de un principio propio suyo”<sup>12</sup>. Creemos de sumo interés tener en cuenta esos significados y la evolución que han sufrido, pero... curiosamente, siempre en la misma dirección: el <Ser> primero, de donde surge todo.

En la historia de la literatura, tanto filosófica como ajena a la filosofía, el término Φύσις se ha traducido de muy diversas maneras, pero siempre teniendo en cuenta el sentido original y, lo que es más importante todavía, haciendo que el

---

<sup>9</sup> Marías, J., Antropología metafísica, Pág. 17.

<sup>10</sup> Viola, F. De la naturaleza a los derechos, Pág. 15.

<sup>11</sup> Se traduce por “naturaleza, modo natural de ser, esencia, condición natural, índole, constitución, clase, carácter natural...” Diccionario de griego: Pavón de Urbina, J. M., Vox, Pág. 633. Nos parece de interés señalar el carácter unívoco - y no polisémico- del término.

<sup>12</sup> Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía. Vol. III, Pág. 2.569.

contexto recobre el mismo sentido; de ahí otras traducciones como “poder”, “poder propio”, “fuerza”, “habilidad innata”, “vida que otorga poder”, refiriéndose, todo esto al hombre, pero también a plantas, animales, etc., siempre con la misma permanencia en su texto y contexto; para explicar y abundar en esta dirección –variedad- que nos parece fundamental lo resumiremos en sus dos aspectos globalizantes de todos estos significados<sup>13</sup>.

Por una parte, φυσιζ, “designa algo que tiene en sí mismo la fuerza del movimiento por lo cual llega a ser lo que es en el curso de un <crecimiento>, <desarrollo>. En este sentido se ha dicho que la φυσιζ fue para los presocráticos la realidad misma en cuanto algo primario, fundamental y permanente. Por eso se ha propuesto que φυσιζ equivale para los presocráticos a la realidad básica, la sustancia fundamental de que está hecho todo cuanto hay”<sup>14</sup>.

Por otra parte, resaltar la equivalencia del término φυσιζ con el término αρρη; “... la φυσιζ designa el proceso del <emerger>, del <nacer>, siempre que tal proceso surja del ser mismo que <emerge> y <nace>. La φυσιζ puede seguir siendo entonces un <principio>, pero es <un principio de movimiento> que en el caso presente es lo mismo que <principio del ser>. En tal caso la φυσιζ es una realidad que incluye el fondo del cual procede la actividad; de ahí que se haya dicho que la φυσιζ es una <fuente>, un <hontanar>, etc., es decir algo así como <fuente del ser> (posiblemente en cuanto que <llega a ser>”<sup>15</sup>. Ninguno de los dos sentidos, en los que se resume el término que venimos analizando, se contradicen, muy al contrario, se refuerzan y complementan.

Volviendo otra vez a la relación de los términos αρρη y φυσιζ interesa conocer el criterio de Julián Marías: “

“... las cosas se <reducen> a un fondo primario del cual emergen; por eso la noción de principio, αρρη, es a su vez interpretación de la naturaleza. En la voz αρρη conviven los momentos <antiguo>, <arcaico>, <comienzo>, <mando>. Mientras los milesios subrayan el momento de la generación en la realidad –por eso hacen una φυσιολογια-, los pitagóricos afirman que <las cosas son por imitación –μιμησις- de los números>, es decir, insisten exclusivamente en la consistencia. Pero la Naturaleza es ambas cosas”<sup>16</sup>.

Se trata, pues, con ambos términos de entender la realidad, lo que hay, lo que es y lo que existe; “la mejor traducción de φυσιζ sería <fuente viva>, pero tan pronto como se inicia la metafísica en Grecia, eso queda congelado en ον, ente. La realidad quedó abandonada, literalmente en la calle, bajo los nombre de <cosas>, <asuntos>, <quehaceres> -πραγματα, γρηματα: las cosas de la vida”<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Cf. Ferrater Mora, J., O. c., Pág. 2.570.

<sup>14</sup> Ferrater Mora, J., O. c. Pág., 2.570.

<sup>15</sup> Ferrater Mora, J., O. c. Pág., 2.570.

<sup>16</sup> Marías, J., Antropología metafísica, Págs. 17-18.

<sup>17</sup> Marías, J., O. c. Pág. 18.

### 4.3.- Evolución histórica del concepto naturaleza.

Dicho esto, pertenece al rigor académico y a la necesidad metodológica, hacer un recorrido histórico sobre la etimología del término y del concepto al que, reiterada y conscientemente, hemos venido repitiendo; al final todos los autores terminan diciendo lo mismo, con otras palabras, con otras perspectivas, pero siempre subyace el mismo sentido y en la misma dirección. No podemos ignorar tampoco a aquellos otros que se empeñan, infructuosamente a nuestro juicio, en la negación de la naturaleza humana y a los que confunden naturaleza y cultura; pero de estos últimos tendremos tiempo de comentar, ampliamente en algunos casos, a lo largo de este Trabajo. Si queremos hablar de historia de la naturaleza nos tenemos que dirigir, una vez más, pero no solo nosotros, sino todo aquel que se precie de rigurosidad intelectual, al mundo clásico, no lo podemos sabotear en estos temas, por ello, trataremos de inmediato de la naturaleza humana en la filosofía griega. Sin embargo, antes que nada, se nos ocurre una pregunta, ¿es Naturaleza el hombre? Por supuesto que sí es Naturaleza; ya, en lo expuesto anteriormente, hemos dado por sentado que la Naturaleza es todo; el problema que se plantea aquí es que hasta qué punto se diferencia la naturaleza humana de la Naturaleza<sup>18</sup>. Pero ¿existe algún elemento diferenciador, de manera especial, entre el hombre y los demás seres? ¿Existe, por así decir, una frontera infranqueable entre el hombre y sus congéneres más próximos, los animales? Así se pronuncia al respecto Víctor Gómez Pin:

“Ciertamente, la convicción de la diferencia vertical de nuestra especie está muy arraigada, como lo indica la aceptación acrítica de la expresión *Homo sapiens* para referirse a ella. En un plano conceptual, la caracterización de los seres humanos por su capacidad cognitiva o incluso por una suerte de inclinación al conocimiento se ha hecho desde muy diferentes perspectivas: trascendental o apriorística (Descartes y Kant); como resultado de una convicción religiosa (Tomás de Aquino) o mediante generalización de lo que se observa en un subconjunto de los humanos (quizás el propio Aristóteles). Misión de nuestra época será alcanzar tal convicción en una base rigurosa, no limitada quizás a la investigación biológica pero desde luego profundamente anclada en ella. La tarea se ha revelado difícil. Es cuando menos problemático que la capacidad de saber encuentre una legitimación biológica a la vez suficientemente inclusiva todos los humanos y forjadora de nítida frontera (nada más que los humanos)”<sup>19</sup>.

El autor citado, Gómez Pin, denota en sus reflexiones cierta alergia a establecer esa línea divisoria entre el animal y el hombre, en cambio, titula su libro *El hombre, un animal singular*, con lo que ya está estableciendo cierto reconocimiento. Como la alergia es, prioritariamente, una enfermedad de juventud, algunos ya la hemos quedado atrás, por tanto no podemos tener rubor alguno en sostener que, a pesar de la semejanza cuantitativa con los animales, nos diferencia un

---

<sup>18</sup> Con esta expresión queremos adelantar la postura de algunos autores de confundir la naturaleza humana con la naturaleza animal; de hecho, estos autores afirman que no existe diferencia alguna en lo que se refiere a su naturaleza, otra cosa es, en honor a la verdad, en cuanto a su configuración, aunque también es cierto que si no fuera así estaríamos negando una evidencia, un concepto de categoría **universal**. Todos ellos pertenecen a la corriente de la negación de la naturaleza humana.

<sup>19</sup> Gómez Pin, V., *El hombre, un animal singular*, Págs. 25-26.

gran salto cualitativo; afirmación en la que nos avala la historia, la cultura, el lenguaje y todas las ciencias positivas que se precien de ello y de honestidad y, sobre todo, el sentido común. No obstante y debido a su especialísima importancia le dedicaremos un capítulo entero a ese diferencial natural, por convencimiento propio y apoyado en palabras del mismo autor: "...el hombre parece anclarse a la tesis de que se halla marcado por un rasgo que le confiere una muy singular naturaleza"<sup>20</sup>. Esto es lo que trataremos de clarificar a lo largo de los primeros capítulo; de momento empezaremos con la concepción de ésta en el mundo griego.

#### 4.4.- Naturaleza humana en el mundo griego.

Hablar de filosofía griega para muchos es sinónimo de Platón y Aristóteles, y tienen parte de razón porque, aún hoy, son los máximos exponentes del pensamiento griego, cuya influencia en Occidente se hace notar en nuestros días, y el punto, indiscutiblemente, de partida de sistemas filosóficos posteriores. Sin embargo, ellos también son herederos, a su vez, de concepciones anteriores que se iban enriqueciendo de unos a otros. De hecho, cuando estos pensadores llegan a la cuestión de qué es la Naturaleza, o a estas otras: "¿De que están hechas las cosas?, o ¿cuál es la sustancia original, inmutable, que subyace a todos los cambios del mundo natural que nos es familiar?"<sup>21</sup>. Lógicamente, estos planteamientos provienen de otros tantos preliminares, tales como "que hay cosas naturales... que las cosas naturales constituyen un solo mundo de la Naturaleza... y que lo común a todas las cosas naturales es el estar hechas de una sustancia o materia"<sup>22</sup>. Entre los antecesores tenemos a Tales de Mileto, que sostenía como sustancia universal de todas las cosas al agua. Anaxímenes que habla del movimiento y de la segregación de las distintas sustancias naturales. Ya en la antesala de la filosofía platónica y aristotélica, los jónicos<sup>23</sup> tenían un sistema claro y bien definido sobre algunas ideas:

"Creían que había una cosa tal como naturaleza; creían que esta naturaleza era una, y creían que las cosas que en relación con el comportamiento se llamaba naturaleza era en sí misma sustancia o materia. Pero se trataba de doctrinas filosóficas o científicas; y pudieron haber abandonado cualquiera de ellas sin abandonar el uso de la palabra naturaleza o haber modificado cualquiera de ellas sin modificar el sentido en que la empleaban. Por ejemplo, alguien pudo haber dicho que la causa interna del comportamiento de una cosa no es aquello de lo que está hecha, sino la disposición de sus partes: no su materia, sino su forma. Y pudo formularlo así: la verdadera naturaleza de las cosas no es la materia sino la forma, sin implicar por ello ningún cambio en el sentido asignado a la palabra naturaleza. Todo lo que habría cambiado sería su aplicación"<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Gómez Pin, V., O. c., Pág. 29. Todo parece indicar que el autor se halla en la dialéctica del sí... pero no; denota a lo largo de su libro un titubeo continuo, una falta de decisión a la hora de pronunciarse a favor de la singularidad y diferencia de las dimensiones humanas, como si ello le restara importancia al mundo animal.

<sup>21</sup> Collingwood, R. G., Idea de la naturaleza, Pág. 51.

<sup>22</sup> Collingwood, R. G., O. c., Pág. 52.

<sup>23</sup> La filosofía jónica se ha definido como filosofía de la Naturaleza, es la observación de ésta lo primero que se da. Tratan de establecer los fundamentos del ser en general, más que de la comprobación de sus elementos constitutivos. Cf. Hirschberger, J., Historia de la filosofía, Vol. I, Pág. 45.

<sup>24</sup> Collingwood, R. G., O. C., Págs. 71-72.

#### 4.4.1.- Concepto de naturaleza humana en Platón.

Aunque Platón vivió hace casi tres mil años (427-347 a. C), en los comienzos del pensamiento occidental, sigue siendo uno de los pioneros y con una gran influencia en la actualidad al poner el acento en la importancia de la Razón<sup>25</sup>. Así lo expresan Stevenson y Haberman: “una concepción clara de la virtud y la felicidad humanas basada en una auténtica comprensión de la naturaleza humana es, según Platón, la única respuesta a los problemas individuales y sociales”<sup>26</sup>. De aquí que sus elementos de discusión se ciernen al tema del conocimiento con su famosa teoría de las ideas, la cual no refleja otra cosa que la forma en la que el hombre conoce el mundo físico y metafísico; aunque para él, el verdadero conocimiento es el conocimiento matemático, por su certeza y precisión<sup>27</sup>, no descarta tampoco como verdadero el conocimiento que se ajusta a la naturaleza real de las cosas<sup>28</sup>.

Es el conocimiento el que hace posible la comprensión de la realidad e inteligibilidad de las formas<sup>29</sup>. Las formas las concibe de dos maneras: como immanentes y trascendentes.

“Parece que ha habido dos etapas en la idea griega de esta relación. En un principio la forma inteligible o <idea> parece haber sido meramente el elemento o estructura de una cosa que, considerada como un todo, consiste en materia organizada de cierto modo. La materia era aquello que padecía la forma u organización: la forma era el modo en que se hallaba organizada la materia. El mundo, el agregado de cosas naturales, era en todo su fábrica un complejo de materia y forma. En ninguna parte del mundo había una materia informe, en ninguna parte una forma no encarnada en materia”<sup>30</sup>.

Además de esta concepción de corte immanente encontramos en la filosofía griega otra concepción: la forma trascendente, es decir aquello que se encuentra no en la materia, sino poseyendo su ser por sí misma, no en el mundo material sino en el de las formas puras, (aunque el mismo Platón afirmará que no se da y por eso es trascendente) por tanto immanencia y trascendencia son dos conceptos condenados a entenderse. “La trascendencia y la immanencia se implican mutuamente y, por tanto,

---

<sup>25</sup> Debemos hacer notar la influencia, por ejemplo, que ha tenido su cosmología en el pensamiento occidental. Fue traducido por Cicerón y por Calcidio; el mismo Galileo se asoma a su pensamiento para la confección matemática de su sistema cosmológico. Cf. Hirschberger, J. Historia de la Filosofía, Vol. I, Pág. 135.

<sup>26</sup> Stevenson, L.; Haberman, D. L. Diez teorías sobre la naturaleza humana, Pág. 123.

<sup>27</sup> Cf. Stevenson, L.; Haberman, D. L., O. c., Pág. 129.

<sup>28</sup> Cf. Trigg, R., Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica, Pág. 22.

<sup>29</sup> Nos parece relevante ilustrar el concepto griego de “forma” con el ejemplo que recoge José Ramón Ayllón (él no habla de “forma” sino de “orden”, sin embargo son dos maneras de decir lo mismo) en la obra titulada En torno al hombre, Pág. 36: “Si el acueducto de Segovia se derrumbara mañana, el montón de escombros estaría formado por las mismas piedras que vemos hoy airosamente levantadas. Pero solo serían piedras, no acueducto. Por lo que parece, no está en la piedra la causa principal del monumento, sino en el arquitecto romano.

Pero, ¿qué añade el arquitecto a la piedra para que ésta se sostenga en el arco? Solo cabe afirmar que añade un orden particular: algo tan evidente como inmaterial. Sin orden, ni las piedras sobre nuestras cabezas, ni las palabras formarían el poema, ni los colores el cuadro...”.

<sup>30</sup> Collingwood, R G., O. c., Pág. 85.

μιμησις que afirma trascendencia, implica inmanencia, mientras μεθεξις, que afirma inmanencia, implica trascendencia”<sup>31</sup>.

Queremos llamar la atención con el término **forma**, pues será clave en la comprensión de la naturaleza humana; a ello nos dedicaremos en los próximos capítulos. Existe, según Platón una jerarquía infinita de formas, y ella es un elemento constitutivo de la naturaleza de la cosas.

“...era la forma de las cosas la que las hacía comportarse como la hacían, la que las hacía ser lo que eran. La forma o estructura, y no la materia y aquello que es capaz de adoptar formas, fue lo que se consideró en adelante como esencia. En relación con el comportamiento de las cosas en que existe, la forma es esencia o naturaleza. En relación con la mente humana que la estudia, la forma no es perceptible, como lo son las cosas que componen el mundo natural: es inteligible. Como una pluralidad de formas constituye lo que puede llamarse un mundo inteligible, mundus intelligibilis, Νοητοζ τοποζ”<sup>32</sup>.

Nuestro filósofo supone uno de los pilares fundamentales en lo que se refiere a la concepción dualista<sup>33</sup> de la naturaleza humana. La naturaleza está formada por dos partes: el cuerpo y el alma o mente; ésta, el alma, es un elemento separado del cuerpo y que puede subsistir independientemente de él. El cuerpo es el medio de expresión del alma, acentuando que la unión de los dos elementos constitutivos de la naturaleza humana es puramente accidental. Por tanto, “tampoco es equilibrado el papel y la importancia asignada a cada uno de los dos elementos; el alma es el autentico hombre, el cuerpo es una mera sombra.... El alma está confinada en el cuerpo como en una cárcel, el cuerpo significa una pesada carga para el alma”<sup>34</sup>. El hombre, es para el filósofo griego, un ser imperfecto dentro de la perfección del mundo, deficiente biológicamente, necesitando por tanto de la razón. Platón expone su concepción del hombre como un ser carencial, el cual se va creando su propio entorno como medio para satisfacer sus necesidades básicas y aquellas que trascienden su propia animalidad<sup>35</sup>. Una de las necesidades que refiere, como carencia de su naturaleza, es la capacidad y necesidad de socialización de la naturaleza del hombre, de la cual a su vez va a derivar la política, como manera de regular las relaciones humanas.

Platón, por otra parte, establece la concepción filosófica del futuro dividiendo al mundo en dos partes: el mundo de lo eterno y el mundo de las apariencias cambiantes. Este es el concepto que aparece en el *Mito de la caverna*, donde dice que nosotros conocemos a través de las sombras que se reflejan en la pared, producidas por una hoguera que se sitúa detrás de nosotros. Nosotros solo vemos las sombras y eso es lo que constituye nuestra realidad; él denomina a estas sombras

---

<sup>31</sup> Collingwood, R. G., O. c., Pág. 90.

<sup>32</sup> Collingwood, R. G., O. c., Pág. 83.

<sup>33</sup> El dualismo es la primera consecuencia que podemos extraer de su filosofía: dualismo en lo que se refiere al hombre, (cuerpo y alma) y dualismo en lo relativo a la “teoría de las Ideas” (separación entre la realidad inteligible y la realidad sensible, como llama él al mundo físico y visible. Esta concepción dualista será fuente de numerosas discusiones históricas, como también veremos mas pronto que tarde, seguidamente con Aristóteles.

<sup>34</sup> Hirschberger, J., O. c., Pág. 118

<sup>35</sup> Cf. <http://dolphin.blogia.com/2004/100302-lanaturalea-humana-segun-platon-1-10-04-...>

“Ideas”, por ello, para Platón, la realidad verdadera son las forma ideales; las cosas ordinarias y concretas, no son más que copias; así pues, el mundo queda dividido en un más allá y un más acá<sup>36</sup>.

Se discute con frecuencia si el término “Idea” pertenece al mundo de lo real, de las cosas materiales y físicas, o si, por el contrario, pertenece al mundo de lo teórico, idealista, ajeno al mundo cotidiano. La solución la tenemos siempre en el texto y en el contexto; si por real entendemos lo contrario de lo imaginario, lo ilusorio, estas “Ideas” se consideran tan reales como las cosas corpóreas y materiales; si cogemos el termino griego que se utiliza al efecto, (αλεθηζ), este concepto de “Ideas” resulta mucho más real. El término αληθηζ, “... significa literalmente lo que no se esconde, lo patente, lo que no engaña por disimulo”<sup>37</sup>.

A la vista está que nuestra pretensión, al referirnos a Platón, no ha sido otra que esbozar los elementos concernientes a la naturaleza humana: su dualidad y su concepción, además, de la interpretación particular del mundo como continente de lo humano, donde el hombre desarrolla su humanidad.

#### **4.4.2. Aristóteles y su concepción de la naturaleza humana.**

El mundo en el que desarrolla Aristóteles (384 a. C.) su filosofía es el mismo que el de Platón, y de hecho éste último fue su maestro durante más de veinte años en la escuela de Atenas hasta la muerte del maestro. Las obras de Aristóteles, según algunos autores, más que textos serían el resumen de sus clases en el Liceo, separándose en su pensamiento realista del idealismo del maestro. En su filosofía va a destacar de manera importante la “Metafísica”, enfrentando el problema de un mundo cambiante<sup>38</sup>, distinguiendo, con suma delicadeza, entre el sujeto del cambio, y “la forma en que puede cambiar sin dejar de ser la misma cosa. Algo puede cambiar de color, por ejemplo, pero no por eso dejar de existir. La sustancia permanece”<sup>39</sup>. Para Aristóteles todo lo que vemos conlleva dos elementos fundamentales: materia y forma, y la sustancia es la fusión de ambas cosas<sup>40</sup>.

Segmentando su filosofía a lo que nos interesa –el término φυσιζ–, reconoce y afirma que es una palabra polisémica, con varios significados por tanto; sin embargo, todos estos significados están estrechamente relacionados, y aunque posea una variedad de significados no resulta equívoca. En sus escritos, son siete los sentidos que le da al término φυσιζ: “origen o nacimiento”, “fuente del movimiento”, “materia primitiva de la que están hechas las cosas”, “la esencia o forma de las cosas naturales”, “esencia o forma en general y la esencia de las cosas que poseen una fuente de movimiento en sí misma”<sup>41</sup>. Este es el sentido que Aristóteles considera

---

<sup>36</sup> Cf. Schwanitz, D., La cultura. Todo lo que hay que saber, Págs. 72-73.

<sup>37</sup> Collingwood, R. G., O. c., Pág. 83.

<sup>38</sup> Cf. Trigg, R., Concepciones de la naturaleza humana. Una introducción histórica, Págs. 38-39.

<sup>39</sup> Trigg, R., O. c., Pág. 38.

<sup>40</sup> Esta es la idea que va a mantenerse en occidente hasta nuestros días: Aristóteles concibe el mundo natural desde la perspectiva de materia y forma, o como potencia y acto. “La materia es in-forme, hasta que sus potencialidades se trans-forman en realidades. Todo ser comparte esta dualidad de construirse por un conjunto de potencialidades materiales que ha de actualizarse formalmente”. Kottow, M. H..., Introducción a la bioética, Pág. 21.

<sup>41</sup> Collingwood, R. G., Pág. 114.

como el verdadero y fundamental, y así es como él mismo emplea el vocablo. "... las cosas poseen un principio de desarrollo, organización y movimiento por sí mismas y que es a esto a lo que alude cuando habla de su naturaleza; y cuando califica las cosas de <naturales> entiende que poseen un principio semejante"<sup>42</sup>. Así se pronuncia, una vez más, el mismo Aristóteles en relación a lo que venimos diciendo:

"Se llama naturaleza, en un sentido, la generación de las cosas que crecen... en otro sentido, aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece. Además, aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales... Y se llama también naturaleza el elemento, informe e inmutable desde su propia potencia del cual es o se hace algunos de los entes naturales;.. Y todavía en otro sentido, se llama naturaleza la sustancia de los entes naturales"<sup>43</sup>.

Esta exposición que procede de la filosofía de Aristóteles está referida al ámbito de lo físico, es decir el principio de lo que procede algo como expone en su Física; sin embargo referido al hombre subraya, como algo específico y primordial, el término "sustancia", elemento nuevo que va a prevalecer y a estructurar la metafísica hasta nuestros días, y es pues, desde éste, desde donde va a interpretar al ser humano, confundiendo sustancia con naturaleza, compuesta de materia y forma, de tal manera que la identidad de cualquier materia –naturaleza o sustancia- viene dada por su forma; en su aspecto antropológico añade un elemento nuevo: la capacidad para el razonamiento, de ahí que lo específico de la naturaleza del hombre, además de la materia y la forma<sup>44</sup>, sea la razón. Tan importante es la razón en el hombre, siempre según Aristóteles, que llega a entender que "los esclavos y los animales están por naturaleza incapacitados para formar un Estado, puesto que carecen de la facultad de elegir libre y racionalmente. Algunos seres humanos son libres por naturaleza, y los que son capaces de entender la razón pero no de ejercerla son por naturaleza esclavos. Estos se diferencian a su vez de los animales, que aunque estén domesticados son incapaces de aprehender la razón y solamente siguen sus instintos. Lo que distingue al hombre de los animales es el poder de la razón, que es una facultad tanto moral como intelectual, y lo que hace posible la civilización"<sup>45</sup>. Observemos cómo Aristóteles entiende la razón: bajo dos perspectivas, moral e intelectual; con lo cual está introduciendo un elemento nuevo en la naturaleza humana: el aspecto ético. Es la razón humana la que somete las pasiones humanas, y de este sometimiento nacerá el equilibrio y la armonía.

Para seguir argumentado en la misma línea sobre la razón y la naturaleza humana, leamos a R. Trigg:

---

<sup>42</sup> Collingwood, R. G., O. c. Pág. 114.

<sup>43</sup> Aristóteles. Metafísica, 1014b. citado por Álvarez Munárriz, L., Perspectiva sobre la naturaleza humana, Pág. 20.

<sup>44</sup> Merece la pena resaltar el concepto de "forma" que aparece en Aristóteles (uno de los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica) para entender el concepto de naturaleza humana: no es un concepto visual, como se puede entender en el vocabulario cotidiano, (aunque también visual porque la forma es lo que reciben los sentidos, aunque unido a la materia) sino en sentido lógico y ontológico, "como algo determinante, configurador, dador de ser" Hirschberger, J., Historia de la filosofía, Vol. I, Pág. 175.

<sup>45</sup> Trigg, R., Concepciones de la naturaleza humana, Pág. 45.

“Las tesis de Aristóteles no se basan en aspiraciones vagas o ingenuas esperanzas, pues toda su filosofía le lleva a creer que los seres humanos, si siguen a su naturaleza, deben comportarse de una manera racional, para ser propiamente humanos hemos de usar las facultades que son distintivas de los humanos. Se pregunta qué es aquello de lo que carecen las plantas y los animales y que los humanos poseemos. Hasta las plantas se alimentan y crecen. Y los animales pueden percibir cosas y actuar de acuerdo con decisiones. Sólo nosotros tenemos razón. La conclusión es que la función del hombre es la actividad del alma conforme a la razón, o no sin la razón”<sup>46</sup>.

Otro elemento importante en su pensamiento filosófico es el concepto de movimiento<sup>47</sup>. Éste lo va a aplicar a todas las cosas, y por tanto, también a la Naturaleza. El mundo de la Naturaleza es un mundo que se mueve “per se”, unas veces, y otras que es movido; todo está en proceso de desarrollo y cambio; de aquí su terminología metafísica de “potencia y acto”<sup>48</sup>; el tan traído y llevado, por varios filósofos, ejemplo de la bellota. Efectivamente, la bellota no es un árbol, pero está en potencia de convertirse en encina<sup>49</sup>; concepto que merece la pena subrayar de cara a la bioética cuando se refiere al proceso humano y al que haremos referencia en los últimos capítulos por el interés que puede representar actualmente, pues, aunque son conceptos de pura lógica, están totalmente maltrechos o totalmente olvidados por creer, falsamente, que la metafísica es una materia superada. “Al acto, dice J. Hirschberger, como principio determinante y activo, responde a la potencia como receptividad de acción y capacidad de realización; se presenta en una palabra como posibilidad, potencial, potencialidad... Aristóteles pudo llegar a su distinción de acto y potencia, como se colige de los ejemplos que utiliza para aclarar intuitivamente su concepto, de la observación de la obra artística, en la que la materia informe aparece como el mundo de la posibilidad frente a la actividad creadora del artista, y de la naturaleza orgánica, en la que todo el devenir es un eterno juego entre la disposición y la actualización, entre la posibilidad y la realidad”<sup>50</sup>.

Son muchos los elementos y conceptos de la filosofía de la antigua Grecia que quedan fuera de estas páginas, situación ésta querida conscientemente. Hasta aquí hemos querido ceñirnos exclusivamente al concepto de naturaleza humana por razones obvias, y en este caso, aunque de forma esquemática, si hemos resaltado

---

<sup>46</sup> Trigg, O. C., Pág. 47.

<sup>47</sup> “El movimiento es el acto del ente en potencia en cuanto en potencia” Citado por Hirschberger, J., Historia de la filosofía, Vol. I, Pág. 181.

<sup>48</sup> Para ampliar la explicación es interesante el texto de Kottov: “¿Cómo se reconoce lo potencial en un ser? Aristóteles no lo dice, pero señala que toda materia busca realizar una forma, siendo las formas realidades últimas, como la Ideas en Platón. Las potencialidades no se reconocen en la materia donde presuntamente yacen sino en la forma que las realizará. Aristóteles no creía posible definir estos dos elementos del ser que son la potencialidad y la actualidad, pero indicó que el ser actual es idéntico consigo mismo, en tanto que el ser potencial puede devenir en otro. Sin embargo, y esto lo elaborará Santo Tomás de Aquino, el ser en potencia es tan real como el ser actualizado”. Kottov, M. H., Introducción a la bioética, Págs. 21-22.

<sup>49</sup> Cf. Collingwood, R.G., O. c. Págs. 115-117. Nos parece muy descriptivo, para abundar en la explicación de potencia y acto, el ejemplo que recoge J. Hirschberger en la obra citada con anterioridad: “El devenir es acto. Si se hace una estatua de bronce, el devenir ni afecta al bronce en cuanto al bronce, pues el bronce sigue estando en la estatua de bronce, sino que afecta a lo que en el bronce estaba en potencia. El que ese potencial que se alojaba en el bronce venga a ser actual, es justamente la esencia del devenir y de todo movimiento. Así, el devenir se explica por el concepto de acto”, Pág. 181.

<sup>50</sup> Hirschberger, J., O. c. Pág. 183.

los elementos típicos del fenómeno humano, aunque el desarrollo de éstos los dejamos para el tercer capítulo donde nos dedicaremos a la Antropología filosófica extendiéndonos en ellos.

Posteriormente, después de la filosofía griega se da otro período importante en la filosofía que es el período Renacentista; aunque debemos resaltar que no son periodos aislados, sino momentos importantes dentro del “continuo” del pensamiento humano, donde de unos conceptos dimanan otros, unas veces, otras, se da el pensamiento contrario o totalmente opuesto, a lo que llaman los filósofos la Ley del péndulo.

#### **4.5.- Naturaleza humana en la filosofía Moderna.<sup>51</sup>**

De los movimientos importantes<sup>52</sup> a lo largo de la historia del pensamiento, un lugar de privilegio lo ocupan los siglos XV al XVIII. La antesala de la filosofía Moderna la ocupa la etapa renacentista que empieza en el XV con el movimiento humanista<sup>53</sup> al que posteriormente haremos continuas referencias. El Renacimiento, como su mismo término indica, es un nuevo nacimiento de la filosofía antigua provocado por “la llegada a Italia de numerosos sabios griegos fugitivos tras la caída de Constantinopla (1453), quienes trajeron consigo en su hato de libros, el preciado tesoro de nuevos textos de la antigüedad, juntamente, su personal inteligencia y erudición para descifrarlos”<sup>54</sup>.

Junto a la diáspora a la que aludíamos en el párrafo anterior, en esta época se da otro elemento importante: el anti-aristotelismo. El estudio de Aristóteles, que en la filosofía Escolástica había causado furor, a lo largo del tiempo terminó en discusiones cada vez más agrias, sutiles y vacías, con lo que se hacía imprescindible volver a los textos originales.

Como acontecimiento importante asistimos a una nueva visión del cosmos de aspecto mecanicista, cuyo máximo representante lo tenemos en Descartes, al que vamos a eludir conscientemente para matizar que esta nueva etapa de la historia de

---

<sup>51</sup> En esta época se dan fundamentalmente dos corrientes: empirismo y racionalismo; ambos coinciden en lo mismo: la razón, de ahí que pongamos el acento en el Racionalismo como forma central del tema y no perdernos en distintas corrientes, pues se trata de apoyarnos en los movimientos que definen la modernidad con el único propósito de resaltar el concepto de hombre.

<sup>52</sup> Entre la filosofía griega y la filosofía del Renacimiento existen periodos importantes como la Escolástica, la cual abarca un periodo fundamental y amplio en la historia, pero por razones de método queremos voluntariamente aparcar; no queremos hacer historia de la filosofía sino encuadrar el concepto de naturaleza humana en tres periodos fundamentales: edad antigua, moderna y contemporánea.

<sup>53</sup> El hombre ocupa el puesto que durante todo el pensamiento clásico se le había asignado a Dios. A este respecto es importante la reseña que hace Romano Guardini en Mundo y persona, Guadarrama, Madrid, 1963,31 y dice así: “la obra humana recibe una nueva significación, y una nueva significación el hombre como su productor. La obra humana se incorpora en el sentido que antes había alentado en la obra divina del mundo. El mundo pierde su carácter de creación y se convierte en <naturaleza>; la obra humana pierde la actitud de servicio por la obediencia a Dios y se convierte en <creación>; y el hombre, que había sido antes adorador y servidor, se convierte en creador. Todo se expresa en la palabra <cultura>. Citado por Luis Álvarez Munárriz en Perspectivas sobre la naturaleza humana, Pág. 66. Aunque ni totalmente ni siempre fue así: no supone una ruptura total con los planteamientos anteriores; en esta época (Descartes) se sigue manteniendo ese elemento intangible, lo otro, lo único, lo diferente y diferenciador en el hombre y en el mundo.

<sup>54</sup> Hirschberger, J., O. c., Pág. 467.

la filosofía, al ser tan amplia y tan rica, la queremos acotar en las corrientes fundamentales de la época, mas que en autores determinados. El movimiento fundamental de la época moderna es el Racionalismo; lo abordaremos seguidamente.

#### 4.5.1.- La naturaleza humana en el Racionalismo.

Siempre que abrimos un nuevo concepto empezamos por su definición etimológica, por tanto al hablar del Racionalismo no podemos hacer una excepción. Éste nace del término latino “ratio” que significa razón, haciendo clara referencia a la facultad que distingue al hombre de los animales –de aquí la definición básica de hombre como animal racional-, “...el ser racional es estimado como la diferencia específica”<sup>55</sup>. La razón, por tanto se entiende como fundamento; así pues, tenemos ya la primera aportación del Racionalismo a la naturaleza humana: la capacidad de alcanzar el conocimiento de las cosas, del mundo y de sí mismo. Por tanto, el Racionalismo es la corriente filosófica que pone el acento en la adquisición del conocimiento a través de la razón, dando de lado a otras fuentes de conocimiento como son la experiencia y la percepción. La razón, es pues, la última palabra para determinar lo único verdadero en todos los órdenes de la vida: política, moral, etc.; las matemáticas y la geometría se convierten en los únicos instrumentos del saber humano, como ya hemos repetido más de una vez. Dicho esto, una vez más, pasamos por alto las distintas corrientes y tendencias que se suscitan para dedicarnos al tema, por supuesto, de la naturaleza humana.

En este período del pensamiento humano, el concepto de Naturaleza se sigue entendiendo como siempre: el conjunto de todo lo que existe; sin embargo, su tratamiento implica una importante novedad, ya no se pone el acento en el “porqué” de las cosas, sino en el “cómo” funcionan las cosas de la Naturaleza, de aquí la aparición de las leyes mecánicas (Mecanicismo). Por tanto, la última palabra la tienen las matemáticas, sustituyendo “el enfoque cualitativo y causal por un enfoque cuantitativo y funcional”<sup>56</sup>. A este respecto se pronuncia Heisenberg así:

“El concepto de <Naturaleza> se convirtió en concepto colectivo de todos los dominios de la experiencia que resultan asequibles para el hombre como los medios de la ciencia natural y de la técnica, prescindiendo de si alguno de tales dominios forma o no parte de la <Naturaleza> que conocemos por la experiencia ordinaria. También el término de descripción de la <Naturaleza> fue perdiendo cada vez más su sentido primitivo, el de una exposición orientada a presentar un cuadro de la <Naturaleza> tan vivo e intuitivo como fuera posible; antes bien, se trataba, en creciente medida, de una descripción matemática de la <Naturaleza>, es decir, de una compilación todo lo precisa y concisa que se pudiera pero al propio tiempo inclusiva, de informaciones sobre las conexiones regulares observadas en la <Naturaleza>”<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. 4, Pág. 2774.

<sup>56</sup> Álvarez Munárriz, L., Perspectivas sobre la naturaleza humana, Pág. 68.

<sup>57</sup> Heisenberg, W., La imagen de la naturaleza en la Física actual, Seix Barral, Barna, 1968, 11. citado por Álvarez Munárriz, L., en Perspectivas sobre la naturaleza humana, Pág. 68.

Si esto es así, para obtener una visión global, la única herramienta es aquella que nace, sola y exclusivamente de la razón e interpretación de los hechos naturales que hace o puede hacer la razón humana; el único criterio de verdad es, por tanto, la razón; todo conocimiento queda supeditado a esta facultad. Nace, pues, una cosmovisión con un aspecto mecanicista, que lentamente se va imponiendo debido a la posibilidad que tiene para explicar los fenómenos del universo y del hombre. Da por supuesto que la Naturaleza, y también la naturaleza del hombre, es una totalidad que está regida y sometida a leyes que podemos conocer<sup>58</sup>. El hombre se concibe como una máquina, como un reloj que funciona mientras se le de cuerda<sup>59</sup>.

En cuanto a la naturaleza humana, que es de lo que se trata, el hombre se concibe, no como una naturaleza en sí mismo, sino como el producto de la Naturaleza, atribuyéndole los mismos atributos y propiedades que ésta posee, aunque se la va a diferenciar porque éste, el hombre, posee una conciencia moral más por su dimensión social y su dimensión histórica, y será la sociedad la constituyente de su naturaleza humana<sup>60</sup>. La naturaleza humana no cambia pero se construye en su quehacer histórico. Este concepto lo refleja, aunque de manera más amplia M. Corbi:

“Puesto que la naturaleza humana es tener la mínima naturaleza posible para poder construirla en cada caso, puesto que el instrumento fundamental con el que se dotó biológicamente la especie humana para sobrevivir en el medio no es la programación detallada y fijada de una vez por todas, sino la posibilidad y la necesidad de creársela en cada caso, el ser del hombre, su naturaleza, es creación y progreso”<sup>61</sup>.

Según estos criterios, la naturaleza del hombre, no es algo que se da de golpe, de una vez, sino que es algo que se va consiguiendo; por tanto no es algo dado -  $\phi\omega$  -, sino que se hace día a día, teniendo como telón de fondo la realización de la humanidad, y de esta manera se convierte en ciudadano del mundo; la idea de progresión es clave en el Racionalismo, cuyo fundamento es la unidad psíquica de la especie humana<sup>62</sup>. Observemos que estamos ante una nueva visión de naturaleza: visión dinámica. El ser humano en continuo desarrollo; visión distinta y en ocasiones opuesta, a la visión anterior, o visión estática (lo dado, lo nacido, inmóvil y siempre igual).

#### **4.6.- Naturaleza humana en la filosofía contemporánea.**

La expresión “filosofía contemporánea” hace referencia siempre al momento presente, a la filosofía actual; “puede hacerse comenzar la filosofía contemporánea con el final de la primera guerra mundial... o puede restringirse a la filosofía que se

---

<sup>58</sup> Cf. Álvarez Munárriz, L., O. c. Pág. 68.

<sup>59</sup> Cf. Hirschberger, L., O. c. Pág. 49.

<sup>60</sup> Con estas afirmaciones, nos parece importante señalar un acontecimiento especial: estamos asistiendo al momento histórico en el que se pone la primera piedra para la confusión entre naturaleza humana y cultura, lo cual padecemos hoy con el problema entre sexo y género, contribuyendo a ello, también, la manipulación del lenguaje; no nos extenderemos más en ello porque es un tema que veremos en el próximo capítulo dedicado a naturaleza y cultura.

<sup>61</sup> Citado por Luis Álvarez Munárriz en Perspectivas sobre la naturaleza humana, Págs. 76-77.

<sup>62</sup> Cf. Álvarez Munárriz, L., O. c., Págs. 82-84.

está produciendo actualmente<sup>63</sup>, sea como fuere, en este caso nos fijaremos en la filosofía comprendida entre los siglos XIX y XX.

La época actual, en cuanto al saber filosófico se refiere, se va a distinguir por la pluralidad y diversidad en las corrientes de pensamiento; en cuanto a las demás ciencias asistimos al nacimiento de nuevos conocimientos, y por tanto, al avance tecnológico como consecuencia. Abunda la idea de progreso como consecuencia del veloz lanzamiento y descubrimiento constante de nuevas técnicas. En cuanto al pensamiento filosófico se refiere nos centraremos en varios conceptos que, personalmente, nos parecen más idóneos al tema que venimos exponiendo: la naturaleza del hombre; nos fijaremos en el pensamiento marxista, nihilista y existencialista, sin olvidar la dialéctica mente-cerebro, de especial relevancia en las antropologías modernas por lo que conlleva de monismo o dualismo, y que nos ayudaran a fundamentar la bioética en criterios, principio y valores universales y naturales.

Las tendencias fundamentales que se dan en esta última filosofía son prácticamente dos: “primeramente la filosofía de la ciencia y como ciencia, y en segundo lugar la filosofía de la vida y como vida,... el rasgo propio de la filosofía contemporánea es que en ella se acentúa el predominio de la existencia dentro del ciclo Espíritu-Vida-Existencia propio de todo periodo de la historia de la filosofía”<sup>64</sup>.

Todos los autores, que consideramos como contemporáneos, se mueven entre dos elementos, por una parte se acentúa el aspecto humanista y por otro el científico; este aspecto empuja necesariamente a Potter a hablar de bioética, es decir, de salvar al hombre, de respetar, proteger, alargar y dar calidad humana a la vida del hombre. Por otra parte, y refiriéndonos a la filosofía de hoy, resaltar el hecho de que actualmente se dan tantas filosofías como lugares geográficos<sup>65</sup>.

#### **4.6.1.- Naturaleza humana y Marxismo.**

Si antes hemos dicho que no mencionaríamos autor alguno, en algunos casos la excepción se impone, y aquí nos encontramos con ella; hablar de marxismo es hacer continuas referencia a su creador K. Marx, como uno de los grandes formadores del pensamiento moderno en lo político y en lo social; todo su esfuerzo es unir teoría y práctica, de ahí una de sus famosas frases: “ los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”<sup>66</sup>.

La tendencia marxista consiste, en cuanto a la naturaleza humana se refiere, en sobrealzar el aspecto social, no olvidando su aspecto biológico “dado”, pero sí marginándolo unas veces y otras negándolo en cuanto elemento inmaterial, ya que una de sus características será el materialismo. “La tentación de los marxistas es prestar tanta atención a los determinantes sociales de la acción que se olvidan de qué

---

<sup>63</sup> Ferrater Mora, J., O. c. Vol. II, Págs. 1205-1206.

<sup>64</sup> Ferrater Mora, J., O. c. Vol. II, Págs. 1208.

<sup>65</sup> Cf. Ferrater Mora, J., O. c. Vol. II, Pág. 1208.

<sup>66</sup> K. Marx, “Tesis sobre Fierbach”, en Obras escogidas de Marx y Engels, Moscú, Progreso, s.f., Pág. 26, citado por Trigg, R. En concepciones de la naturaleza humana, Pág. 179.

es el hombre, y por tanto en parte su biología, el que subyace a todo proceso histórico”<sup>67</sup>.

Karl Marx parte, en su antropología, de que el hombre es una parte de la Naturaleza: está dotado de fuerzas naturales, un cuerpo en el que se dan cita una serie de elementos materiales, capacidades y necesidades que suple en el mundo exterior, y estas cosas que están fuera son su medio de vida.

“La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo con el cual ha de mantenerse en proceso (de intercambio) continuo para no morir; que la vida física y espiritual del hombre está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza”<sup>68</sup>.

El marxismo aboga por el cambio en el hombre, pero para ello es necesario un cambio en los medios de producción; con lo que está haciendo una alusión directa al cambio, a la revolución, pero una revolución no en abstracto sino partiendo del hombre concreto y real; de aquí nacerá una nueva naturaleza una nueva realidad social, y por tanto un hombre nuevo.

La corriente marxista se encuentra, proveniente de períodos anteriores, con un concepto de naturaleza humana que es inalterable debido, según Marx, a la sociedad que envuelve al hombre, y ésta sí se puede cambiar, y es más, no puede permanecer así indefinidamente<sup>69</sup>; en Marx se aprecia, en un primer momento, una idea abstracta de la sociedad que posteriormente la va a concretar en su idea de sociedad comunista. Así recoge Roger Trigg esta concepción:

“Esta visión suya se expone a un famoso pasaje: espera a que llegue el día en que no habrá división del trabajo ni clases sociales, en el que todos cooperarán en vez de atender solo a sus intereses personales. Mientras que Hume pensaba que la justicia era necesaria para compensar las consecuencias de la escasez y el egoísmo, Marx cree que su sociedad perfecta producirá abundancia y altruismo. En cierto modo ya no será necesaria la justicia en el sentido de Hume, porque será perfecta... En esa sociedad nadie se verá constreñido por consideraciones económicas, ni reducido a una sola esfera de la actividad”<sup>70</sup>.

El socialismo hace continuas referencias a la colectividad, por lo cual la verdadera naturaleza humana se dará cuando realmente se consiga en todos los sentidos, aunque fundamentalmente, en lo económico; en esa sociedad comunista que pregona, cada persona debe ser libre y a través de la libertad el hombre llegará a ser

---

<sup>67</sup> Trigg, R., O. c. Pág. 180.

<sup>68</sup> Manuscrito de filosofía y economía. Citado por Castañeda, J. F. /Inoue, H., Ser humano, Págs. 128-129.

<sup>69</sup> Marx se está refiriendo a las condiciones humanas en las que se desarrolla el trabajo en las fábricas y en las minas, donde se hacía trabajar a niños de 12 años de diez a doce horas; hace una clara referencia al capitalismo salvaje. Por todo esto se ha afirmado en muchos lugares de la filosofía que K. Marx es fruto de unas determinadas situaciones históricas; si estas no se hubieran dado, a Marx hoy no le conoceríamos.

<sup>70</sup> Trigg, R., Concepciones de la naturaleza humana, Pág.188.

lo que verdaderamente es; es el sistema económico establecido –el capitalismo- el que oprime y margina al hombre, de tal forma que cuando el hombre sea totalmente libre es cuando se dará el “proceso activo de autorrealización”<sup>71</sup>.

La idea que Marx plantea, hasta la obsesión, es la economía social, qué es lo que está fallando en la condición humana y qué hacer para corregirlo, llegando a la conclusión que toda teoría económica debe partir de una concepción determinada de la naturaleza humana: concepción social y cultural<sup>72</sup>. Marx, la idea contraria a esta teoría, la llegó a calificar de “falsa conciencia”<sup>73</sup>, es decir, ideas ajenas a la razón. Lo característico de la naturaleza humana es su aspecto social, no se puede hablar de una naturaleza humana individual, salvo los aspectos biológicos de comer y reproducirse.

“Sea lo que sea lo que haga una persona, será un acto esencialmente social que supone la existencia de otras personas que mantienen ciertas relaciones con él o con ella. Incluso los modos de producir comida o criar a los niños son aprendidos en sociedad. Esto es cierto para toda producción económica ya que ésta es una actividad típica que requiere cooperación de alguna especie. No deberíamos concebir la sociedad como una entidad abstracta que afecta misteriosamente al individuo; antes bien, el tipo de individuo que somos y el tipo de cosas que hacemos están determinados por el tipo de sociedad en la que vivimos. Lo que parece <instintivo> o <natural> en una sociedad o época –por ejemplo, un cierto papel de las mujeres- puede ser bastante diferente en otra”<sup>74</sup>.

Para Marx, la naturaleza humana es el resultado de la suma de dos elementos: las fuerzas productivas y las relaciones de producción. “Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentra como con algo dado, es el fundamento real de lo que los filósofos representan como la <sustancia> y la esencia del hombre. Marx pensaba que la naturaleza humana es simplemente el resultado de las relaciones de producción, de tal modo que, alterando las relaciones de producción, podríamos transformar la naturaleza humana misma”<sup>75</sup>. Con esto Marx afirma la clase de ser que es el hombre: una existencia que se va formando y transformando a la vez en la historia<sup>76</sup>.

Abundando y resumiendo, el concepto social de naturaleza humana en la filosofía marxista la podemos centrar en dos conceptos: actividad y producción. La actividad es referida al trabajo y la producción como medio de subsistencia. Es natural trabajar para vivir, y en lo que difiere nuestra naturaleza de la de otros animales es que producimos nuestros propios medios de subsistencia; así pues nuestra naturaleza lleva consigo la actividad productiva; por tanto son dos elementos inseparables y

---

<sup>71</sup> Trigg, R, O. c., Pág. 192.

<sup>72</sup> Cf. Trigg, R., O. c. Pág. 196.

<sup>73</sup> Stevenson, L. /Haberman, D. L., Diez teorías sobre naturaleza humana, Pág. 183.

<sup>5</sup> Stevenson, L. /Haberman, L., O. c. Pág. 184.

<sup>74</sup> Trigg, R, O. c., Pág. 201.

<sup>75</sup> Torralba Roselló, F., en AA. VV. Ser humano, persona y dignidad, Pág. 256.

<sup>76</sup> Cf. Castañeda, J. F. /Inoue, H., Ser humano, Pág. 128.

necesarios para el fin económico. Es más, “el trabajo de producción no es más que un proceso natural de intercambio que se podría calificar de metabolismo entre el hombre y la naturaleza. El hombre aplica su trabajo a la naturaleza y con ello hace las cosas que son útiles para la vida humana”<sup>77</sup>. Dicho esto si se nos impusiera una conclusión final sería esta: el hombre no tiene naturaleza, ésta es una consecuencia de la interacción con historia.

#### 4.6.2.- Naturaleza humana y Nihilismo.

El término nihilismo proviene del latín, *nihil*, que significa “nada”, por tanto es la negación de todo; fue utilizado primeramente por Hamilton, quien lo consideró como la “negación de la realidad sustancial”<sup>78</sup>. Existen otras teorías que sitúan la concepción del término allá por el 1799, en una carta que dirige Jacobi a Fichte, donde “por primera vez, se alude explícitamente al Nihilismo para designar el preocupante acercamiento de una disolución de las certezas metafísicas tradicionales y de una desvalorización de los valores y las verdades que daban consistencia a la cosmovisión de Occidente desde la Antigüedad”<sup>79</sup>. El nihilismo como concepto no se puede reducir a una sola definición, de hecho se habla de nihilismo metafísico, moral, epistemológico, etc. En todos los casos es negación de lo que se contempla.

Aunque es cierto que cuando se expande de manera importante esta corriente es, en los últimos tiempos, en el pensamiento filosófico, no es menos cierto que esta tendencia ha sobrevolado al viejo continente desde la filosofía de Platón, no solo vinculada al conocimiento metafísico, sino a la moral, a los valores y a la religión. Poco a poco ha ido abriéndose camino hasta llegar a enfrentarse a las categorías de finalidad, sistema, verdad, etc.; todo aquello en que la metafísica se explicaba desde su nivel ahora se cuestiona su sentido y realidad<sup>80</sup>.

En otro sentido se ha tomado y confundido con relativismo, entendiéndose “como la afirmación de que todo cambia continuamente, y además de que todo varía de acuerdo con el sujeto”<sup>81</sup>. Otras expresiones tienen mucho que ver con la concepción del mundo, desde aquella que adopta un “pesimismo radical” o un aniquilacionismo total<sup>82</sup>.

El máximo representante de esta corriente de la filosofía contemporánea es Nietzsche, quien en su obra *La voluntad de poder* va a representar el Nihilismo europeo. En esta obra niega todos los valores de la Europa del momento. Así mismo se advierte un doble aspecto del Nihilismo: positivo y negativo. El Nihilismo positivo es algo “activo y consiste justamente en destruir el sistema de valores de aquel Nihilismo pasivo tradicional. El Nihilismo de los <espíritus fuertes> pone punto final al Nihilismo débil, del pesimismo, del historicismo, del afán de comprenderlo todo, de la idea de que todo es vano”<sup>83</sup>. El Nihilismo activo va necesariamente unido a la aceptación de

---

<sup>77</sup> Castañeda, J. F. / Inoue, H. Ser humano, Pág. 128.

<sup>78</sup> Ferrater Mora, J. Diccionario de filosofía, Vol. III, Pág. 2365.

<sup>79</sup> Sánchez Meca, D. El Nihilismo, Pág. 9.

<sup>80</sup> Cf. Sánchez Meca, D. O. c. Págs. 10-11.

<sup>81</sup> Ferrater Mora, J. O. c. Pág. 2366.

<sup>82</sup> Cf. Ferrater Mora, J. O. c. Pág. 2366.

<sup>83</sup> Ferrater Mora, J. O. c. Págs. 2366-2367.

que no hay verdad posible, “que no hay ninguna configuración absoluta de la realidad ni ninguna cosa en sí”<sup>84</sup>. <La forma extrema del Nihilismo sería: que cada creencia, cada tener-por-verdadero es necesariamente falso, porque un mundo verdadero no existe en absoluto. Por tanto, es una ilusión de perspectiva cuyo origen existe en nosotros mismos>”<sup>85</sup>. En el mundo, de progreso y técnica, en que se desenvuelve hoy el hombre no hace falta ninguna metafísica ni moral, es la técnica y el progreso el que dará el confort y la seguridad al hombre.

Vistas así las cosas y abundando en la idea, el Nihilismo se presenta como un proceso en la historia a través del cual, los valores tradicionales pierden su vigencia, dejan de ser el referente humano, pierden su vinculación y su validez, aunque siga existiendo su necesidad. Este sería el concepto del Nihilismo pasivo, considerado como declive y como regresión.

Hablar del Nihilismo es imposible sin remitirse a la figura de Nietzsche, en él se da la pureza de esta corriente de pensamiento:

“El Nihilismo, por tanto, es la conciencia de que el carácter de la existencia, en su conjunto, no puede ser interpretado ni mediante el concepto de finalidad ni mediante el concepto de unidad. El mundo no se encamina hacia ninguna meta, ni hay en él una unidad que englobe la pluralidad de su devenir”<sup>86</sup>.

Después de esta visión panorámica general sobre la nueva corriente filosófica, volvamos al tema del trabajo: la naturaleza humana, empezando por la primera idea que Nietzsche va a condenar, la metafísica. La metafísica vista desde fuera y con criterios puramente empiristas, puede parecer abstrusa e innecesaria, incluso ficticia; sin embargo no perdamos de vista que es la metafísica la que sustenta nuestros supuestos sobre el mundo, por ejemplo: “...es metafísica la idea de que un objeto físico sigue siendo la misma entidad a lo largo de distintos cambios, así como, más concretamente, la idea de que una persona sigue siendo la misma aunque su cuerpo cambie. Es posible que todos tengamos una idea clara de nosotros mismos como individuos singulares, que esencialmente siguen siendo los mismo hasta la muerte y quizás después de ella, pero eso, como señaló Hume, no puede ser el resultado de una investigación empírica”<sup>87</sup>.

Refiriéndose al hombre afirma: “no existen ni el <espíritu> ni la razón, ni el pensamiento, ni la conciencia, ni el alma, ni la voluntad, ni la verdad: todo son ficciones inútiles. No cabe hablar de sujeto y objeto”<sup>88</sup>. Estamos ante el filósofo y ante la corriente de pensamiento de la negación, lo niega todo, situación que a todas luces es imposible e irreal. Si todo es irreal, pura ficción, si todo lo que vemos, tocamos y sentimos es falso, entonces... se nos escapan conceptos básicos como verdad, falsedad, objetividad, invención, irrealidad, etc. ¿Qué sería, por tanto, el hombre? Su conclusión final sobre el ser humano no se deja esperar, el hombre es solo una especie

---

<sup>84</sup> Sánchez Meca, D. El Nihilismo, Pág. 105.

<sup>85</sup> Nietzsche, 1983, Vol. 13, 1887,9/41. Citado por Sánchez Meca, D., en El nihilismo, Pág.105.

<sup>86</sup> Nietzsche, 1983, Vol. 13, 1887-1888, 11/99, citado por Sánchez Meca, D., en su obra El Nihilismo, Pág. 25.

<sup>87</sup> Trigg, R., Concepciones de la naturaleza humana, Pág. 202.

<sup>88</sup> Nietzsche, Der Wille zur Macht (La voluntad de poder), sec. 480. Citado por la edición de Vintage Book, Will to power (Nueva York, 1968), citado a su vez por Trigg, R., en Concepciones sobre la naturaleza humana, Pág. 203.

animal como cualquier otro; la función de la inteligencia, los sentidos y todas las facultades humanas tienen una función muy específica: afirmar la vida animal y sus instintos, la de servir como instrumento a las funciones animales del hombre<sup>89</sup>.

La visión materialista del hombre lleva consigo la negación de su inmaterialidad, por tanto, es reducido a su corporeidad:

“Yo soy cuerpo, nada más que cuerpo; y alma no es sino una palabra que designa algo que forma parte del cuerpo.  
Es el cuerpo una magna razón, una pluralidad gobernada por un solo sentido, guerra y paz, rebaño y pastor.  
Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano, que llamas <espíritu>, humilde instrumento y juguete de tu magna razón.  
Dices <yo>, y te enorgulleces de esta palabra. Pero más grande –aunque te resistas a creerlo– es tu cuerpo y su magna razón, que no dicen <yo>, pero que constituyen el yo.  
...He aquí lo que he de decir a los detractores del cuerpo: su desprecio se origina en su aprecio...  
El propio ser, creador, se creó el aprecio y el desprecio, el placer y el displacer. El cuerpo creador se creó el espíritu como brazo de su voluntad”<sup>90</sup>.

La postura de Nietzsche respecto al hombre gira alrededor de posturas extremas, va desde el asco, el odio y el desprecio hasta el amor, la preocupación y la exaltación. Mientras que por una parte llama al hombre “mono de Dios”, “comediante del mundo”, “comediante de su propio ideal”, que se sostiene solo para utilidad de todo ser del mundo, y que no es otra cosa que una especie pequeña y extravagante de animal, un episodio sin plan ni razón, un grupo de átomos que ha de ser derivado de las mutaciones del universo, que es irresponsable de su ser y de sus obras, que es puro fragmento y causalidad, etc., etc.; sin embargo, afirma que el hombre es el proyecto más grande y afortunado en el juego general de la casualidad, es el liberador del ocaso, es el ser que tiene el privilegio de la responsabilidad, es el animal que puede prometer lo que, según Nietzsche, lo hace distinto de todos los animales, es el ser que puede salir garante de sí mismo respecto del futuro, y cuyas características es ser creador, que en cuanto create da sentido a la tierra; así lo resume Martín Buber:

“El hombre de hoy no es <ninguna meta, sino un camino, una encrucijada, un puente, una gran promesa>. Esto es lo que según Nietzsche, distingue al hombre de todos los animales: <es un animal que puede prometer>; esto es, que trata una porción del futuro como algo que depende de él y por lo que se pone en juego. Ningún animal puede otro tanto”<sup>91</sup>.

Tradicionalmente, y en páginas anteriores así lo hemos resaltado, existía la convicción de la superioridad y singularidad del hombre, situándolo por encima de todos los demás seres al estar dotado de razón, sin embargo, el nihilismo lo va a reducir a pura animalidad, para después, en un segundo momento, elevarlo ante las altas cimas; estamos por tanto ante la contradicción y ante la incoherencia de un

<sup>89</sup> Cf. Trigg, R., O. c. Págs. 208-209.

<sup>90</sup> Nietzsche, Así hablaba Zaratrusta, Pág. 38.

<sup>91</sup> Buber, M., ¿Qué es el hombre?, Pág. 61.

sistema –y un personaje- que va a marcar la historia. Cuando habla sobre la razón, unas veces dice que es de pertenencia exclusiva del hombre y, otras, que la podemos encontrar en otros organismos inferiores. La razón y el conocimiento no tienen otra finalidad que la de servir a la vida; nacen y evolucionan tanto en cuanto son necesarios para la conservación de la vida animal<sup>92</sup>.

Para Nietzsche, la razón es una falsa apariencia que nos hace ver una serie de entidades falsas como el ser, la existencia, la causa, la sustancia, la cosa en sí misma... así es normal que llame a la razón: “esa vieja hembra engañadora, causa por la cual nosotros falsificamos el testimonio de los sentidos”<sup>93</sup>.

El pensamiento de Nietzsche, y el nihilismo, da para ampliar la elaboración en torno al hombre y a sus facultades, sin embargo todo será siempre en la misma línea: los extremos o la negación. Todo su pensamiento gira en torno a lo feo y a lo bello, lo grande y lo pequeño, el amor y el odio, por una parte, y por otra, el no, el “ni” –ni razón, ni voluntad, ni sentimiento...- la nada, la fatalidad y la incoherencia; resumiendo, el hombre no tiene naturaleza, “es un producto de la historia cambiante, un simple animal evolucionado, primo del mono...”<sup>94</sup>; el resultado de toda esta situación lo encontramos enseguida: el existencialismo.

#### **4.6.3.- La naturaleza humana en la filosofía existencialista.**

El existencialismo como corriente de pensamiento se inicia con Kierkegaard “el cual lanzó por primera vez el grito de combate: “<contra la filosofía especulativa (principalmente la de Hegel), la filosofía existencial>”<sup>95</sup>; se continúa con Sartre y Albert Camus, como principales representantes, y se presenta como una reivindicación de independencia. Es la corriente filosófica que más ha asimilado el hombre moderno. El existencialismo, aunque con sus peculiaridades propias en cada autor, tiene unos rasgos comunes que veremos a continuación.

Todos ellos dedican una atención al hombre, pero no al hombre en abstracto, a la humanidad en general, sino al hombre en concreto, y como diría Unamuno, de “carne y hueso”, el que existe en el mundo y nos encontramos a diario, al ciudadano de a pie. Para el existencialista cuentan todos los hombres, el que trabaja y el “in-útil”, el que no produce, el que no cuenta socialmente, el marginado<sup>96</sup>. Conciben al hombre como ser de posibilidades, un hombre llamado a la historia a realizarse como hombre, siguiendo el camino elegido. Todos, igualmente, insisten hasta la saciedad en la libertad humana, y no como algo teórico, sino como fuente de posibilidades; en lo que se refiera a la libertad todos los existencialistas se esfuerzan en destacar sus limitaciones y condicionamientos: la libertad es el único camino para la realización personal que tiene el hombre y la única manera de realizar cualquier actividad<sup>97</sup>.

---

<sup>92</sup> Cf. Buber, M., O. c., Pág. 63.

<sup>93</sup> Nietzsche, el Ocaso de los ídolos, citado por Martín Buber, en su obra ¿Qué es el hombre?, Pág. 66.

<sup>94</sup> Ayllón, J. R. En torno al hombre, Pág.16.

<sup>95</sup> Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. II, Pág. 1088.

<sup>96</sup> Cf. Ferrater Mora, J., O. c., Pág.1088.

<sup>97</sup> Cf. Ferrater Mora, J., O. c. Pág. 1092.

El mejor rasgo que define a algunos existencialistas, no a todos, es la angustia existencial. El hombre se siente arrojado en el mundo, en un radical abandono a sus fuerzas, sabiendo de antemano su fracaso, como destinado a la muerte. La existencia auténtica es aceptar con plena conciencia este destino entreteniéndose en frívolos pasatiempos que nos alejen y hagan olvidarnos de nuestro propio ser y destino.

Como filósofo más representativo de esta corriente de pensamiento tenemos a Jean Paul Sartre, denominado por algunos autores como el filósofo de la libertad radical<sup>98</sup>. "Según la concepción existencialista típica, el único modo de vida verdaderamente admirable, <auténtico>, es el que elige libremente cada persona"<sup>99</sup>. Afirma que somos libres aunque en la práctica fingimos que no lo somos. Todos los aspectos de nuestra vida son elegidos libremente –si estoy triste es porque yo libremente lo he elegido- y por tanto somos responsables de ello. Nuestro estado de ánimo no es algo que nos sobreviene, sino una forma de aprehender el mundo. De ello se deriva que también somos responsables; por tanto, aunque va a negar la naturaleza del hombre, sin embargo va a dotar su existencia de funciones que le son propias a la naturaleza humana: libertad y responsabilidad<sup>100</sup>; nuestra libertad y responsabilidad, lo que sentimos, hacemos y pensamos. Observemos, una vez más, cómo ignora la naturaleza, desde una perspectiva biológica y pone el acento en sus funciones psicológicas.

"Sartre definió al hombre como proyecto de sí mismo, en cuanto que al final de su carrera será <tal como se haya hecho>. <No otra cosa que lo que él se hace>. Lo que ha decidido ser, que es lo mismo que decir que <el hombre es el porvenir del hombre> porque <está condenado a cada instante a inventar al hombre>. Porque es libre, <esta condenado a ser libre> y decide sobre su destino"<sup>101</sup>.

El punto de partida de la filosofía de Sartre consiste en la negación de la naturaleza humana: "la existencia del hombre precede a su esencia".<sup>102</sup>

"Con esta expresión quería decir que no tenemos una naturaleza <esencial>, y que no hemos sido creados ni por Dios, ni por evolución o lo que sea, con ningún propósito particular; simplemente nos descubrimos existiendo sin haberlo elegido, y tenemos que decidir lo que hacemos de nosotros mismos –cada cual debe crear su propia esencia-"<sup>103</sup>.

En otros pasajes, aunque admite una cierta idea de naturaleza en el hombre, la describe como "una conciencia infeliz sin posibilidad de superar su infeliz estado" y como una "pasión inútil"<sup>104</sup>. El ser humano no "es" sino "debe ser", ésta va a ser la síntesis de su pensamiento relacionado con la naturaleza del hombre.

---

<sup>98</sup> Cf. Stevenson, L. /Haberman, D. L., Diez teorías sobre la naturaleza humana, Pág. 219.

<sup>99</sup> Stevenson, L. / Haberman, D. L., O. c. Pág. 220.

<sup>100</sup> Cf. Stevenson, L. /Haberman, L. D., O. c., Pág. 229.

<sup>101</sup> Lucas, J. De Sahún, Las dimensiones del hombre, Pág. 215.

<sup>102</sup> Sartre, J. P. El ser y la nada, Pág. 542-543, citado por Stevenson, L. / Haberman, D. L. en Diez teorías sobre la naturaleza humana, Pág. 225.

<sup>103</sup> Stevenson, L. /Haberman, D. L., O. c., Pág. 225.

<sup>104</sup> Sartre, J. P., El Ser y la nada, Págs. 45 570" Citado por Stevenson, L./Haberman, L. D., O. c. Pág. 229

El filósofo francés en cuestión posibilita al ser humano de conciencia como realidad humana, consciente de sí misma y distinta de los objetos; con lo cual hace una distinción entre sujeto (hombre) y objeto (cosas), pero cuando se queda con el hombre lo define como pasión, y ésta, inútil. La consecuencia lógica que apuntábamos antes no puede ser otra que la angustia en la que el hombre se ve y se siente, un ser sin sentido, sin finalidad alguna, condenado a su existencia, que solamente se mueve dentro de una indeterminación, un ser inventado a sí mismo<sup>105</sup>. Para Sartre no hay más que el absurdo y el sin sentido, sin embargo la crítica ya nos apunta a que ese mismo hombre es capaz de ser consciente de su “absurdidad”, con lo cual, la conclusión nos revela la no absurdidad del hombre en cuanto se presenta como ser consciente de sí mismo<sup>106</sup>.

Una vez más, para Sartre, no hay naturaleza humana, y por tanto tampoco valores, ni proyectos; no hay esencias. “Mi libertad es, por consiguiente, el único fundamento de los valores y nada, absolutamente nada, me justifica para que adopte éste valor o aquel otro, esta escala de valores o aquella otra”<sup>107</sup>. El ser del hombre, su naturaleza es estar condenado a ser libre<sup>108</sup>, libertad que está condicionada por los demás, y los demás son el infierno<sup>109</sup>.

#### **4.7.- Naturaleza humana: monismo o dualismo. Dialéctica mente-cerebro.**

El tema, y a la vez problema, que subyace en todo lo que acabamos de exponer y en muchos de los conceptos que están por venir, atravesando en todas las direcciones la historia del pensamiento humano, es la postura ante la naturaleza humana: dualismo o monismo<sup>110</sup>. Esta postura, como decimos, se ha manifestado en distintos campos, sin embargo, nos quedamos con la relación mente-cerebro por ser, a nuestro juicio, la más significativa puesta en escena modernamente por Descartes<sup>111</sup>, aunque realmente el punto de partida habría que situarlo en el evolucionismo de Darwin, el cual sitúa al hombre en el entorno de la biosfera donde el hombre es una pieza más de la realidad material.

Antes de entrar en el meollo de la cuestión consideramos oportuno apuntar algún dato sobre los dos conceptos por separado. En lo que se refiere al cerebro haremos una forzada síntesis por razones obvias, pero al hilo de lo que aquí interesa,

---

<sup>105</sup> Cf. Amengual, G., *Antropología filosófica*, Pág. 71.

<sup>106</sup> Cf. Valverde, C., *Antropología filosófica*, Pág. 69.

<sup>107</sup> Sartre, J. P., *L'etre et le néant*, París, 1945, 79; Cf. También *L'estentialisme est un humanime*, París 1946, 47-49, citado por Carlos Valverde en su *Antropología filosófica*, Pág. 188.

<sup>108</sup> Cf. Valverde, C., *O. c.*, Pág. 196.

<sup>109</sup> Cf. Valverde, C., *O. c.*, Pág. 249.

<sup>110</sup> Con cierta tendencia de eliminación de una a la otra. Es el punto típico donde la ciencia descalifica a la filosofía, pero donde la filosofía busca puntos de encuentro: dualismo, emergentismo, interacción, etc. No podemos ignorar que tanto el positivismo como el empirismo, considerados es sí mismos, empiezan siendo una filosofía que en su despliegue práctico se convierten en ciencia.

<sup>111</sup> El tema se lanza al escenario de la modernidad a través de sus principios de “res cogitans y res extensa”: “Conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es”. Descartes, R. *De método*, A. T. VI., 558 (versión española en *Discurso del método*, o. c., p. 50; cf. *Meditaciones IX*, 63. Citado por Gevaert, *Las dimensiones del hombre*, Pág. 80.

solamente señalar que se trata de uno de los órganos fundamentales del cuerpo humano donde tiene su sede la mente<sup>112</sup>; sin embargo nos parece de sumo interés el comentario al respecto que hace Steven Pinker: “El punto de partida para reconocer la naturaleza humana es el puro sobrecogimiento y la humildad ante la asombrosa complejidad de la que es su fuente: el cerebro... También se siente uno humilde al considerar lo que hace... El cerebro humano nos prepara para desarrollarnos en un mundo de objetos, seres vivos y otras personas... La fantástica complejidad de cerebro está ahí en parte para registrar hechos y sus consecuencias en el mundo que nos rodea”<sup>113</sup>. Toda la vida del hombre –pensamientos, sentimientos, etc.- depende del cerebro: “El cerebro es la sede de nuestras ideas y emociones, de nuestros temores y esperanza, del gozo y el sufrimiento, del lenguaje y la personalidad. Si en algún órgano se manifiesta la naturaleza humana en todo su esplendor, es sin duda en nuestro voluminoso cerebro”<sup>114</sup>. En cambio el concepto “mente” si nos parece determinarlo y conceptualarlo por el uso, a veces equívoco, que se le ha dispensado.

En filosofía los términos <mente>, <psique>, <espíritu>, se han usado como equivalentes, con la coincidencia de que los términos <espíritu> y <alma> conllevan un alto contenido religioso. El uso, por tanto, del termino “mente” ha sido muy diverso, unas veces para referirse al entendimiento, otras veces al alma como agente intelectual<sup>115</sup>; del cualquier manera, todos estos sentidos denotan una cualidad, también, de la realidad: la inmaterialidad; por tanto este es el sentido y el contexto en el que queremos expresar esta dialéctica.

Ciertamente, hay un campo puramente científico donde la filosofía no tiene nada que decir, al contrario, escuchar; nos queremos referir a las complejísimas relaciones que se suceden en los procesos físicos que se dan en el cerebro; sin embargo ante estos procesos relacionales sí hay una pregunta por parte de la filosofía: ¿la mente es algo distinto del cerebro o es el cerebro mismo?, ¿todas las realidades inmateriales que se dan en el ser humano –pensamientos, sentimientos, deseos, percepciones, sensaciones...-, son realidades distintas al órgano físico o forman parte de él? Los autores aquí se sitúan ante dos puntos de vista, uno dualista –los que sostiene que lo mental y lo físico constituyen dos realidades distintas- y otro monista –aquellos que plantean que lo físico y lo mental constituyen la misma realidad-. Aquí nace el conflicto; para su exposición nos dejaremos llevar fundamentalmente por el antropólogo Juan Luis Ruiz de la Peña<sup>116</sup> por ser, de los autores manejados, el que, a nuestro entender, con más rigor plantea la cuestión.

---

<sup>112</sup> A modo de curiosidad, nos parece oportuno recoger los datos que José Ramón Ayllón expone de forma sencilla: “El problema de fondo es el enfrentamiento entre ciencia positiva y filosofía. Cada una reclama para sí la verdad; el cerebro es un tejido... Pero su increíble complejidad es, además de una frase hecha, un hecho cierto. El número de células nerviosas... es del orden de 10 a la undécima potencia, que viene a ser aproximadamente el numero de estrellas de nuestra galaxia: cien mil millones... El cerebro funciona como una red de neuronas. La información pasa entre ellas por puntos de contactos especializados: las sinapsis... El sistema de señales es doble: eléctrico y químico”, y termina diciendo: “Pero hemos de confesar que no sabemos nada sobre el papel del cerebro en tales procesos”. En torno al hombre, Págs. 75-76.

<sup>113</sup> Pinker, S., La tabla rasa, Págs. 293-294.

<sup>114</sup> Mosterín, J., La naturaleza humana, Pág. 161. El cerebro es el órgano que nos identifica como humanos al permitirnos una consciencia. Cf. Gazzanica, M. S., El cerebro ético, Pág. 21.

<sup>115</sup> Cf. Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. III, Pág. 2182.

<sup>116</sup> Las nuevas antropologías, obra ya clásica, donde se empeña a fondo en el tratamiento de este tema.

Para Ruiz de la Peña, supone motivo de júbilo el hecho de que la cuestión mente-cerebro esté nuevamente en la cresta de la ola, pues ello no supone otra cosa que el punto de intersección entre ciencia y filosofía y la vuelta a la naturaleza humana como venimos repitiendo. Este es el “problema de problemas”, en él se dan cita cuestiones como “sujeto-objeto, humanismo-antihumanismo, hombre-animal, antropobiología-reduccionismo biologista”<sup>117</sup>. Las respuestas se agrupan –una vez más- en dos bloques: monismo y dualismo; “la alternativa monista sostendrá que la mente es el cerebro... El dualismo rechazará la identidad mente-cerebro, postulando que aquella trasciende a éste y que, por consiguiente, el hombre es una hechura de dos ingredientes heterogéneos, aunque mutuamente referidos e interactuantes”<sup>118</sup>; considerado, por tanto, como una dualidad unitaria.

#### **4.7.1.- Identidad mente-cerebro: monismo.**

El profesor Ruiz de la Peña basa su exposición sobre la identidad en dos autores fundamentalmente: Herbert Feigl y David Malet Armstrong. Ambos, de manera inequívoca, sostienen que los estados mentales son estados físicos del cerebro, no hay distinción, son la misma cosa y no existen razones –filosóficas- para negar lo contrario. Sin embargo, cuando hablan de cerebro o de sistema nervioso central quedan muy claro su identificación y definición, no así cuando hablan de mente<sup>119</sup>. Aunque los presupuestos iniciales de ambos autores son idénticos, no obstante tienen sus divergencias en el desarrollo de sus teorías.

Feigl atribuye al cerebro humano toda una serie de propiedades y todos los procesos mentales, por tanto no cabe buscar otra causa que el propio cerebro, por lo que todo se reduce a una cuestión empírica y todo, también, tiene una base neurológica; pero comprime más aun los argumentos: “toda acción libre sería, en principio, predecible si se pudiera observar adecuadamente el mecanismo cerebral que la produce”<sup>120</sup>. El núcleo fundamental de la identidad mente-cerebro lo constituye la afirmación de que “los estados de experiencia directa que los seres humanos conscientes vivencian... son idénticos a ciertos aspectos (presumiblemente configuracionales) de los procesos neuronales de sus organismos”<sup>121</sup>. Por tanto, identifica lo que es la experiencia con el objeto del conocimiento que ofrece la neurofisiología “calificándolo como proceso del sistema nervioso central”<sup>122</sup>. A pesar de su postura monista advierte sus puntos débiles: “la naturaleza de la memoria, sobre la que las teorías ofrecidas por el materialismo son hasta el momento bastante dudosas”<sup>123</sup>, “y el surgimiento con el hombre de la dimensión ética”<sup>124</sup>. Estas ideas le llevan a admitir la posibilidad de teorías filosóficas alternativas para la explicación del problema, sin embargo termina diciendo: “la teoría hoy no es demostrable, pero

---

<sup>117</sup> Ruiz de la Peña, J. L., Las nuevas antropologías, Págs. 136-137.

<sup>118</sup> *Ibidem*, Pág. 137.

<sup>119</sup> Cf. *Ibidem*, Págs. 147-148.

<sup>120</sup> *Ibidem*, Pág. 140.

<sup>121</sup> Feigl, H., *The Mental and the physical*, Pág. 18, citado por Ruiz de la Peña, J. L., en *Las nuevas antropologías*, Pág. 140.

<sup>122</sup> Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías*, Pág. 141.

<sup>123</sup> Feigl, H., *The Mental and the physical*, citado por Ruiz de la Peña, Pág. 112.

<sup>124</sup> *Ibidem*, Pág. 115.

probablemente lo será mañana”<sup>125</sup>. Por tanto, su problema es que la neurofisiología no está capacitada para explicar todo aquello que puede realizar el ser humano; por lo que el acento lo pone en la incapacidad científica no en la relevancia del ser humano. Resumiendo, Feigl no sostiene que el binomio mente-cerebro signifique lo mismo, sino que ambas cosas son lo mismo.

Herbert Feigl defiende el monismo filosófico y pretende basarlo en principios experimentales y positivos, poniendo de relieve el carácter complejo de lo físico como susceptible de posibles cambios, concluyendo en lo que a la relación mente-cerebro se refiere, que está llena de grandes interrogantes, por lo que “la posición general de Feigl puede considerarse como la de un empirista lógico moderado, abierto a las rectificaciones que sean necesarias en vista de nuevos progresos en las ciencias y en el análisis filosófico”<sup>126</sup>.

En cuanto a la postura de Armstrong podemos afirmar que sigue el mismo esquema que Feigl: “realidad de lo mental, identidad mente-cerebro, reducción de lo fisiológico a lo físico”<sup>127</sup>. Armstrong se enfrenta ante el dualismo de Hume y Descartes, -cuerpo material y mente o alma- afirmando que el único dualismo válido sería, en principio el de Descartes, sin embargo termina eliminándolo a través de dos objeciones fundamentales:

“En primer lugar, ¿en que consiste esa sustancia espiritual? <Nadie parece ser capaz de decir nada positivo acerca de ella, salvo que es la que posee los estados mentales>. Estamos, pues, ante un concepto vacío. En segundo término, el hombre es un ser unitario; la experiencia y el lenguaje común dan fe de ello. El dualismo es insatisfactorio porque disuelve esa unidad y se muestra incapaz de dilucidar la interacción mente-cuerpo... el dualismo cartesiano tendrá que sostener que hay una brecha entre la mente y el cerebro... toda vez que no se conoce en el cerebro ningún punto de enganche con la hipotética mente”.<sup>128</sup>

A partir de estas observaciones, Armstrong, fija definitivamente su doctrina: realidad mental, identificación mente-cerebro y reducción de los fenómenos fisiológicos a lo puramente físico. En cuanto a la realidad mental, “cuando el behaviorismo niega <la existencia de procesos mentales internos>, para contentarse con reconocer meras disposiciones a obrar, va contra la evidencia, que testifica a favor de la realidad de dichos procesos y su incidencia causal sobre la conducta externa”<sup>129</sup>.

En relación a la identidad mente-cerebro su teoría es coincidente con la de Feigl que ya expusimos anteriormente: “Los estados mentales no son sino estados físicos del cerebro”; “... no hay buenas razones filosóficas para negar que los procesos

---

<sup>125</sup> Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías*, 143. Aquí el autor recoge una frase digna de mención al respecto de F. J. Ayala que dice “tiene poco peso reivindicar que dicha reducción podrá efectuarse en el futuro, ya que dichas afirmaciones... son simples expresiones de esperanza” (*Evolución*, Barcelona 1981, p. 491).

<sup>126</sup> Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Vol. II, Págs. 1138-1139.

<sup>127</sup> Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías*, Pág. 147.

<sup>128</sup> *Ibidem*, Págs. 145-146.

<sup>129</sup> Cf. Armstrong, D. M., *The mental and the physical*, Pág. 5672, citado por Ruiz de la Peña J. L., en *Las nuevas antropologías*, Pág. 147.

mentales sean procesos meramente físicos (que suceden) en el sistema nervioso central”; “la mente es simplemente el sistema nervioso central..., la mente es simplemente el cerebro”<sup>130</sup>. Termina su teoría con la reducción de lo fisiológico a lo físico donde se reafirma en la imposibilidad que encuentran los científicos para determinar donde está la “brecha” que separa una cosa de la otra, de donde termina diciendo: “¿Qué es el hombre?... ¿No es sino un cuerpo material? ¿Podemos dar completa cuenta del hombre en términos puramente físicos?” La respuesta nos viene dada: “la mente no es sino el cerebro. Si el progreso científico corrobora este punto de vista, parece que el hombre no es sino un objeto material y no tiene sino propiedades físicas”. “... el hombre es uno con la naturaleza”<sup>131</sup>.

A pesar de todas estas afirmaciones, también Armstrong<sup>132</sup> es consciente de las debilidades de su teoría: el problema de la ética, la creatividad del hombre más ciertos fenómenos de “telepatía, precognición y clarividencia”, que según el autor, estaban convenientemente contrastados<sup>133</sup>.

Podemos terminar esta síntesis con las mismas expresiones que lo hace Ruiz de la Peña. “La diferencia hombre-cosa, persona-naturaleza se desdibuja hasta el extremo de hacerse prácticamente imperceptible, lo que por lo demás ocurría también en la teoría de la identidad. ¿Esto es todo lo que el materialismo ofrece cuando especula con el problema mente-cerebro?”<sup>134</sup>.

#### **4.7.2.- Identidad mente-cerebro: emergentismo.**

El autor que sirve de base para su teoría del emergentismo a Ruiz de la Peña es Mario Bunge, el cual es considerado como materialista emergentista<sup>135</sup>, afirmando que los fenómenos de la mente emergen sobre lo biológico y son irreducibles a lo puramente físico<sup>136</sup>. Para el emergentismo la única sustancia real es la materia aunque con propiedades diversas; esta afirmación tiene de fondo la teoría sobre los sistemas<sup>137</sup>, a los cuales se le concede la propiedad de emerger. Para Bunge el cerebro es un “sistema de subsistemas” encargado de distintas funciones. De entre las diversas funciones, Bunge, destaca la “plasticidad”, es decir, “su aptitud para la

<sup>130</sup> Ibídem, Pág. XI, 1-2, 73; O. c. Págs. 147-148.

<sup>131</sup> “Con estas frases se abre (p. 1) y se cierra (p. 366) el libro de Armstrong”. Tomado de Ruiz de la Peña, J. L., O. c. Págs. 149-150. Toda refutación del dualismo se centra en la escisión, en entenderlo como dos entidades separadas... ¿Pero qué problema habría, filosóficamente hablando, en entenderlo como dos fenómenos distintos interactuando en una sola entidad? De hecho, haciendo abstracción de los fenómenos mentales existen como realidades distintas.

<sup>132</sup> Queremos incidir en la ligereza de sus afirmaciones, afirma sin demostrar. Es evidente que el cerebro interviene en los procesos mentales, pero que sea sólo el cerebro la causa de los procesos mentales –ética, derechos y deberes, libertad, etc.- parece sacar la ciencia empírica fuera de su ámbito de aplicación.

<sup>133</sup> Cf. Ruiz de la Peña, J. L., Las nuevas antropologías, Pág. 151.

<sup>134</sup> Ibídem, Pág. 155.

<sup>135</sup> Sin embargo “propone un modo de hacer filosofía, incluyendo metafísica, que haga justicia a las complejidades de la actividad científica... Además, y a diferencia de los que atienden sólo a los resultados de la ciencia, Bunge reconoce la existencia de problemas profundos en filosofía y afirma que la filosofía debe enfrentarse con cuestiones básicas sociales y éticas... En este amplio y, a un tiempo, riguroso sentido, la filosofía debe ser <filosofía científica>. Deber ser asimismo lo que Bunge ha llamado <filosofía exacta>. Ferrater Mora, J. Diccionario de filosofía, Vol. I, Pág. 411.

<sup>136</sup> Ibídem, Pág. 156.

<sup>137</sup> “Un sistema es una entidad compleja, cuyos componentes se relacionan de forma tal que la entidad se comporta como una totalidad unitaria y no como un mero agregado de elementos”. Ruiz de la Peña, J. L., O. c., Pág. 166.

autoprogramación y autoorganización, debida al hecho de que la conectividad intercelular es variable, no está fijada de antemano y para siempre<sup>138</sup>; de esta plasticidad es de donde nace lo que denominamos mente; con lo cual podemos explicar perfectamente los fenómenos mentales sin recurrir al dualismo<sup>139</sup>; con lo cual es muy sospechoso la identificación que hace entre científico y real<sup>140</sup>, además de la falta de explicación con la que nos encontramos ante la realidad ética del fenómeno ético humano; ante ello confesará abiertamente que solo el hombre es un ser creativo<sup>141</sup>.

“El hombre es el único animal capaz de inventar mitos y teorías, de discutir acerca de ellos, de diseñar unos modelos de conducta y revelarse contra otros; solo los humanos tenemos autoconciencia; solo los humanos podemos crear lenguaje; el hombre es el supremo creador y destructor de las organizaciones y funciones sociales; el hombre es único; hay que batirse por la libertad y creatividad del hombre, que no es ni una máquina programable ni un animal condicionable a voluntad, sino el único animal creativo, el solo capaz de crear una ciencia de lo mental y de modelar su propia vida – para bien o para mal- a la luz de su conocimiento y su elección”<sup>142</sup>.

Para Bunge la mente no es la dimensión inmaterial que se le supone al hombre, y por tanto no la entiende como realidad separada del cerebro; así pues, la mente es una realidad material que nace de la realidad física que posee el cerebro, sin embargo no se conforma con encerrar al hombre en el círculo cerrado de lo puramente material, por lo que, cerrando un poco más el cerco, nos encontramos con un Bunge en “serios aprietos” para sostener su teoría.

#### **4.7.3.- Diversidad mente-cerebro: dualismo.**

La doctrina dualista sostiene que en el hombre, además de la estructura cerebral, existe otra realidad distinta de lo puramente físico, no orgánica, inmaterial, que define la totalidad del ser humano diferenciándolo del resto de los seres. Esta postura sostiene que no agota la explicación de los fenómenos mentales; la realidad humana, pues, se compone de dos elementos: la materia y la no materia, interactuando entre sí. Cuando hablamos de dualismo en la modernidad todas las miradas se vuelven a Karl Popper y su famosa “teoría de los tres mundos: el mundo de las cosas materiales, el mundo subjetivo de los procesos mentales y el mundo de los productos de la actividad de organismos”<sup>143</sup>.

Popper afirma la realidad y la interacción de los “tres Mundos”, destacando que el Mundo 3 –al que pertenecen la historia, los mitos, las teorías, los problemas, las instituciones...- interactúa con el Mundo 1, ya que aunque son creaciones de la mente –

---

<sup>138</sup> Ibídem, Pág. 167.

<sup>139</sup> Cf. Bunge, M., *The mind-Body Problem*, Pág. 49-58. Citado por Ruiz de la Peña, J. L. En las nuevas antropologías, Págs. 167-167.

<sup>140</sup> Nos encontramos, por tanto, ante una nueva forma de reduccionismo epistemológico.

<sup>141</sup> Cf. Ruiz de la Peña, J. L. *Las nuevas antropologías*, Pág. 172.

<sup>142</sup> Bunge, M., *The Mind-Body Problem*, pp. 169,186,201,205,207, 219. Citado por Ruiz de la Peña en *Las nuevas antropologías*, Pág. 172.

<sup>143</sup> Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Vol. III, Pág. 2629.

un libro, una estatua...- son también cuerpos materiales; esa interacción entre ambos Mundos, es el Mundo 2, los estados mentales<sup>144</sup>.

Uno de los fenómenos que impacta en Popper es el antihumanismo al que puede conducir el materialismo, por ello, y después de una larga reflexión llega a concluir que hay que llamar real a toda aquella entidad que puede actuar causalmente, o interactuar, con cosas materiales reales ordinarias, y de aquí nace la teoría de los tres Mundos<sup>145</sup>.

La teoría dualista de Popper tiene como principio de fondo el evolucionismo de Darwin, y por ello afirma que el presupuesto anterior de la identidad –monismo- ignora el hecho de la evolución. A partir de aquí, la cuestión que se plantea es cómo ha surgido la mente y cual es su naturaleza:

“<La materia muerta... ha producido... la mente humana, la conciencia de sí> desde su fidelidad al evolucionismo darwinista, Popper ve en la mente una realidad emergente incubada bajo la presión de la selección natural: <la mente es precisamente el producto causal de la materia autoorganizada>. Aunque tal proceso represente un salto cualitativo respecto de sus precedentes biológico, el proceso evolutivo llega hasta él gradualmente: <¿Cómo llegó a existir la conciencia?> Creo que la respuesta principal que podemos suministrar... es la respuesta <por grados>... <Desde un punto de vista evolutivo, considero la mente autoconsciente como un producto emergente del cerebro>”<sup>146</sup>.

Al hablar de realidades, Popper, admite el “yo” como un realidad y como entidad encarnada, autoconsciente y dinámica, de manera que su dualismo interaccionista rechaza la reducción fisicalista del ser humano afirmando que “en el ser humano habría, además del cerebro y distinto de él, la mente, entidad inmaterial pero no desencarnada ni desencarnable, gestada en la matriz de una evolución que da origen a realidades nuevas, no reducible a sus antecedentes, sino emergente<sup>147</sup> respecto a los mismos<sup>148</sup>”.

El hombre no es naturaleza física solamente<sup>149</sup>, al menos supone gran dificultad entenderlo como tal; el hombre es también libertad y autonomía, concepto,

---

<sup>144</sup> Cf. Ruiz de la Peña, J. L., Las nuevas antropologías, Pág. 179.

<sup>145</sup> Cf. Valverde, C. Antropología filosófica, Pág. 221.

<sup>146</sup> Ruiz de la Peña, J. L., Las nuevas antropologías, Pág. 181-182. Popper termina contradiciéndose, por su mentalidad evolucionista, al afirmar que la mente surge por evolución gradual de la materia, es decir que la materia produce la no materia (¿?) Cae en la cuenta de su contradicción y termina de esta manera: “Deseo hacer hincapié sobre lo poco que se dice al aseverar que la mente es un producto emergente del cerebro. Prácticamente carece de valor explicativo... pero es que <casi todo lo que es muy importante ha de quedar esencialmente inexplicado>. K.R. Popper, J. C. Eccles, The Self and its Brain, Berlín 1980, citado por Carlos Valverde en Antropología filosófica, Pág. 223.

<sup>147</sup> La emergencia no se da por la suma de elementos, sino que supuesta una cantidad de ellos se da una transformación de tipo superior, y lo que era una cantidad se convierte en una cualidad.

<sup>148</sup> Ibid. Pág. 188. En su teoría emergentista no explica cómo se da o cómo es posible ese salto cualitativo, se limita a constatar la emergencia sin más explicación.

<sup>149</sup> En palabras de Paul Ricoeur: “contar con la capacidad física para pensar no es lo mismo que ser capaz de hacerlo (esto exige un acto de decisión)” Changeux, J. P.-Ricoeur, P., La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar, Pág. 70. En este mismo sentido y de manera coloquial y sencilla como es habitual en este autor, José

por tanto, que se le escapan a la física y a la biología. Todo ello nos permite pensar en la dualidad unitaria del ser humano, a la que de manera repetitiva, y como forma de repensar la naturaleza humana, volveremos con relativa frecuencia. El texto que recogemos a continuación expresa y resuelve de manera gráfica y descriptiva lo que queremos decir:

“La visión dualista, con sus múltiples formulaciones, que entienden la mente como intangible y distinta de la materia, subyace en el fondo de nuestra concepción del hombre. Porque, en definitiva, y con independencia de la utilización que se haya hecho de la inmaterialidad del alma a lo largo de la historia, ¿qué relación pueden tener unos sesos gelatinosos de aproximadamente 1.400 g. de peso y de aspecto parecido a los sesos de animales como el cordero, el cerdo o el perro, con las ideas, el pensamiento, los sentimientos nobles como el amor, la piedad o valores como la libertad? ¿Cómo podría una masa blanda con un alto porcentaje de moléculas simplemente de agua, producir discursos, descubrir valores, inventar el alfabeto o la escritura, o pintar las Meninas? Así, cerebro y mente, cuerpo y alma, permanecían entidades distintas y separadas, mutuamente desconocidas, y eran y son, estudiadas por separado. El cerebro, la materia, objeto de las ciencias biológicas; la mente y sus productos –el mundo espiritual e intangible- objeto de las llamadas ciencias humanas. Lo humano, lo verdaderamente humano se identifica con lo inmaterial. Pero... ¿No se entrevé, acaso, un nuevo derrotero en la búsqueda de una teoría unitaria del hombre?”<sup>150</sup>,

El tema y problema mente-cerebro, o lo que es lo mismo, monismo o dualismo, sigue tan vigente en nuestro días como en etapas anteriores. Hoy se habla de ello en la biología, en la genética, -a este asunto volveremos en el capítulo dedicado a ello-, y en la filosofía de sistemas, de la que haremos una breve reseña.

La nueva tendencia filosófica tiene como objetivo presentar un enfoque global y relacional de la realidad: el todo es un complejo sistema de realidades que se relacionan entre sí. “Las partes del mundo tiene todas tal relación y tal encadenamiento unas con otras, que creo imposible conocer una sin la otra y sin el todo”<sup>151</sup>. La categoría que define esta realidad es la de sistema, el cual consta de partes en interacción constante. En cuanto al ser humano se entiende de la misma forma: “sistema complejo acoplado al medio natural y social”<sup>152</sup>; teoría que acentúa la idea de complejidad en la naturaleza humana, intentando acoplar lo innato y lo adquirido, explicando este acoplamiento como un proceso constitutivo.

---

Ramón Ayllón, en su obra titulada *En torno al hombre* añade: “Se podría pensar que psíquico es mera función del cerebro, lo mismo que la bilis es producto del hígado: pura secreción de la materia. Pero el hecho de que un proceso mental tenga su sede o apoyo en un proceso fisiológico no autoriza a identificarlos, sino sólo a señalar su concomitancia. El aparato eléctrico no funciona sin ser enchufado, pero el enchufe no es la causa de su funcionamiento ni de la electricidad. Enchufe y cerebro son condiciones, no causas”, Pág. 32.

<sup>150</sup> VV. AA., *Genes, cultura y mente*, Pág. 10.

<sup>151</sup> Pascal, B., *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1994,80. citado por Álvarez Munárriz, L., *Perspectivas sobre la naturaleza humana*, 129.

<sup>152</sup> Álvarez Munárriz, L. O. c., Pág. 159.

Mientras los sistemas físicos son sistemas cerrados, determinados y rutinarios, el hombre, en cambio, es un sistema abierto en continuo intercambio de materia y energía con el medio ambiente. Es también un sistema unitario, posee una entidad personal que le capacita para saberse único y parte del todo, es “un sistema activo de personalidad” fundamentado en la capacidad humana de simbolizar la realidad que no aprehende<sup>153</sup>. Este es el núcleo de la filosofía de sistema aplicada al género humano, que como bien se puede apreciar unas veces se confunde con el monismo, otras veces parece dualista, y muchas otras, confunde naturaleza y cultura. Sea como fuere ninguna de las posturas explican el cómo ni el porqué se da ese salto cualitativo entre el animal y el hombre.

#### **4.8.- Naturaleza humana y cultura.**

El concepto de naturaleza humana ha sido expuesto ampliamente, o al menos como síntesis de todas las corrientes de pensamiento más destacables en la historia; ahora toca dedicar unas páginas a la cultura, pero no por ello olvidaremos el concepto naturaleza, aunque eso sí, siempre en relación a la cultura, subrayando cómo unas veces se diferencian ambas, otras se confunden, y alguna veces haciendo hincapié en el hecho de que a la cultura se le ha llamado la segunda naturaleza. Adelantemos ya que la cultura es una forma de relación con la naturaleza.

La cultura es un concepto que siempre se le ha asociado al ser humano, sin embargo, recientemente se ha ido abriendo paso la idea de que, si cultura es la posesión de herramientas, de organización social de algún tipo, poseer alguna forma de comunicación, etc, el concepto no se puede reducir al ámbito de lo humano, pues son muchas la especies animales donde existen estos rasgos; sin duda, la cultura no se queda solamente aquí, cubre de lleno otros campos como los valores, mitos creencias, leyendas, filosofías, costumbres, etc., y por tanto escapa y sobrepasa el terreno puramente animal; con lo cual, podemos hablar de cultura como factor exclusivamente humano por derecho propio<sup>154</sup>.

El hombre es un ser cultural, vive, culturalmente<sup>155</sup>, dentro de una cultura. Su entorno es un mundo cultural: construido, organizado, cultivado; por ello se dice que la cultura es la segunda naturaleza, algo que él, el hombre, se ha ido construyendo a partir de su primera naturaleza de la que ha sido dotado<sup>156</sup>. La pregunta tantas veces formulada, ¿qué es el hombre?, se queda sin respuesta si prescindimos de la cultura; por tanto, naturaleza y cultura son dos elementos que constituyen la esencia del fenómeno humano, una –la naturaleza- inscrita en parte en el genoma, y la otra –la cultura-, en la sociedad –aunque también haremos notar que la cultura es un constitutivo de la naturaleza-; El hombre no es solamente lo que dicen sus genes, la cultura también tiene mucho que decir, y a su vez, la cultura, es un producto genético que está al servicio de su propia supervivencia. Desde esta doble base es desde donde se explican las diferencias humanas: unas naturales –diferencia genética- y

---

<sup>153</sup> Cf. Ibid. Págs. 164-165.

<sup>154</sup> Cf. Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. I, Págs. 698-699.

<sup>155</sup> El hombre necesita una cultura para vivir, pero ninguna cultura concreta le es necesaria o imprescindible.

<sup>156</sup> Aquí nos conviene hacer una observación: La naturaleza ha sido dada, nacida, y la cultura es una construcción humana, histórica y social, y ambas cosas constituyen aquello que llamaremos naturaleza histórica.

otras culturales –diferentes herencias sociales-. La cultura es algo heredado extrínsecamente que se va recibiendo inconscientemente y por ósmosis.

En sentido genérico se puede hablar de cultura y de culturas, sin embargo el vínculo entre ambos términos es absolutamente necesario. Mientras que la cultura es la herencia del hombre, el término “las culturas” indica individualidad; esta es la razón por la que se hace necesario el punto de encuentro entre ambos conceptos para evitar la incompreensión y enfrentamiento<sup>157</sup>. Todas las poblaciones humanas poseen cultura, esto es lo que se entiende por cultura en sentido general; sin embargo los antropólogos utilizan también el término cultura para describir fenómenos particulares de sociedades específicas. “La humanidad comparte la capacidad para la cultura, pero la gente vive en culturas particulares, donde está enculturada en líneas diferentes. Todas las personas se desarrollan con la presencia de un conjunto particular de reglas culturales transmitidas de generación en generación”<sup>158</sup>. Entender la cultura es requisito imprescindible para entender al hombre y a su naturaleza.

“La cultura se ha entendido siempre como una forma de comprenderse a sí mismo, por eso resulta imprescindible conocer el significado de los conceptos mediante los que el hombre se describe a sí mismo y explica su acción, identidad, rol, psique, emoción, pasión, sentimiento, conciencia, inconsciente, represión, comprensión, norma, ideal, sujeto, patología, neurosis, individualidad, originalidad. Todos ellos son conceptos claves sin cuya comprensión no es posible acceder a las formas evolucionadas de autorreflexión”<sup>159</sup>.

Terminamos esta pequeña introducción resaltando el elemento que nos parece fundamental de la cultura: su carácter público. La cultura no se puede rescindir a la esfera de lo privado, pues toda cultura conocida, entendida como algo vivo, empuja en toda sociedad por adquirir su puesto en el escenario de la vida pública, cuyo entramado de elementos crean sociedad unas veces, y otras, se confunden en la sociedad misma.

El interés que presenta el hombre por la cultura responde al deseo de aprender, saber y cultivarse. Es el exponente humano de conocer y conocerse desde otros mundos y perspectivas que nos ofrecen las opiniones ajenas y las formas de actuación de otros marcos sociales. “Es por tanto equivalente a profundizar en las raíces del hombre y del sentido de la vida; descubrir facetas inexploradas hasta ahora para nosotros, reconocernos en los demás, aprender por otros, conocer mejor nuestras dimensiones y las del mundo exterior”<sup>160</sup>.

El hombre se hace como tal a través de una constante interacción entre su naturaleza, la Naturaleza en general y la cultura, es decir, de la Naturaleza recibe el alimento y el sustento, pero también le ofrece los parámetros para conducirse, organizarse y programarse personalmente y en sociedad. Así lo explica Ramón Valls:

---

<sup>157</sup> Cf. Morin, E. La identidad humana, Pág. 69.

<sup>158</sup> Phillip Kottak, C., Antropología, Pág. 34.

<sup>159</sup> Schwanitz, D. La cultura, Pág. 721.

<sup>160</sup> Vallejo-Nágera, J. A., Guía práctica de psicología, Pág. 354.

“Construir relojes y calendarios dividiendo en doce partes el día y la noche por un lado, y el año por otro, no es una cosa muy natural que digamos. ¿Y por qué doce y no diez o veinte? Porque doce era la base del sistema numérico babilónico, cierto. Pero esta base es ella misma convencional. Los babilónicos contaban las cosas de doce en doce ¿qué le vamos a hacer? Y de doce en doce contamos nosotros aún los huevos, las horas del día y los meses del año. ¿Dice usted que ello fue así porque las constelaciones son doce? Si, claro. Pero podían haber encontrado más de doce o menos. Eso poco importa... La cosa es importante por dos motivos: primero, porque el reloj y el calendario son una pauta con base astronómica para parcelar el tiempo de manera fija y prever su recurrencia. Y fue sobre este calendario como pauta primaria, que se establecieron los usos y costumbres de la civilización agrícola y ganadera a la que seguimos prendidos. Mes de sembrar, mes de cosechar, mes de aparear el ganado. Hora de dormir, hora de comer, hora de trabajar, día de descansar. Tiempo, hora de. ¡Menudo invento! ¡Y cómo nos domina!<sup>161</sup>.

#### **4.9.- Antropología cultural.**

La antropología cultural, también llamada social, trata del estudio y explicación de la cultura en sí misma y de las culturas en general; es una parte de la antropología general y basa el estudio del hombre en sus costumbres, formas de vida, hábitos sociales, estructuras políticas, economía etc. Esta antropología se alimenta a su vez de la etnología, la cual es la que recoge todo el material que le proporciona el trabajo de campo para el estudio de las distintas culturas.

El hombre como ser social organiza su grupo de convivencia y de esa organización nacen las sociedades, cuyo estudio es el centro de la antropología cultural. Todos los miembros de una misma sociedad comparten los mismos hábitos – en términos generales- y los mismos parámetros comportamentales. Todo esto crea una cultura y de las distintas culturas, propias de sociedades diversas, nace la diversidad cultural. De todo esto aparece en Inglaterra, como conclusión, una nueva disciplina: antropología cultural o social.

Lo que importa a la antropología de la cultura no es “la fecha de nacimiento”, sino los elementos relevantes, los tiempos más intensos y la reflexión de todos los elementos que la constituyen. Los métodos que utiliza la antropología cultural clásica para su estudio “(nacen del) progreso de la humanidad junto con la idea de historia conjetural, ideas heredadas de la Ilustración...”<sup>162</sup>.

“En el siglo XVIII había un camino que conducía a las investigaciones de la antropología social o de la sociología comparada. Se reconoció una nueva comprensión de la sociedad humana que se podía conseguir mediante la comparación de las diferentes formas de vida e instituciones sociales; existía la idea del progreso que proporcionaba una explicación para aquella diversidad; hubo la contribución de Montesquieu quien, según la cual en el desarrollo histórico de

---

<sup>161</sup> Valls, R., *Ética para la bioética y a ratos para la política*, Págs. 26-27.

<sup>162</sup> Calvo Buezas, T.; Barbolla Camarero, D. *Antropología. Teoría de la cultura, métodos y ciencias*, Pág. 49.

las sociedades existen causas generales distintas de los acontecimientos accidentales o de las causas particulares... finalmente hubo la idea de <historia conjetural> que desempeñó un papel importante en los primeros desarrollos de la antropología social”<sup>163</sup>.

Muchos han definido la antropología cultural como la historia de la cultura, por ejemplo Marvin Harris. Ésta siempre ha pretendido dos objetivos fundamentales, uno, destacar lo específico y constitutivo del ser humano para distinguirlo de las otras especies animales, esto sería la cultura, y otro, estudiar, definir, comprender y explicar los elementos comunes y diferentes de los diversos grupos<sup>164</sup>.

Existe un elemento relevante con el que toda antropología cultural, tarde o temprano, se ha de encontrar: la diversidad cultural. Si partimos del sentido primigenio del término, como es el etimológico, y por tanto subjetivo, como capacidad potencial de la naturaleza humana, nos encontramos abocados inmediatamente a entender la cultura como algo objetivo; la cultura se entiende como “lo opuesto a la barbarie, como lo que <el ser humano, mediante su esfuerzo, añade a la naturaleza>; <los resultados del proceso de cultivo del ser humano, es decir, el estado del espíritu cultivado por la instrucción y el refinamiento y la suma de los saberes acumulados por la humanidad a lo largo de la historia”<sup>165</sup>. Esta idea de cultura como cultivo es la que va a predominar en la época de la Ilustración; la cultura siempre va asociada al progreso, educación... Y es a partir de esta concepción como se empieza a constatar la idea de diversidad en la cultura<sup>166</sup>. El pionero en constatar y en reivindicar la diversidad de la cultura y en la cultura es Herder.

Para Johann Gottlieb Herder, cada pueblo y cada época se presentan distintos unos de otros, irrepetibles; la cultura no puede reducirse a un solo modelo, a un solo pueblo o a un solo individuo. La cultura es cultura de la humanidad y de la historia. Cada pueblo posee su lengua, sus costumbres, sus ritos, su idiosincrasia, y como tal pueblo debe vivirlos. La pluralidad cultural supone para los pueblos un enriquecimiento y una mutua complementariedad; de la variedad nace la síntesis y, de ésta, el progreso y la identidad<sup>167</sup>.

Y si es positiva en sí misma la pluralidad no por eso carece de riesgos: el relativismo. La concepción relativista tiene su origen en el planteamiento antropológico de Franz Boas, “el cual entiende que cada cultura y cada sociedad poseen su propia racionalidad y coherencia, desde cuyos términos deberían ser interpretadas sus costumbres y creencias”<sup>168</sup>.

El relativismo se presenta, no obstante, como algo positivo por dos razones: políticas y epistemológicas. En sentido político se presenta como instrumento contra la superioridad racial; y en sentido epistemológico porque destruye los fundamentos etnocéntricos. “Sin embargo, se convierte en problemático cuando establece la

---

<sup>163</sup> Radcliffe-Brown, 1975: 167-168, citado por Calvo Buezas, T.; Barbolla Camarero, D., O. c., Pág. 48.

<sup>164</sup> Cf. Calvo Buezas, T.; Barbolla Camarero, D, Antropología. Teorías de la cultura, métodos y ciencias., Pág. 22.

<sup>165</sup> Ariño, A. <Cultura>, a.c., 77. Citado por Amengual, G., en Antropología, Pág. 361.

<sup>166</sup> Cf. Amengual, G., Antropología, Pág. 362.

<sup>167</sup> Cf. *Ibíd.*, Pág. 363.

<sup>168</sup> *Ibíd.*, Pág. 363.

inconmensurabilidad, imponderabilidad e intraducibilidad entre universos culturales y deriva en relativismo moral o relativismo cognitivo, que establece el carácter exclusivamente local de los valores éticos, estáticos o los criterios científicos”<sup>169</sup>. Dependiendo donde se ponga el acento podemos hablar de un relativismo positivo o negativo.

Otro elemento que debe tener en cuenta la antropología cultural es el multiculturalismo, entendiendo como tal la coexistencia de distintas culturas dentro de un mismo grupo social. Esto no significa que todas las culturas coexistentes realicen las mismas aportaciones a la sociedad donde se encuentren; esta situación de coexistencia no se debe medir en términos de aportación recíproca sino de interconexión, interacción y en diálogo. “Una de las consecuencias más importantes del multiculturalismo es que no se puede territorializar la cultura, puesto que las fronteras culturales se han convertido de externas en internas”<sup>170</sup>.

Entre los factores de los que se ocupa la antropología cultural es el desarrollo interno de la cultura. Factor éste importante por el enriquecimiento que aporta desde la elaboración y multiplicación de los patrones culturales. Todo esto supone una forma de desarrollo, llevando las costumbres, los ritos, y todo el complejo cultural más allá de las propias fronteras, creando así otra nueva forma de desarrollo como es la difusión<sup>171</sup>.

#### **4.10.- Origen del término y evolución del concepto: definición de cultura.**

No es fácil establecer con precisión el concepto de cultura pues en la actualidad asistimos a una situación inflacionaria de denominaciones como es la cultura del ocio, subcultura, cultura gastronómica, funeraria... lo cual conlleva la pérdida de referencia<sup>172</sup>.

Una de las características históricas del hombre ha sido la adaptación y la transformación del medio donde ha desarrollado su existencia. Este es un esfuerzo humano que se conoce desde que el hombre es hombre. El ser humano empezó cultivando plantas y domesticando animales.

“Este proceso de desarrollo de las potencialidades de la naturaleza fue pensado, definido y nombrado en la lengua latina con el término cultura. En este contexto se acuñaron nombres compuestos como agricultura, apicultura. Por tanto, cultura designó en sus inicios una actividad o proceso de extracción de las capacidades latentes en las semillas o en determinados seres vivos.”<sup>173</sup>.

El término cultura nace del latín, del verbo “colere” que significa cultivar; de su forma de supino, “cultum”, se deriva la palabra cultura: su sentido originario estaba

---

<sup>169</sup> *Ibíd.*, Pág. 363.

<sup>170</sup> *Ibíd.*, Pág. 368.

<sup>171</sup> Cf. Shapiro, H. L.; *Hombre, cultura y sociedad*, Pág. 253.

<sup>172</sup> Cf. Wulf, C. *Antropología. Historia, cultura, filosofía.*, Pág. 115.

<sup>173</sup> Amengual, G., *Antropología filosófica*, Pág. 350.

relacionado con la agricultura<sup>174</sup>, de manera que cuando se usaba como adjetivo “cultus” se refería al campo cultivado. Quien cultiva un campo, lo cuida constantemente. De ahí que el sustantivo <cultus> adquiriese también el sentido de cuidado, y se aplica a las acciones con que los sacerdotes cuidaban a los dioses, es decir, al culto que le rendían; con esa acepción pasó al castellano como culto religioso.

Posteriormente se abrió paso a la metáfora que compara el espíritu de un hombre rudo con un campo sin cultivar, y su educación con el cultivo de ese campo, y se empezó a hablar de “<cultura anima>, cultivo del alma”<sup>175</sup>. Así, históricamente, se ha ido extendiendo para “designar el perfeccionamiento de las aptitudes del ser humano mediante la educación”<sup>176</sup>, una actividad orientada a sacarlo de su ruda y cruda vinculación a la naturaleza”<sup>177</sup>.

Otra significación del término cultura lo encontramos en S. Puffendorf, el cual - ya lo anunciamos con anterioridad- lo utiliza para designar la situación opuesta a la barbarie, de forma que cultura pasa a significar todo lo que el ser humano, a través de su esfuerzo, añade a su naturaleza; de esta manera, la cultura se fue liberando de su sentido primitivo agrícola para designar el cultivo de todas las posibilidades del hombre a través de la enseñanza de todos los conocimientos acumulados anteriormente<sup>178</sup>. En esta misma línea de búsqueda de definiciones nos encontramos que son numerosas, como ya indicamos al iniciar el capítulo, las que se pueden aportar; a continuación reproduciremos las más significativas por su relevancia en la antropología cultural y en el lenguaje originario.

Jean Paul Sartre, por ejemplo la definía así: “la cultura no es capaz de salvar nada ni a nadie, tampoco justifica nada. Pero es una producción del hombre en la que éste se proyecta y reconoce; solo este espejo crítico le da su propia imagen”<sup>179</sup>. El clásico de la antropología cultural, E. B. Tylor, cuya definición aparece en cualquier manual de antropología cultural que se precie, empieza identificando cultura y civilización y define la cultura “como un todo complejo que engloba el saber, las creencias, el arte, la moral, el derecho, los usos y costumbre y todas las otras capacidades y hábitos que el ser humano ha heredado como miembro de la sociedad”<sup>180</sup>. A la vista de lo expuesto señalaríamos dos cosas, por una parte, según esta definición, los elementos culturales no se heredan, y por otra, confunde naturaleza y cultura al entender que el ser humano es un ser cultural y se convierte en humano gracias a la cultura.

---

<sup>174</sup> El descubrimiento o la invención de la agricultura junto con la domesticación de los animales son el punto de partida en la gran escalada de la cultura, suponen la gran evolución de la cultura humana por la serie de cambios que produce: una diversificación de la actividad humana y, ésta, la diversidad de lenguajes y la invención de la escritura, y de todo ello el almacenamiento de información que se va transmitiendo oralmente.

<sup>175</sup> Mosterín, J., La cultura humana, Pág. 42.

<sup>176</sup> “La primera vez que la palabra aparece empleada para denominar la formación o la educación es de Cicerón (106-43 a. C.), quien la usa con un genitivo objetivo cuando afirma que <la cultura del alma es la filosofía>, que lleva al hombre a conseguir su *humanitas*, es decir, su condición humana”. Sobrevilla, D., <Idea e historia de la filosofía de la cultura>, en a. C., 16, citado por Amengual, G., O. c., Pág. 352.

<sup>177</sup> *Ibíd.*, Pág. 350.

<sup>178</sup> Cf. Amengual, G., O. c. Págs. 350-351.

<sup>179</sup> Sartre, J. P., Die Wörter, Reinbek, 1988, p. 144. Citado por Wulf, C., en Antropología. Historia, cultura, filosofía, Pág. 116.

<sup>180</sup> Tylor, E. B., The origins of Culture. Primitive culture Pt. 1, Nueva York, 1958, p. 1. Citado por Wulf, C., en Antropología. Historia, cultura, filosofía. Pág. 116.

Otra definición de interés por su consideración de las realidades materiales y sociales en un primer momento, aunque, posteriormente la extenderá a otras realidades de naturaleza inmaterial como la política, a las dimensiones espirituales y sociales del hombre, es la que ofrece Malinowski; éste la define así: “La cultura es un todo formado por instituciones parcialmente autónomas y coordinadas. Su cohesión reside en una serie de principios como la comunidad de lazos de sangre, la proximidad espacial vinculada al trabajo compartido, la especialización de las actividades y, no en último lugar, el uso del poder en la organización política. La autosuficiencia es propia de la cultura, pues satisface el conjunto de las necesidades orientadas a fines”<sup>181</sup>; y en otro lugar amplía el concepto en estos términos: “el conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres”<sup>182</sup>. En este mismo sentido se pronuncia Geertz afirmando: “es extraordinariamente difícil trazar una frontera entre lo natural, universal y permanente en el ser humano, y lo convencional, local y transitorio. Incluso, llega a sugerir (se refiere aquí a Shakespeare) que una delimitación semejante de fronteras falsea las relaciones humanas o como mínimo las malinterpreta”<sup>183</sup>. Con lo que el ser humano no está detrás de la variedad de sus rasgos sino en ellos, el ser humano no tiene unos rasgos culturales, sino que <es> sus propios rasgos<sup>184</sup>.

Otro de los autores que engloba el elenco de la antropología cultural y marca una determinada línea –la influencia del medio social en el individuo– es Franz Boas. Para Boas “la cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, los productos de las actividades humanas en la medida que se ven determinadas por dichas costumbres”<sup>185</sup>. En esta definición se destaca el marco social como causa del desarrollo individual. Boas se presenta como gran defensor de las culturas particulares negándose a confrontarlas con parámetros universales por entender que cada cultura tiene su propia identidad<sup>186</sup>; Boas marca las diferencias de las distintas culturas de los distintos pueblos.

Franz Boas rompe con la teoría evolutiva de la cultura planteando nuevas perspectivas e introduciendo nuevos métodos; “ya no interesa la evolución de la cultura humana a través de todos los tiempos, sino la investigación de una cultura

---

<sup>181</sup> Malinowski, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Unde andere Ausätze*, Fráncfort del Meno, 1975, p. 79: Citado por Wulf, C., en *Antropología. Historia, cultura, filosofía*. Pág. 117.

<sup>182</sup> Malinowski, B., *Una teoría científica de la cultura*, o. c., 42, citado por Amengual, G., en *Antropología*, Págs. 356-357.

<sup>183</sup> Geertz, C., <Kulturbegriff und Menschenbild>, en Rebekka Habermas y Niels Minkmar (eds.), *Das Schwein des Häuptling*, Berlín, 1992, p. 59, citado por Wulf, C. O. c. Pág. 117.

<sup>184</sup> Una vez más nos encontramos ante la identificación de los dos pilares de que consta el ser humano: naturaleza y cultura; aunque si es verdad que son dos rasgos distintos también es verdad que en situaciones se funden en la interacción.

<sup>185</sup> Boas, F., apud J. S. Kahn, <Introducción>, en Id. (ed.), *El concepto de cultura*, o. c., 14, citado por Amengual, G., en *Antropología*, Pág. 355.

<sup>186</sup> Boas, cuando realizaba uno de sus trabajos de campo en la bahía de Baffin, uno de los inviernos murieron mucho de sus anfitriones de difteria y gripe, escribió en su diario: “Estos son los <salvajes> cuyas vidas se supone que no valen nada comparadas con la de un europeo civilizado. No creo que nosotros, si viviésemos en las mismas condiciones, ¿tendríamos tantas ganas de trabajar o estaríamos tan animados y tan contentos”. Citado por Matt Ridley en *Qué nos hace humanos*, Pág. 230.

concreta, haciéndose énfasis en los rasgos específicos de cada comunidad histórica, observada in situ por el trabajo de campo”<sup>187</sup>.

De todo lo antedicho se desprenden dos características fundamentales del concepto de cultura: su aspecto objetivo y subjetivo. En cuanto a este último, cultura es el ejercicio propio de las facultades del ser humano, de su naturaleza:

“En este sentido <cultura> equivale al concepto platónico de *pádeia* y sustancialmente igual al nuestro de educación... Este cultivo de sí mismo no es nunca puramente formal, sino que implica contenido, valores, conocimiento. En este sentido puede hablarse de cultivo de la inteligencia, de la sensibilidad, de la conciencia, del cuerpo, etc., es decir, aquel ejercicio de nuestras capacidades con el fin de desarrollarlas según sus potencialidades”.<sup>188</sup>

El sentido en el que se expresa Amengual tiene mucho que ver con el sentido etimológico visto con anterioridad: cultivar. En cuanto al aspecto objetivo, señalar que es el más usado, y va en la línea de que cultura se definiría por los resultados obtenidos por el hombre a través del ejercicio de sus facultades propias, es decir, a través de las peculiaridades únicas de su naturaleza<sup>189</sup>.

La cultura se ha definido desde distintas perspectivas, y de ahí las distintas tendencias, todas ellas complementarias. La cultura como concepto resulta muy complejo y como término es polisémico, de lo que se deriva la gran dificultad de lograr una definición aceptada por todos<sup>190</sup>, misión, por tanto, imposible. En este sentido se podrían multiplicar los comentarios y las definiciones que sobre cultura se han ido extendiendo en el tiempo, pero a modo de resumen<sup>191</sup> nos queda afirmar que para muchos de los antropólogos la cultura es el almacenamiento y ensamblaje de “valores, motivaciones, normas y contenidos ético-morales” que forman un determinado sistema social. Para otros, la cultura, no es más que la amalgama de pensamientos y comportamientos aprendidos, donde la herencia genética juega un papel relevante<sup>192</sup>, pero si se nos impusiera crear una definición globalizante y totalizadora bien podría ser ésta: cultura es la forma aprendida y heredada de vivir, incluyendo todos los aspectos sociales, morales y éticos, más la creación de elementos

---

<sup>187</sup> Calvo Buezas, T; Barbolla Camarero, D., Antropología. Teorías de la cultura, métodos y técnicas, Pág. 24.

<sup>188</sup> Amengual, G., O. c., Pág. 351.

<sup>189</sup> Cf. Amengual, G., O. c., Pág. 352.

<sup>190</sup> A título de curiosidad recogemos un párrafo de Gabriel Amengual, en su antropología filosófica, Pág. 350: “Según George Balandier se han detectado por lo menos 250 definiciones serias o competentes, y según otros cálculos se ha llegado a distinguir hasta 1.700 definiciones”. Recogido de A. Mariño, <cultura>, a. c., 77. “También en la antropología cultural se encuentran muchos intentos de responder a la pregunta de qué se entiende por cultura. Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn reunieron ya a principios de los años cincuenta más de 160 definiciones de cultura que, a pesar del elevado número, no se diferenciaban esencialmente entre sí. Esta visión general muestra aun así lo difícil, si no lo imposible, que resulta desarrollar una definición coherente y universal de la cultura”. Wulf, O. c, Pág. 116.

<sup>191</sup> “La palabra <cultura> significa al menos dos cosas distintas. Significa el arte en su máxima expresión, el criterio, el gusto: la ópera por ejemplo. También significa rituales, tradiciones y etnicidad: por ejemplo danzar alrededor de una hoguera con un hueso atravesado en la nariz. Pero estos dos sentidos convergen: estar sentado vestido de gala escuchando *La Traviata* es sencillamente la versión occidental de danzar alrededor de una hoguera con un hueso atravesado en la nariz” Ridley, M., O. c. Pág. 229.

<sup>192</sup> Cf. Harris, M. Teorías sobre la cultura en la era posmoderna, Pág. 17.

que ayudan a vivir y a propagar la información recibida, incluyendo el pensamiento, como elemento propiamente humano y el comportamiento en su sentido más amplio. Aún así queremos terminar con unas frases de Wilson: “que el ser humano es único; que la cultura lo excede todo, y que por eso, en relación con la teoría sociobiológica, la especie humana es una carta imprevisible”<sup>193</sup>.

#### 4.11.- Cultura humana y cultura animal.

Existe una cierta moda en equiparar a los animales con el hombre, en lo que se refiere no sólo a la cultura, también en otras capacidades y posiciones, y en especial a los animales superiores<sup>194</sup>. Parece ser que esta idea empieza con los descubrimientos en biología, sobre todo cuando se descubre que compartimos más de un 98% de carga genética con ellos; es cierto que estamos hechos del mismo material que sapos y babosa, que nuestro ADN tiene mucho que ver con el de los insectos y reptiles, y que todos los seres vivos están relacionados entre sí y cambian información con el mundo exterior, etc., etc. Dicho esto, ¿cuál es el puesto del hombre en el cosmos? De esta pregunta nacen las distintas posiciones antropológicas. Estamos convencidos que el tema de la cultura<sup>195</sup> nos ayudará, también a poner las cosas en su sitio; sin embargo, por el doble sentido que contiene toda esta influencia, es conveniente detenernos en su contenido aunque sea con brevedad.

Cuando el hombre nace y se incorpora a la vida dentro de un grupo social determinado, viene con una carga genética, pero también adquiere grandes conocimientos –palabras, herramientas, pensamientos...- gracias a la experiencia y al almacenamiento de datos que consiguieron otros.

“La razón por la que la especie humana domina el planeta y los gorilas están en peligro de extinción no reside en nuestro cinco por ciento especial de ADN, ni en nuestra capacidad para aprender asociaciones, ni en la de comportarnos con educación, sino en nuestra capacidad para acumular cultura y transmitir información a través de los mares y de generación en generación”<sup>196</sup>.

Son varias las definiciones que hemos visto sobre el término cultura, todas ellas distintas, algunas dispares, sin embargo casi todas tienen un elemento común, el aprendizaje. Si nos atenemos en un primer momento a este elemento hemos de notar que el hombre está mejor dispuesto para el aprendizaje mediatizado que el animal, comporta una mejor aptitud. Esto no supone negar total y absolutamente el concepto de cultura en la vida animal; ciertamente, el animal aprende y transmite una información, pero ello supone varias cosas; primero, que siempre está orientado a la

---

<sup>193</sup> Wilson, E. O., Sobre la naturaleza humana, Pág. 41.

<sup>194</sup> La cultura, definida como la información transmitida por aprendizaje social, no es un fenómeno exclusivamente humano, pues también se da en otras especies animales.

<sup>195</sup> “El descubrimiento de que los seres humanos, a nivel genético, son chimpancés en un 95% agrava mi problema. Para describir los genes involucrados en el aprendizaje, el instinto, *el imprinting* y el desarrollo, no tengo ninguna dificultad en poner ejemplos de animales, ya que la diferencia entre la psicología humana y la animal es una cuestión de grados. Pero con la cultura es distinto” Ridley, M. Qué nos hace humanos, Pág. 237.

<sup>196</sup> Ridley, M., Qué no hace humanos, Pág. 229.

supervivencia<sup>197</sup>, por tanto es una cultura instintiva; segundo, que no se da una cultura lúdica, y por último, que no comporta, en ningún caso, la creatividad. Por tanto cultura animal sí (¿?) pero le separa una frontera infranqueable de la cultura humana<sup>198</sup>. Somos conscientes de que solamente hemos basado esta primera afirmación en un solo elemento de la cultura, el aprendizaje, pero es que en otros muchos elementos, y en otras muchas definiciones de cultura no podríamos hacerlo, como es el conocimiento, el lenguaje, la memoria, el comportamiento ético y social, etc., etc. Es cierto que podemos hablar de un comportamiento animal, individual y social, pero detengámonos en la lectura de Gómez Pin:

“Al hablar de comportamiento animal, los etólogos distinguen entre *función* y *motivación*. Cuando la araña construye la red en la que caerá un insecto, está cumpliendo una función genéticamente determinada (perniciosa en este caso para el otro), al igual que la cumple la hembra que cuida a su prole.

La *motivación* puede llegar a trascender la función, aunque originariamente tenga en ella matriz.. Sólo si se da tal caso, cabe utilizar para designar el comportamiento objetivo los términos <egoísta> o <altruista>. En el caso de los humanos, es evidente que la motivación puede hallarse determinada por objetivos que trascienden, no ya la mera función sino el propio interés. Una cosa es beber espontáneamente agua por objetiva deshidratación y otra es hacerlo motivado por el hecho de que hay que tomar un medicamento beneficioso”<sup>199</sup>.

Mientras que en el animal todo comportamiento está regulado y determinado instintiva y/o genéticamente<sup>200</sup>, en el humano lo que prima es la razón, es ella la causa o el fin de toda acción humana. “El comportamiento cabalmente humano consiste en no instrumentalizar a la razón, en tener a ésta como causa final, lo cual se traduce en el imperativo siguiente: no tratar jamás como un medio (no instrumentalizar) a ser alguno en quien la razón se encarna”<sup>201</sup>. Todo apunta a que esta diferencia empieza en el ser humano sobre los nueve meses de edad; es el momento del salto cualitativo en relación a los animales superiores<sup>202</sup>.

“... los seres humanos señalaran un objeto con el único propósito de compartir la atención con otra persona. Mirarán a la dirección a la que alguien está señalando, y seguirán la mirada de otra persona. Los primates nunca hacen eso; ni tampoco (hasta mucho después) lo hacen los niños autistas, que parecen

---

<sup>197</sup> En el mundo animal, sobre todo en los primates, se da con mucha frecuencia y con gran relevancia el aprendizaje. Existen investigaciones que demuestran cómo las madres enseñan a sus hijos a manejar herramientas, por ejemplo, piedras para abrir determinados frutos o el uso de ramas convenientemente preparado para la caza de termitas y otros insectos. Cf. Mosterín, J., *La naturaleza humana*, Págs. 234-235. En otro momento, este mismo autor afirma: “La cultura es tan importante para los chimpancés, que todos los intentos de reintroducir en la selva a los criados en cautividad fracasan. Los chimpancés no sobreviven. Les falta la cultura. No saben qué comer, cómo actuar, ni cómo comportarse con sus congéneres silvestres, que los atacan y matan. Ni siquiera saben cómo hacer cada noche su nido-cama en la copa de un árbol para dormir sin peligro”. *Ibid.* Pág. 235.

<sup>198</sup> “La cultura humana es un tipo especial de cultura”. Mosterín, J. *La cultura humana*, Pág. 15.

<sup>199</sup> Gómez Pin, V., *El hombre un animal singular*, Pág. 122.

<sup>200</sup> Algunos autores consultados, Jesús Mosterín entre otros, afirman que la información cultural no está programada genéticamente, sino que se logra a través de algún descubrimiento puntual y después se transmite por imitación y aprendizaje. Cf. *La cultura humana*, Pág. 51.

<sup>201</sup> *Ibid.* Pág. 133.

<sup>202</sup> Cf. Ridley, M. O. c. Pág. 239.

tener problemas en comprender que otras personas son agentes intencionales que tienen su propia mente. Según Tomasello, ni los monos han mostrado hasta ahora la capacidad de atribuir un falso pensamiento a otro individuo, algo que aparece naturalmente en la mayoría de los seres humanos a los cuatro años. A partir de esto, Tomasello infiere que únicamente los seres humanos pueden situarse mentalmente en la piel de los otros<sup>203</sup>.

Los animales, efectivamente, pueden aprender por imitación, pero no entienden ni saben interpretar el comportamiento de otras especies, con lo que la limitación es comprensible; limitación que se acentúa con relación al lenguaje humano, elemento único de la especie humana. Sin embargo, ni los animales superiores, tienen capacidad más que para invenciones rudimentarias y primarias. Una sociedad humana tienen mucho de comportamiento animal, pero no podemos olvidar el hecho de que las relaciones humanas están regidas por la cultura existente; de hecho no se conoce, en expresión de los antropólogos, ningún grupo de hombres sin cultura, de ahí que no se pueda identificar la cultura humana con la cultura animal: la sociedad humana está permanentemente organizada por su cultura<sup>204</sup>.

Es cierto que ateniéndonos al concepto de cultura en algunas de sus acepciones ésta también se da en el animal, sobre todo en aquellas de cerebro más voluminoso. Existen ballenas que se alimentan a través de técnicas transmitidas y aprendidas, que consisten en quedarse varadas intencionalmente para atrapar a sus presas. Esto así, está claro que hay animales que también tienen cultura, pero... la pregunta viene servida, ¿porqué no despegan culturalmente? "Porque carecen de la inquietud por el cambio y la innovación continua y acumulada. En una palabra, para ellos no existe el <progreso>"<sup>205</sup>. ¿Dónde y porqué de esa diferencia? La respuesta viene de la mano de Tomasello: "sólo los seres humanos entienden (a otros seres humanos) como agentes intencionales similares a uno mismo, y por tanto sólo los seres humanos se pueden implicar en un aprendizaje cultural"<sup>206</sup>.

El comportamiento social<sup>207</sup> o la conducta en general es una propiedad común a todos los seres vivos y gracias a ella cualquier ser se desenvuelve en su entorno. La conducta del animal es siempre respuesta a su mundo, cada especie se comporta de la misma manera ante los mismos estímulos; este es el entorno paradigmático de su cultura; en cambio, en el hombre existe una autoprogramación de cara a sus propios fines, y mientras en el animal todo está encaminado a la supervivencia, en el hombre se da la autonomía natural que le sirve para hacer frente a la presión cultural y social.

Es, a veces, el comportamiento social el que ha servido de base para identificar al hombre con las demás especies animales, hasta el punto de afirmar que si existe alguna diferencia ésta no es la sociabilidad. Ciertamente, si observamos algunos comportamientos humanos no se diferencian mucho del comportamiento animal, no

---

<sup>203</sup> Tomasello, M., *The cultural Origins of Human Cognition*, Harward University Press, 1999, citado por Ridley, M., O. c., Pág. 239.

<sup>204</sup> Cf. Shapiro, H. L., *Hombre, cultura y sociedad*, Pág. 235.

<sup>205</sup> Ridley, M., *Qué nos hace humanos*, Pág. 238.

<sup>206</sup> Citado por Matt Ridley en *Qué nos hace humanos*, Pág. 239.

<sup>207</sup> Con los conceptos de cultura y sociedad queremos advertir que, aunque se encuentran definidos ordinariamente por separados, tienen entre sí una gran conexión.

obstante, la diferencia o la línea divisoria está en la razón<sup>208</sup> y en el comportamiento ético, fenómenos puramente, una vez más, humanos<sup>209</sup>.

Es a todas luces evidente, y lo evidente no se puede demostrar, aunque sí comentar. La distancia que existe entre la cultura animal y la humana<sup>210</sup>, una vez más, es abismal, aunque estemos hablando de los animales que consideramos superiores. “Convertir el cerebro de un antepasado primate en un cerebro humano fue tan sencillo como realizar unos pequeños ajustes a la receta: los mismo ingredientes, un rato más en el horno”<sup>211</sup>. Sin embargo esta operación supuso un cambio de consecuencias tales que no se conoce otro fenómeno parecido, fue un cambio trascendental.

“... los humanos tienen armas nucleares y dinero, dioses y poesía, filosofía y fuego. Tienen. Tiene todas esas cosas a través de la cultura, a través de su capacidad de acumular ideas e inventos durante generaciones, de transmitírselas a los demás y así unificar los recursos cognitivos de muchos individuos vivos y muertos.

Por ejemplo, cualquier persona que se dedica actualmente a los negocios, no podría pasar sin la ayuda de la fonética asiría, de la imprenta china, del álgebra árabe, de la numeración india, de la doble contabilidad italiana, de las leyes mercantiles holandesas, de los circuitos integrados californianos y muchos más inventos distribuidos por los continentes a lo largo de los siglos. ¿Qué capacita a las personas, y no a los chimpancés, para realizar esta proeza de acumular?”<sup>212</sup>.

Creemos que aquí se podría dar por concluido el tema de la cultura animal, todo lo demás son teorías particulares y estudios de comportamiento de las distintas especies, pero no añadirían nada a lo expuesto, no sería más que, como se dice en el argot musical, variaciones sobre el tema, -el hombre es la única criatura con capacidad para crear cultura en sentido propio- sin embargo queremos añadir, antes de terminar, un comentario de Gómez Pin al respecto:

“El lenguaje humano, teniendo su fuente en los genes, se libera del determinismo genético, como la vida, teniendo su fuente en el carbono, trasciende las meras determinaciones de la mecánica. Y la cultura humana, la cultura propiamente dicha, es fruto de tal trasgresión. De ahí que, frente a la continuidad entre transmisión animal y cultura humana en la que se complacen tantos pensadores actuales, hallamos reivindicado el concepto de cultura que se limita a recoger el diccionario del Real Academia Española. <Resultado o efecto de cultivar los

---

<sup>208</sup> La razón es la línea divisoria que a su vez crea un salto cualitativo, no solo en el campo de la naturaleza como vimos en el primer capítulo, sino también en la cultura.

<sup>209</sup> Cf. Ferrater Mora, J., De la materia a la razón, Pág. 53.

<sup>210</sup> Uno de los elementos en los que se apoya esta distancia viene de la mano de la creación del lenguaje. “Implicaba éste el ordenamiento de las cosas del medio ambiente en diferentes categorías o clases; suponía la creación de verbos para mostrar cómo esas cosas podían actuar o recibir la acción”. Shapiro, H. L., Hombre, cultura y sociedad, Pág. 247.

<sup>211</sup> Ridley, M., O. c. Pág. 237.

<sup>212</sup> Ridley, M. O. c., Pág. 237. La respuesta a la pregunta que plantea el autor es muy sencilla: la diferencia está en la naturaleza humana que gracias a sus componentes o cualidades especiales posibilita, también, la cultura.

conocimientos humanos y de afinarse por medio del ejercicio de las facultades intelectuales del hombre»<sup>213</sup>.

La cultura, finalmente, es una realidad humana porque conlleva mucho de autoconciencia<sup>214</sup>. Autoconciencia y cultura son dos elementos que se implican mutuamente: no puede haber cultura sin autoconciencia. En este sentido no podemos hablar de cultura animal.

#### 4.12.- Cultura y organización política.

En el próximo capítulo dedicado al estudio del hombre en sí mismo y desde sí mismo –antropología filosófica- utilizaremos un espacio, aunque breve, para desarrollar una de las dimensiones del hombre: la sociabilidad; sin embargo nos parece de sumo interés adelantar algo que solamente se da en el ser humano y como consecuencia cultural de la dimensión social: la organización política como forma de entender la naturaleza<sup>215</sup> y la cultura humana.

En los orígenes de la filosofía aparece la frase de oro que ha hecho historia y ha recorrido todos los tiempos, pertenece a Aristóteles y dice así: ζῶον πολιτικόν. Esta frase fue utilizada para distinguir dos situaciones: vivir en sociedad y vivir gregariamente. Aristóteles<sup>216</sup> sostenía que el hombre es cívico por naturaleza. El término naturaleza se podría entender de dos formas, la primera, como algo contrapuesto a institución, con lo cual se podría afirmar que el hombre es cívico por sí mismo, por su propia constitución natural y no por el hecho de haber creado históricamente unas instituciones. Y otra forma de entender el contexto de naturaleza sería, (no solamente como origen o fundamento), el de finalidad<sup>217</sup>; es decir, en este terreno estaría estrechamente ligado al deber-ser, con lo cual es la ciudad, la

---

<sup>213</sup> Gómez Pin, V., El hombre un animal singular, Pág. 185.

<sup>214</sup> “Esta larga historia de la creatividad del hombre en el desarrollo de la cultura se inicia remotamente con la primera aparición de la especie humana. Para nosotros el hombre de la Edad de Piedra nos parece paupérrimo culturalmente porque hemos avanzado mucho desde sus tiempos. Pero él inició el proceso distintivamente humano de hacer invenciones y transmitirla a sus descendientes por medio de la enseñanza”. Shapiro, H. L., Hombre, cultura y sociedad, Pág. 247.

<sup>215</sup> En la mentalidad aristotélica es tan claro que el fundamento de la organización política es propio de la naturaleza humana que llega a firmar: “Es evidente, se lee en su Política, <que el Estado es una creación de la naturaleza y que el hombre es un animal político por naturaleza. Y quien naturalmente y no de modo accidental esté fuera del Estado, se halla por encima o por debajo de lo humano>. Con esta afirmación, Aristóteles, <salía al paso>, por así decirlo, del pensamiento de los sofistas, quienes consideraban que el Estado era una mera creación convencional, que podía darse o no, todo dependía de las circunstancias”. Vallejo-Nágera, J. C. Guía práctica de psicología, Pág. 264.

<sup>216</sup> Esta traducción de animal político por animal social se va a repetir en Séneca y posteriormente en Sto. Tomás: Homo est naturaliter politicus, id est, socialis; con lo cual el carácter social va a adquirir también un claro significado político. “Sólo con el posterior concepto de una *societas generis humani* (sociedad del género humano) <social> comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental”. Arendt, H., La condición humana, Pág. 52.

<sup>217</sup> “Aristóteles ha definido la *polis* como comunidad <perfecta, ya que posee, para decirlo de una vez, la conclusión de la autosuficiencia total> y <es la finalidad> de las otras comunidades (familia y aldeas) y lo es por naturaleza. Y a raíz de esta afirmación explica qué entiende por <naturaleza>: <Naturaleza es finalidad. Lo que cada ser es, después de cumplirse el desarrollo, eso decimos que es su naturaleza>”. Amengual, G. Antropología, Págs. 151-152.

organización social<sup>218</sup>, la comunidad en la que vive la que le lanza como trampolín a realizar su naturaleza, a desarrollar lo que es naturalmente, a conseguir su finalidad<sup>219</sup>. Lo importante a destacar es que el hombre se desarrolla y se realiza dentro de una cultura social que comporta una organización comunitaria, la cual responde y soluciona sus necesidades y limitaciones.

Según la mentalidad griega, la capacidad política que posee el hombre está en clara oposición a la asociación natural que posee como es la familia, el hogar. Al nacer el Estado, la vida del hombre se desdobra en vida privada y pública<sup>220</sup>, estableciéndose una clara distinción entre lo que es propio y lo que es colectivo. “No es mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simple hecho histórico, que la fundación de la *polis* fue precedida por la destrucción de todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco...”<sup>221</sup>. En el concepto que Aristóteles tiene de la política, los elementos humanos propios como son la acción y el discurso, adquieren una relevancia especial e imprescindible, hasta el punto que sobre ellos se fundamenta y origina la política. Es más, vivir en una comunidad, por tanto ser político, “significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*, del hogar y de la vida familiar”<sup>222</sup>.

De todo esto se desprende que política es la actividad, creada solamente por el hombre, que trata de la acción de todos los miembros de una sociedad, no solamente de la actividad de la clase dirigente. “Esta acción trata de intervenir en los procesos que permiten llegar a decisiones respecto a la forma de gobierno, la estructura de gobierno, los planes gubernamentales, las condiciones dentro de las cuales se ejerce la libertad individual, el cumplimiento de la justicia, etc”<sup>223</sup>. La idea de fondo en el marco de la organización política es doble, por un lado la necesidad afectiva y económica de subsistencia del hombre, por otra parte, la intención ética de que el hombre necesita ser feliz dentro de esa sociedad, y es en sociedad donde conseguirá sus logros; esta debe ser la finalidad de lo político según la mentalidad griega: la integración de estas dos necesidades<sup>224</sup>.

Un gran salto en la evolución de la naturaleza humana lo tenemos en el hecho de la evolución cultural, en la creciente capacidad del hombre para vivir entre sus semejantes y organizar esa convivencia donde todos se respeten y todos puedan realizar sus ideales. En las sociedades más primitivas y primarias solo podían convivir grupos reducidos que paulatinamente se han extendido. En este proceso evolutivo y

---

<sup>218</sup> La introducción del término social es lo que borra definitivamente la línea divisoria entre privado y político. Cf. Arendt, H. La condición humana, Pág. 61.

<sup>219</sup> Cf. Amengual, G. Antropología, Págs. 150-151.

<sup>220</sup> “La distinción entre la esfera privada y pública de la vida corresponde al campo familiar y político, que han existido como entidades diferenciadas y separadas al menos desde el surgimiento de la antigua ciudad-estado; la aparición de la esfera social, que rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna, cuya forma política la encontró en la nación-estado” Arendt, H. La condición humana, Pág. 55.

<sup>221</sup> Arendt, H., La condición humana, Pág. 52.

<sup>222</sup> *Ibíd.*, Pág. 53.

<sup>223</sup> Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. III, Pág. 2620.

<sup>224</sup> Cf. Vallejo-Nágera, J. A., Guía práctica de la psicología; Págs. 264-265. El autor introduce el tema de la política en su libro como elemento necesario para el desarrollo psíquico del hombre.

organizativo, el hombre ha debido utilizar su capacidad reflexiva para la organización social y la distribución de los bienes; esto es, pues, lo que le ha hecho posible la vida en grandes comunidades y el desarrollo paulatino del progreso humano.

En las sociedades primitivas siempre se erige alguien por sí mismo o se designa a alguien para que ordene o negocie a favor de la comunidad; el ejemplo lo tenemos en las sociedades tribales donde no hay Estado ni Gobierno en sentido moderno, pero si existe el jefe con poder suficiente para decidir en las distintas situaciones de su pueblo tomando decisiones de cara al bien común. Posteriormente van apareciendo los consejos, los cuales van sustituyendo al jefe, y aparecen también los grupos de vigilancia; conforme las sociedades van creciendo y desarrollándose surgen nuevas modalidades: la ley, los impuestos, etc, hasta los sistemas modernos con sus votos, sus democracias y sus legislaturas<sup>225</sup>; es decir, el fenómeno político lo podríamos resumir, en palabras de Fried, de esta manera:

“La organización política comprende aquellas porciones de la organización social que están específicamente relacionadas con los individuos o grupos que dirigen los asuntos de la organización pública o buscan el control de la designación o de las actividades de tales grupos o individuos”. (Fried, 1967, pp. 20-21)<sup>226</sup>.

Las instituciones políticas nacen como forma de mantener una norma social<sup>227</sup> dentro de unas reglas, las cuales tienen la posibilidad de cambio siempre que la comunidad lo requiera. “A veces la ley representa una especie de norma teórica o ideal que la sociedad no intenta aplicar en realidad, al menos sin excepción, como cuando un jurado sureño de hombres blancos declara inocentes a quienes han linchado a un negro”<sup>228</sup>. En este sentido la cuestión política se podría multiplicar hasta el infinito casi, pero no es este el lugar; aquí solamente destacar el hecho político como un exponente más de la naturaleza humana.

#### **4.13.- Adquisición de la cultura: información y aprendizaje.**

Existen experimentos en psicología donde a una persona cualquiera se le aísla totalmente sin televisión, ni radio, ni periódico alguno, y en no muchas horas se debe suspender la prueba so pena de que la persona en cuestión termine con serios ataques de histeria, baste, para afirmar lo que venimos diciendo, remitirnos a la situación anímica de los que sufren el secuestro. De aquí la afirmación de Jesús Mosterín: “No hay vida sin información ni hay vida humana sin cultura. La cultura es un tipo especial de información, y la cultura humana es un tipo especial de cultura. La cultura no es un lujo, sino una condición de supervivencia. Para sobrevivir

---

<sup>225</sup> Cf. Shapiro, H. L., Hombre, cultura y sociedad, Pág. 467.

<sup>226</sup> Citado por Phillip Kottak, C., Antropología cultural, Pág. 144.

<sup>227</sup> Curiosamente, el aspecto social se va desvirtuando paulatinamente hasta el punto de asfixiar el aspecto individual: “se esconde en la tendencia a deificar la <sociedad> como un agente moral al que se puede culpar de los pecados, como si de una persona se tratara. Impulsa políticas de identidad, en las que los derechos civiles y los incentivos políticos se asignan a los grupos, más que a los individuos”. Pinker, S., La tabla rasa, Pág. 54.

<sup>228</sup> Shapiro, H. L., Hombre, cultura y sociedad, Pág. 467.

necesitamos al menos dos tipos de información: la genética y la cultural, la heredada y la aprendida, la incorporada en el genoma y la plasmada en el cerebro”<sup>229</sup>.

A lo largo y ancho de la historia del ser humano se han introyectado genéticamente muchos modelos de información –no olvidemos que la asimilación genética requiere un proceso muy largo y muy complejo, no así la asimilación cerebral- que pertenecerían a la naturaleza, pero todo aquello que se ha almacenado en el cerebro pertenece a la cultura.

“Los animales poseemos dos órganos procesadores de información: el genoma y el cerebro. Ambos son capaces de detectar, asimilar, almacenar, modificar, usar y transmitir información. El genoma procesa la información lentamente, pero es muy fiable como mecanismo de transmisión y almacenamiento. El cerebro procesa la información de un modo mucho más rápido, aunque es más proclive a fallos en la transmisión. Ambos se diferencian sobre todo por su *tempo* tan distinto. Allí donde los cambios del entorno son lentos y a muy largo plazo, el genoma es el procesador más eficiente. Cuando los cambios son rápidos y a corto plazo, el genoma no da abasto para detectarlos y adaptarse a ellos... La cultura es transmitida entre cerebros, es decir información transmitida por aprendizaje social”<sup>230</sup>.

Los elementos que nos envían constantemente datos son legión, el universo entero está lleno de información que no siempre es recibida conscientemente. Todo el entorno en el que nos desenvolvemos supone una tortura, en muchos casos, informativa, baste para ello citar solamente el marketing publicitario. El universo entero está lleno de “regularidades, correlaciones y constreñimientos. Muchas de las cosas que pasan a nuestro alrededor están correlacionadas con otras cosas que ocurren lejos de nosotros, y, en este sentido, contienen información objetiva acerca de ellas. Otra cuestión es hasta qué punto un animal concreto sea o no capaz de captar y explotar esa información para sus fines”<sup>231</sup>. De todo lo dicho se desprende una clara conclusión: adquirimos la información<sup>232</sup> de dos formas, genéticamente y por aprendizaje.

¿Qué es el aprendizaje?<sup>233</sup> Es el proceso a través del cual se adquiere la información, se almacena en la memoria para recuperarla y utilizarla en las situaciones requeridas. Algún afamado especialista, como por ejemplo Phillip Kottak, distingue tres variantes en cuanto al aprendizaje se refiere: individual situacional, social situacional y aprendizaje cultural. El aprendizaje individual situacional es que nace de la propia experiencia; el aprendizaje social situacional es el captado de otros miembros del

---

<sup>229</sup> Mosterín, J., La cultura humana, Pág. 15.

<sup>230</sup> Mosterín, J., La cultura humana, Págs. 16-17.

<sup>231</sup> Ibid. Pág. 18.

<sup>232</sup> Toda la información –elemento inmaterial- se nos aporta siempre a través de soportes materiales: libros, discos etc.

<sup>233</sup> El prestigioso psiquiatra J. A. Vallejo-Nágera lo define así: “Llamamos aprendizaje al conjunto de procesos mediante los cuales hacemos propios una serie de conceptos o conocimientos. El aprendizaje no abarca solamente a los procesos intelectuales que implica, por ejemplo, el estudio de una materia, sino que también aprendemos de nuestra propia experiencia, a veces incluso sin darnos cuenta, de forma inconsciente”. Guía práctica de psicología, Pág. 150.

propio grupo; y por último el aprendizaje cultural que es propio de humanos al entrar en juego el mundo de los símbolos que, como veremos en el capítulo que sigue, es una dimensión exclusivamente humana; una característica fundamental en la historia del hombre, es la posibilidad y la dependencia del aprendizaje. El ser humano va introyendo paulatinamente los sistemas establecidos compuestos por significados, símbolos y esquemas establecidos, etc., como medios de expresión<sup>234</sup>.

Todo ser humano, en sus comienzos, la primera tarea que se le conoce es el aprendizaje, una veces consciente y otras inconscientemente, cuando no viene dirigida directamente, procede de la enseñanza de los demás y otras veces de la propia observación<sup>235</sup>. El aprendizaje constituye un factor importante dentro de la conducta social. Dentro del marco social es esencial la eliminación de todos aquellos elementos innatos: instintos, reflejos y cualquier forma de conducta biológicamente heredada. “La cultura, es por tanto, un resultado total de la invención social, y debe considerarse como una herencia social, ya que se transmite por precepto a cada nueva generación. Además, está salvaguardada continuamente por el castigo a aquellos miembros de una sociedad que rehúsan seguir los patrones de conducta que han sido establecidos para ello en la cultura”.<sup>236</sup>

La cultura hace de la raza humana algo único, todo ello debido al progreso cuya base es el aprendizaje:

“El fabuloso crecimiento de la cultura es su gran conquista, y ningún otro mamífero ha alcanzado esta clase de progreso. Cuando examinamos el desarrollo de la cultura en la historia humana, examinamos la base de la preeminencia del hombre. Los miembros de la raza humana tienen derecho a ufanarse de una sola cosa: su inagotable capacidad para inventar y aprender. Su aprendizaje no es solamente como el de otros mamíferos, por medio de la imitación y la experiencia individual, sino el resultado de la experiencia transmitida a una generación actual por infinidad de ancestros que ya ha muerto y desaparecido.

El crecimiento de la cultura en la historia del hombre ha creado para la raza humana un medio ambiente artificial muy distinto del que ofrece la naturaleza”<sup>237</sup>.

La cultura, una vez más, es fruto del aprendizaje, no de la herencia. Las distintas culturas son sistemas de hábitos colectivos aprendidos. La forma de aprender la cultura es la misma con la que se aprenden los hábitos compartidos por el mismo grupo social. La vivencia de estos hábitos crea una conducta determinada que califica y define al grupo.

---

<sup>234</sup> Cf. Phillip Kottak, C., Antropología. Una exploración de la diversidad humana, Págs. 34-35.

<sup>235</sup> Cf. *Ibíd.*, Pág. 35.

<sup>236</sup> Shapiro, H. L., Hombre, cultura y sociedad, Pág. 231.

<sup>237</sup> Shapiro, H. L., Hombre, cultura y sociedad, Pág. 246.

#### 4.14.- Cultura y naturaleza humana.

Si se nos impusiera una definición simplista sobre cultura creemos que ésta podía valer: el cultivo del ser humano. A pesar de su sencillez y simplicidad encierra un gran trasfondo: la transformación de la naturaleza humana; efectivamente, la cultura transforma, elabora, engrandece y eleva –si es verdaderamente humana- la naturaleza del hombre. Partiendo de esta básica definición podemos sacar conclusiones muy reveladoras, la primera que una cosa es cultura y otra, naturaleza; que la cultura es un elemento más que nos separa de la Naturaleza y de las demás especies animales constituyéndonos en seres únicos; naturaleza es lo “natural” y cultura es lo artificial, lo creado, lo elaborado; naturaleza es con lo que nacemos, lo dado, mientras que cultura es lo adquirido. Dicho esto podemos dar por sentado que estamos antes dos elementos distintos y diferenciados propios y únicos del ser humano. En este sentido es interesante citar a Gehler por el sentido casi ontológico, y sobre todo, útil y específicamente humano que le da a la cultura:

“El compendio de la naturaleza transformada por el hombre en algo útil para la vida se llama cultura y el mundo cultural es el mundo humano... no hay una <humanidad natural> en el sentido estricto: es decir, no hay una sociedad sin armas, sin fuego, sin alimentos preparados y artificiales, sin techo y sin formas de cooperación elaborada”<sup>238</sup>.

Este concepto de cultura define al hombre como ser esencial y necesariamente cultural; sin embargo no podemos perder de vista que esta base cultural se construye sobre la naturaleza biológica del hombre y gracias a las capacidades que esta plataforma le ofrece. Es más, para entender y explicar qué es hombre debemos entender qué es su naturaleza, sabiendo que sus variaciones –creencias, valores, costumbres- son variaciones culturales pero para nada definen qué es su naturaleza. Aunque la naturaleza humana tiene mucho de constante e invariable con respecto al lugar y a las circunstancias en las que se desarrolla, sin embargo, el lugar y las circunstancias tienen mucho que decir a cerca del ser humano; éste es el resultado de su naturaleza más sus circunstancias<sup>239</sup>. La naturaleza humana capacita para la cultura y la interacción entre ambas define al ser humano, constituyendo su singularidad.

Esta capacidad de transformación que solamente posee –en este sentido- el hombre es lo que desde antiguo se ha llamado “la segunda naturaleza”.

“La cultura es pues la <segunda naturaleza>: esto quiere decir que es la naturaleza humana, elaborada por él mismo y la única en que puede vivir... Exactamente en el lugar que ocupa el entorno... para los animales, se halla para el hombre el mundo cultural; es decir, el fragmento de naturaleza sometido por él y transformado en una ayuda para su vida. Ya sólo por eso es fundamentalmente falso hablar de un entorno del hombre desde el punto de vista biológico estricto. En el caso del hombre, a la

---

<sup>238</sup> Gehlen, A., Antropología filosófica. El hombre, su naturaleza..., o. c. 42. Citado por Amengual, G., en Antropología filosófica, Pág. 352.

<sup>239</sup> Cf. Geertz, C., La interpretación de la cultura, Pág. 44. Somos animales incompletos que se completan con la cultura, y es la interacción de naturaleza y cultura la que nos hace seres históricos.

no especialización de su estructura corresponde la apertura al mundo, y la mediocridad de su φύσις la <segunda naturaleza creada por él<sup>240</sup>.

El hombre, cuyas limitaciones<sup>241</sup> de todo tipo en relación a los animales son evidentes, con su actividad va completando su infradotada naturaleza hasta el punto que muchos autores, a esta sobredotación, la llaman segunda naturaleza; de alguna manera viene a suplir sus carencias naturales. La cultura, como segunda naturaleza, es una forma objetiva de relación con la naturaleza; la cultura no es naturaleza, por que el hombre es quien la produce, pero sí “un autentico matrimonio que no posee ley de divorcio alguna”<sup>242</sup>. En otro orden de cosas afirmar que es la asimilación<sup>243</sup> que el hombre hace de la cultura la que le posibilita para llevar el control de su propia existencia, con una actitud crítica y renovadora ante los elementos adquiridos<sup>244</sup>. El hombre cuando nace, nace con una naturaleza biológica determinada; sin embargo nace en una sociedad y una cultura también determinadas, compuestas por un entramado de prácticas, instituciones, relaciones humanas, tradiciones, valores, en medio de la cual va a tener lugar su crecimiento y formación; todo esto es lo que le va a definir como un modo de estar en el mundo<sup>245</sup>. Con todo esto lo que pretendemos poner de relieve es el papel preponderante que la cultura tiene en la configuración de la identidad personal.

Existe cierta tendencia por parte de algunos pensadores, sobre todo modernos, a identificar la naturaleza y la cultura cuando no a negar la naturaleza y afirmar que el hombre es un ser puramente cultural<sup>246</sup>; ya vimos, con motivo de la filosofía marxista, la concepción de Karl Marx, y al cual volveremos en diversas ocasiones; el creador del marxismo considera también que la cultura es una segunda naturaleza para el hombre, de quien duda que posea incluso una naturaleza humana como tal, sino que es pura naturaleza social. Dentro de su concepción materialista del hombre y del mundo es una postura lógica y coherente; el mundo se mueve por fuerzas contrarias y la cultura es un producto sin más, que nace de la clase dirigente y la utilizan para someter al pueblo. Esta identificación se da no solamente en la filosofía, nace también del estudio comparativo del hombre con el animal como hemos visto. Pero ahondemos

---

<sup>240</sup> Gehlen, A., O. c., Pág. 42.

<sup>241</sup> Estas limitaciones consisten “en la falta de especialización o de definición, ya sea instintiva o motor; es decir, consiste en la carencia de unos instintos bien definidos y de unos órganos sensoriales y motores especializados para unas actividades que pueden garantizar la supervivencia (como es el caso de todas las especies animales, que saben vivir sin aprendizaje). Dada esta falta de equipamiento natural, el suplemento cultural consiste fundamentalmente en el aprendizaje y en las instituciones morales, políticas, jurídicas, culturales en definitiva, con las que el hombre se abastece para subvenir a su falta de dotación natural, de definición instintiva” Amengual, G., O. c., Pág. 353. En este mismo sentido se pronuncia F. Viola, en De la naturaleza a los derechos, Pág. 9: “El hombre nunca puede encontrarse en un estado de pura naturaleza, pues no sobreviviría a causa de su incapacidad para gobernar y regular su vida en el mundo”.

<sup>242</sup> Aguilera Pedrosa, A., Hombre y cultura, Pág. 229.

<sup>243</sup> “Para tener una idea de la naturaleza es necesario pensar la naturaleza, pero pensarla es ya hacer cultura”. Viola, F., De la naturaleza a los derechos, Pág. 8.

<sup>244</sup> Cf. Gevaert, J. El problema del hombre, Pág. 239.

<sup>245</sup> Cf. González, A. M., En busca de la naturaleza perdida, Pág. 99.

<sup>246</sup> Así explica Jesús Mosterín la distinción: “Por naturaleza tenemos pelo y nuestro pelo es de tal color. Por cultura nos lo cortamos, peinamos o teñimos. Quien se queda calvo pierde el pelo naturalmente. El monje budista o el punky o el skin head que se tonsuran la cabeza pierden su pelo culturalmente. Por naturaleza somos capaces de hablar (en general) y por cultura somos capaces de hablar precisamente en francés, por ejemplo”. La Naturaleza humana, Pág. 229.

un poco más en esta idea que nos parece importante y que estamos padeciendo con el problema actual entre género y sexo.

El marco de reflexión para muchos autores, en el que se estudia el ser humano es el comparativo entre hombre-animal. La semejanza en determinados comportamientos tiene como referencia el origen filogenético de ambos. “El animal vive enclausurado en un mundo rígido y reducido... cuya vida está sometida a las presiones de su estructura biológica genéticamente determinada... El mundo del hombre, por el contrario, es un universo artificial y, además, abierto, puesto que está construido por un ser consciente, inteligente y libre que en el transcurso de la historia se va liberando de los determinismos de la naturaleza”<sup>247</sup>. Sin embargo el distintivo para estos pensadores no será la naturaleza, sino la cultura.

Ahondando en la idea de la negación de la naturaleza con el correspondiente predominio de la cultura hemos de señalar la tesis fundamental: “la naturaleza humana es la consecuencia, no la causa de las fuerzas sociales”<sup>248</sup>.

“Las características generales de la naturaleza humana participan en una tarea de elaboración que da como resultado la vida social. Pero no son su causa ni le da su forma particular; sólo la hacen posible. Las representaciones colectivas, las emociones y las tendencias no están provocadas por ciertos estados de conciencia de los individuos sino por las condiciones en las que el grupo social, en su totalidad, está situado. (...) Las naturalezas individuales son sencillamente el material indeterminado que el factor social moldea y transforma”<sup>249</sup>.

En los siglos XIX y XX se generaliza la idea de que el hombre no tiene naturaleza, es una tabla rasa; esta idea parte de Locke -a ella nos dedicaremos posteriormente- como rechazo al innatismo que se venía manteniendo, teoría que van a recoger famosos científicos para negar la naturaleza y poner el acento solamente en la cultura, entre ellos, por citar a algunos tenemos a nuestro Ortega y Gasset<sup>250</sup> y a Ashley Montagu<sup>251</sup>; sin embargo no faltaron otros igualmente afamados –Margaret Mead<sup>252</sup>- que empezaron a hablar de una naturaleza, especie de plastilina, que la cultura va modelando progresivamente.

Esta es la tendencia de todos los autores que sostienen que el hombre es una tabula rasa; la psicología humana es totalmente dúctil por parte de las fuerzas externas y los factores sociales; niegan la naturaleza y por tanto todo lo innato. El ser

---

<sup>247</sup> Álvarez Munárriz, L. Perspectivas sobre la naturaleza humana, Pág. 94.

<sup>248</sup> Ridley, M. Qué nos hace humanos, Pág. 223.

<sup>249</sup> Durkheim, E., Las reglas del método sociológico. Barcelona, Folio, 200. Citado por Ridley, M. En Qué nos hace humanos, Pág. 233.

<sup>250</sup> “El hombre no tiene naturaleza; lo que tiene es historia”. Pinker, S., La tabla rasa, Pág. 51.

<sup>251</sup> “Con la excepción de las reacciones instintivas de los niños más pequeños a repentinos rechazos de ayuda y repentinos ruidos fuertes, el ser humano carece por completo de instintos... El hombre es hombre porque no tiene instintos, porque todo lo que es y lo que ha llegado a ser lo ha aprendido, adquirido, de su cultura, de la parte del entorno hecha por el hombre, de otros seres humanos”. Pinker, S., La tabla rasa, Pág. 51.

<sup>252</sup> “Estamos obligados a concluir que la naturaleza humana es casi increíblemente maleable, de modo que responde con precisión y de forma diferenciada a las distintas condiciones culturales”. “La naturaleza humana es la materia más prima de todas las materias primas diferenciadas”. Pinker, S., La tabla rasa, Pág. 52.

humano no tiene naturaleza es el resultado de su cultura<sup>253</sup>. ¿Naturaleza o cultura? Este es el gran debate durante más de cincuenta años, aunque cada vez son más las voces sensatas que solicitan el final de esta corriente. “La cuestión de la naturaleza frente al entorno se había declarado desde agotada y acabada hasta inútil y errónea: una falsa dicotomía. Todo aquel con una pizca de sentido común sabe que los seres humanos son una interacción entre los dos. Sin embargo, nadie pudo detener la discusión. Inmediatamente después de declarar el debate inútil o agotado, el clásico protagonista se precipitaría a la batalla y empezaría a acusar a otros de exagerar la importancia de uno u otro extremo”<sup>254</sup>.

#### 4.15.- Cultura y tradición.

El término proviene del ámbito latino, “*tradere*”, que de manera global significa transmitir y recibir; por ello se impone como algo esencial a toda cultura, y por tanto viene dada con la vida, nunca se parte de cero y se transmite de generación en generación. “La tradición se podría definir como lo que une la serie de generaciones; es un presupuesto para la identidad de una comunidad, tanto bajo el aspecto sincrónico como diacrónico, en el sentido de que crea comunidad y continuidad. Tradición es expresión de la continuidad y del cambio que caracteriza la historicidad de la existencia humana”<sup>255</sup>.

Aparte de su definición etimológica admite otras definiciones en sentido más amplio. Se ha definido ampliamente y desde distintas perspectivas el concepto de cultura, toca ahora aportar alguna definición, aunque sea al uso, del concepto de tradición. Así la define José Ferrater Mora: “una tradición es un conjunto de normas, creencias, etc. a menudo incorporada en instituciones. Cuando las normas, creencias y, caso de haberlas, instituciones se toman en un sentido general y global, se habla de la tradición”<sup>256</sup>.

Ante la tradición nos encontramos con distintas posturas, la de sumisión por lo que supone de incorporación de la experiencia de nuestros antepasados, la de darla por sentado de antemano por su permanencia en el tiempo y la de suponerle un peso específico ante cualquier argumentación por estar apoyada en los sabios y ancianos<sup>257</sup>.

Ante estas posturas se levantan distintas manifestaciones críticas al considerar algunos que por ser autores más antiguos eran menos eruditos, ya que la ciencia evoluciona con el tiempo, para otros es la nostalgia del pasado; así se manifiesta Gadamer:

“La tradición no es una mera <persistencia>, como puede serlo la de un fenómeno natural, porque requiere cultivo, justificación y cuidado. <La tradición es siempre un momento de la libertad y de la historia misma> (Wahrheit und Methode,

---

<sup>253</sup> Entendemos, y se deduce de lo que hemos dicho hasta ahora, que el procedimiento es justo el contrario: la naturaleza humana produce cultura, puede generar y acumular tradiciones y tecnología.

<sup>254</sup> Ridley, M., Qué nos hace humanos, Pág. 11.

<sup>255</sup> Amengual, G., Antropología, Pág. 369.

<sup>256</sup> Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. IV, Pág. 3296.

<sup>257</sup> Cf. Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. IV, Pág. 3296.

2ª. Ed., 1965, pág. 265). Conservar y presentar una tradición es un acto tan libre y racional como tratar de eliminarla. Sin la tradición no hay, según Gadamer, <conciencia de la eficacia histórica>... que constituye el fundamento categorial último del espíritu y de las exigencias del espíritu...<sup>258</sup>.

Tradición, fuera del ámbito de la filosofía, y en el lenguaje de la calle, significa antes que nada continuidad, fidelidad a las enseñanzas anteriores, respeto a las enseñanzas de otros tiempos. Sin embargo, contemplado de manera global también “podría sugerir asimismo rutina, esclerosis y superación, incompreensión y cierre al progreso: vieja luna y odre vacío. Vista así, se derivaría un gran prejuicio de ella. Y es que, en efecto, la tradición debe asegurar la continuación de lo que empezó una vez y permitir que la novedad tome su sitio a partir de los conocimientos y de la experiencia de los predecesores, sin ceder nunca al riesgo de perder la disponibilidad al futuro y detenerse en lo que se ha hecho siempre”<sup>259</sup>. Hombre e historia son los dos elementos necesarios e imprescindibles del binomio. Tradición e historia son dos elementos necesarios. La tradición no puede ser inmovilismo, más de lo mismo; ésta debe ser dinámica y abierta a lo cotidiano, de lo contrario no sería tradición sino tradicionalismo. La tradición no le concierne solamente a nuestros antepasados, nosotros también tenemos el deber de crear tradición; ésta, pues, es propia y constitutiva de la naturaleza del ser humano; no se concibe hombre sin tradición.

La tradición, al ser un elemento temporal e histórico, atraviesa momentos de gran estabilidad unas veces, aunque no faltan tampoco las épocas de transformaciones<sup>260</sup>, mutaciones brutales y cambios, momentos en los que la tradición no actúa por sí misma, pero siempre constituirá el fundamento de nuestro obrar, pensar y actuar, directa o indirectamente. La tradición se nos ofrece como una forma de interpretar la historia y como medio de conocer la naturaleza del hombre.

La tradición no es solamente el acto de transmitir, como hemos visto en la definición etimológica, sino también tiene un claro sentido de recibir. Este sentido puede tener cierto dinamismo al entenderse no como el mantenimiento fijo de lo que se daba con anterioridad, “sino que incluye innovación, puesto que la recepción es activa, selectiva, productiva y, por tanto, transformadora”<sup>261</sup>. Estos dos polos, conservación e innovación, son los que crean la brecha, la confusión, y en algunos casos, ruptura entre el mundo del ayer y del presente, pero es esta tensión la que hace posible la tradición como categoría típicamente humana<sup>262</sup>. El ser humano, por su dinamismo, no es un ser anclado en su pasado, tiene la posibilidad de superarlo e inventar su propia historia.

---

<sup>258</sup> *Ibíd.*, Pág. 3297.

<sup>259</sup> Boné, E.; Malherbe, J. F., *Engendrados por la ciencia*, Págs. 181-182.

<sup>260</sup> “Pero las culturas tradicionales también pueden cambiar, y de forma más drástica de lo que muchas personas advierten. Hoy se considera que preservar la identidad cultural es una virtud suprema, pero los miembros de las distintas culturas no siempre lo ven de este modo. Las personas tienen deseos y necesidades, y cuando las culturas se relacionan, las personas de una de ellas suelen darse cuenta de que sus vecinos satisfacen mejor que ellas sus deseos. Las culturas, lejos de ser monolitos que se conservan a sí mismos, son porosas y están en flujo constante. Una vez más, el lenguaje es un claro ejemplo. Pese a las eternas lamentaciones de los puristas y de las sanciones de las academias, no hay ninguna lengua que se habla como se hablaba hace siglos” Pinker, S. *La tabla rasa*, Pág. 111. Todo esto apunta a que las culturas no cambian de manera caprichosa.

<sup>261</sup> Amengual, G. *Antropología*, Pág. 369.

<sup>262</sup> *Cf. Ibíd.*, Pág. 369.

“... los seres humanos (tienen) la facultad específica de separarse de las determinaciones naturales o históricas a las que en ocasiones, y por error, se consideran atados como por cadenas. En ese distanciamiento, en esa trascendencia, era donde residía lo propiamente humano, su diferencia específica con el reino de la naturaleza, incluida la animal. Se trata, pues, de una filosofía de la libertad que hoy choca crecientemente con las objeciones provenientes de las corrientes materialistas que dominan tanto la biología como las ciencias humanas. En efecto, desde el punto de vista de éstas últimas, la historia se considera más bien lo contrario de la libertad, precisamente un código...”<sup>263</sup>.

#### 4.16.- La técnica como explicación.

El término <técnica> está estrechamente relacionado con el de <arte>; y de hecho, el término griego τεχνη se traduce frecuentemente por <ars>, arte, y sirve de raíz etimológica de técnica, y se utiliza para referirse a una “habilidad mediante la cual se hace algo –generalmente, se transforma una realidad natural en una realidad artificial-”<sup>264</sup>. La técnica surge como exigencia de las limitaciones humanas en un primer momento y de la capacidad intelectual de adaptación posteriormente, pero siempre es un dominio de la Naturaleza; es la expresión de muchas de las leyes de la naturaleza, “la técnica no es más que el aprovechamiento de esas leyes. Es copiar a la naturaleza sus programas de acción para beneficiarnos de sus virtualidades. En este sentido, la técnica es la primera manifestación de pirateo informático”<sup>265</sup>.

Hace alrededor de 50.000 años aparece el milagro de la técnica: los primeros inventos del ser humano, el arco, la flecha y el hacha. Estos inventos le permiten la caza a distancia, con lo que disminuye el riesgo de perder la vida en el intento. A estos artilugios hay que sumar el gran invento por antonomasia: la rueda. “Es con mucho la más importante de las invenciones primitivas, ya que la rueda cimenta todo nuestro desarrollo mecánico y sin ella probablemente nunca hubieran existido aparatos productores de energía”<sup>266</sup>. Lógicamente aumenta la capacidad de supervivencia; este es el fin del progreso científico: la supervivencia y la ayuda para ser más humanos. Estos inventos se han dado en casi todas las culturas, y demuestran, a su vez, que la técnica es anterior a la ciencia. La tecnología junto con el lenguaje es la gran alteración y salto en la cultura del hombre<sup>267</sup>, ocasionando auténticas transformaciones en la historia del hombre.

Con el invento del fuego, el hombre convierte la cueva de simple refugio en “dulce hogar”. Empieza a cocer el barro y a forjar los metales, con lo cual el ser humano se convierte en ser “casi divino”. Gracias a estos descubrimientos, el hombre inicia un camino de separación y superación de la Naturaleza, reduciendo las catástrofes naturales y el sometimiento de las fieras<sup>268</sup>.

---

<sup>263</sup> Ferry, L; Vincent, J. D., ¿Qué es el hombre?, Pág. 19.

<sup>264</sup> Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. IV, Pág. 3199.

<sup>265</sup> Ayllón, J. R., En torno al hombre, Págs. 36-37.

<sup>266</sup> Shapiro, H. L., Hombre, cultura y sociedad, Pág. 341.

<sup>267</sup> Cf. Ridley, M., Qué nos hace humanos, Pág. 255.

<sup>268</sup> Cf. Valls, R., Ética para la bioética y a ratos para la política, Pág. 19.

Tampoco podemos ignorar el sentido negativo que puede alcanzar la técnica: volverse en contra del mismo hombre, y esto se hace posible siempre que se olvida el aspecto ético; de aquí nace la pregunta fácil: ¿Todo lo que se puede hacer, se debe hacer? “La prepotencia de la técnica da la impresión de que es lícito al hombre hacer cuanto técnicamente es posible hacer, desde la manipulación genética a la bomba atómica. El desarrollo técnico no ha sido debidamente acompañado por el desarrollo ético, de ahí que Heidegger haya visto en la técnica la expresión actual de la voluntad de poder nietzscheana. Por eso con frecuencia, la técnica se vuelve contra el hombre”<sup>269</sup>.

El recurso al concepto de técnicas en este Trabajo no tiene otro interés que clarificar la relación entre naturaleza y cultura, pues es la técnica la que juega un papel importantísimo tanto en la cultura como en el proceso de hominización, para ello “conviene recordar que la técnica no es originariamente una <reforma de la naturaleza> o su transformación, como quiere Ortega, sino que hay que situarla en el marco de las relaciones entre el hombre y la naturaleza y, más en general, entre el ser viviente y el medio: mientras en el reino vegetal dicha relación se reduce a una mera transformación bioquímica, en el reino animal ya puede hablarse de una <acción sobre el medio> y, en este sentido, de una técnica zoológica o animal. Así, alcanzamos ya el punto que nos lleva a lo propiamente humano”<sup>270</sup>; efectivamente, si el centro del estudio de la técnica lo ponemos en la acción, la acción propiamente dicha, por su dimensión de innovación e inventiva, es la humana<sup>271</sup>.

Para el estudio de la técnica, Gabriel Amengual, contrapone el marco donde se desarrolla la técnica humana y la técnica animal; la técnica animal viene definida por cuatro rasgos fundamentales:

“1. Su uniformidad dentro de cada especie. 2. Su corporalidad, su somatización; se trata siempre de habilidades corporales, aunque a veces puede empezar a emerger alguna técnica extrasomática rudimentaria, la creación de algún utensilio, por ejemplo, en cuyo caso se hablará de <protoculturas>. 3. Su finalidad puramente biológica: la conservación del individuo y de la especie; se trata siempre de satisfacer necesidades, pero éstas poseen muy clara definición biológica. 4. Su carácter innato, congénito. No hay proceso de aprendizaje, sino que se trata de un programa genético”<sup>272</sup>.

Frente a estas características de la cultura animal, nuestro autor resalta las características de la cultura humana<sup>273</sup>. En primer lugar destaca que la técnica usada

---

<sup>269</sup> Valverde, C. Antropología filosófica, Pág. 287.

<sup>270</sup> Amengual, G., Antropología, Pág. 359.

<sup>271</sup> Cf. Ibíd. Pág. 359.

<sup>272</sup> Ibíd., Pág. 360.

<sup>273</sup> “El uso de la herramienta supone unas destrezas cognitivas tales como la facultad de anticipar el objetivo a lograr, a menudo invisible o alejado del lugar donde se prepara el instrumento... Los primeros homínidos... utilizan herramientas de piedra sin transformar... Con el Homo erectus, las herramientas se especializan; se labran, se retocan y finalmente se miniaturizan con los últimos Homo erectus y los primeros sapiens. Se han hecho ligeras, fáciles de transportar y acompañan a estos grandes viajeros. Con la herramienta, el hombre ha adquirido la capacidad de instrumentar el mundo y los objetos físicos que lo constituyen”. Ferry, L.; Vincent, J. D., ¿Qué es el hombre?, Pág. 173.

por el hombre no viene determinada por la especie sino por el medio. Por otra parte añade que la cultura está motivada por su adaptación al medio ambiente y, ésta, a diferencia de los animales se caracteriza “por su carácter globalizador, totalizante, que define una situación completamente nueva. Vivimos rodeados de una multitud de artefactos...; por ser una instrumentalización extrasomática, técnica que suple las capacidades corporales; y si la técnica hay que entenderla fundamentalmente desde la acción, resulta que la tecnificación de la vida humana se revela en la organización de la acción tanto individual como colectiva, de modo que la técnica lo invade todo, no solo la acción productiva, sino también nuestra corporalidad y nuestra psique”<sup>274</sup>. Abundando en las diferencias, encontramos otra digna de mención: una técnica abierta a la inventiva y a la perfección. Otro aspecto, su finalidad. La finalidad lleva consigo la satisfacción, pero no se agota en ella, porque la misma cultura crea sus necesidades propias orientadas a un sistema de valores. Y por último la inventiva; ésta sí que constituye, además de las otras, una característica propia humana<sup>275</sup>.

“La transformación del mundo por el hombre se realiza esencialmente mediante el trabajo humano, mediante la técnica, que adquieren así su significado profundo. Mediante el trabajo, el hombre humaniza lo que él transforma, lo marca con su impronta”<sup>276</sup>.

#### 4.17.- La cultura y el hecho religioso.

Al enfrentarnos al tema de lo religioso nos estamos enfrentando, una vez más, al misterio de lo humano<sup>277</sup> en su dimensión inteligente o de la inteligencia; el momento culminante de la inteligencia humana es la pregunta sobre el fin del hombre. “su respuesta a lo lago de la historia define el hecho universal de la religiosidad... No se conoce ningún pueblo sin religión. De un modo u otro, más o menos operativa, la creencia de un Ser supremo es una constante histórico-social de primer rango. Todo apunta a que nuevamente estamos ante una dimensión universal propia y exclusiva de la naturaleza humana y ante “un universal humano, al menos a nivel de sociedades, si no es que de individuos”<sup>278</sup>.

Todos los antropólogos coinciden en remontar el fenómeno religioso a los orígenes del Homo Sapiens; pero antes que nada, la pregunta ¿qué es la religión?<sup>279</sup> Para entender el término religión nos debemos remontar al ámbito de la antigua Roma en la que nos encontramos con dos acepciones del término; la primera hace depender el vocablo religión del verbo *religare* que significa religar, vincular, atar, sujetar; la segunda acepción proviene de *religiosus* y significa, escrupuloso, muy minucioso, venerable, respetable. Los dos significados pueden ser válidos y complementarios.

---

<sup>274</sup> Ibíd. Pág. 360.

<sup>275</sup> Cf. Ibíd., Págs. 360-361.

<sup>276</sup> Aubert, J. M., Filosofía de la naturaleza, Pág. 414.

<sup>277</sup> Cf. Valverde, C., Antropología filosófica, Pág. 129

<sup>278</sup> Ehrlich, P. R., Naturalezas humanas. Genes, culturas y perspectiva humana, Pág. 400.

<sup>279</sup> “La religión es como el amor: es difícil de definir, aunque todos creen saber que significa. A diferencia de la violencia, los chimpancés no la practican, pero nosotros sí. Es evidente que las creencias religiosas o espirituales son un producto y a la vez un componente fundamental de la mayoría de las naturalezas humanas”. Ehrlich, P. R., Naturalezas humanas. Genes, culturas y la perspectiva humana, Pág. 400.

Mientras la primera hace relación a la vinculación con la divinidad, la segunda se refiere de lleno al aspecto ético, el cumplimiento del deber<sup>280</sup>.

El concepto de religión como vinculación se expresa de varias formas; la primera nace de un sentimiento de dependencia que en algunos casos puede terminar en el temor. La segunda como intuición de ciertos valores considerados supremos. Y por último, como el reconocimiento de una relación personal entre el dios y la criatura<sup>281</sup>. Así relaciona Shapiro estas dos perspectivas:

“La religión ha sido brevemente definida como la adoración del bien. Es el bien lo que es su esencia; la religión no tiene que ver con lo trivial, ni con lo moralmente neutral. Tiene que ver con lo que importa más. Pero aunque es un aspecto de la vida moral, no es lo mismo que la moral. Hay pueblos –y muchos de ellos son primitivos, incivilizados- cuyos religiones son el culto o propiciación de seres sobrenaturales que no estimulan las reglas de buena conducta entre los hombres. En estas religiones lo que importa es el culto y la propiciación, el ritual y la relación entre el hombre y el dios.; la moral terrena se respalda por la conciencia y la interacción de las obligaciones reciprocas entre la gente... la religión es actividad; es algo que ocurre en la mente y un acto abierto; es creencia y rito... la religión contribuye así, al funcionamiento de la sociedad”<sup>282</sup>.

El hombre, en todo el ámbito de su historia, siempre se ha planteado su relación con un Ser Superior, lo cual no se ha dado en el mundo animal. “Los etnólogos se han quedado sorprendidos, con frecuencia, al encontrarse planteamientos religiosos análogos entre pueblos de toda la superficie de la Tierra y en las condiciones sociales y culturales más diversas. Los símbolos son diversos, pero la actividad simbólica con que los hombres han buscado una trascendencia es la misma”<sup>283</sup>.

Aunque los datos que tenemos y los elementos de los que disponemos para el estudio del hecho religioso en los orígenes de la humanidad no son muy abundantes, sí, al menos, lo suficientemente explicativos como para afirmar que la religión no es un invento del judaísmo, cristianismo, islamismo, etc.; la mayoría de estos elementos están formados por lo que los antropólogos llaman enterramientos. El hombre, dotado ya de razón reflexiona sobre lo que a su alrededor acontece diariamente: la muerte.<sup>284</sup> Ante el inevitable hecho diario de la muerte el hombre crea unos ritos, muy rudimentarios, pero coherentes con su entorno, y suficientes para darnos cuenta que tiene un comportamiento ante esta situación distinta al resto de los animales; estos ritos “parecen responder a las aspiraciones más profundas del hombre que quiere asegurar su imperio sobre la naturaleza y dominar, incluso la muerte”<sup>285</sup>.

“El despertar de la conciencia religiosa, el deseo de conservar el recuerdo de un muerto y de aprovechar su inteligencia y sus fuerza, la necesidad de colocarse bajo su protección y de

---

<sup>280</sup> Cf. Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. IV, Pág. 2834.

<sup>281</sup> Cf. *Ibíd.*, Pág. 2835.

<sup>282</sup> Shapiro, H. L., *Hombre, cultura y sociedad*, Pág. 468.

<sup>283</sup> Valverde, C. *Antropología filosófica*, Pág. 131.

<sup>284</sup> Cf. VV. AA. *La aparición de la vida y del hombre*, Pág. 226.

<sup>285</sup> VV. AA. *La aparición de la vida y del hombre*, Pág. 227.

considerarle siempre como el jefe de la tribu, tales son, en mi opinión, las primeras manifestaciones del psiquismo humano que... se revelan como algo absoluto y cualitativamente diferente del psiquismo animal”<sup>286</sup>.

La documentación más antigua sobre enterramientos corresponde a un niño – cien mil años-; en otros aparecen ramilletes de flores y alas de mariposa. Los prehistoriadores que se encargaron de su estudio a lo más que llegaron es a afirmar que “el *homo faber* observaba un ritual muy preciso en el enterramiento de sus muertos”<sup>287</sup> ignorando la carga religiosa que comporta tales hechos.

Otros datos<sup>288</sup> que apuntan al hecho religioso los tenemos en el arte. Son numerosas las pinturas de animales atrapados o atravesados por una flecha. Nos encontramos, a tenor de los expertos, en un templo en el que antes de partir para la caza se acercaban a pedir a los dioses –o al brujo- que hechizara a sus próximas víctimas. Posteriormente, en el neolítico, aparece el templo de la Gran Diosa, Madre fecunda y protectora de los hombres<sup>289</sup>.

Se podrían multiplicar los ejemplos y descubrimientos en torno a la dimensión trascendente del hombre donde el hecho religioso campa a sus anchas. Analizar el hecho religioso en sí mismo no es tan fácil como se presenta a simple vista, todo ello debido a la complejidad de los niveles ontológicos que presenta: la superioridad de la realidad a la que nos remite, la estrecha dependencia que crea en el hombre, el reconocimiento de sí mismo y la incorporación de la vida al Ser Supremo. En este sentido se puede hablar de religión, en la medida que liga al hombre con Dios; “esta es la primera verdad de la fenomenología de la religión, la cual muestra al hombre dirigiéndose a un ámbito de ser y de valor que rebasa el mundo fenoménico en el que logra su realización”<sup>290</sup>.

Las creencias en lo sobrenatural siempre, incluso hoy, han tenido una gran relevancia de cara a la influencia en el comportamiento del individuo y de la sociedad; analizar y estudiar el fenómeno religioso es clave para entender la naturaleza humana. Este fenómeno, específicamente humano, crea en el ser humano un comportamiento especial que lo califica como hombre religioso. Hombre religioso encierra en sí una realidad en la que el hombre es sujeto de la experiencia de lo sagrado<sup>291</sup>, se trata de una forma peculiar de estar en la vida; todo esto dicho así de manera tan simple, en opinión de los expertos, no es tan sencillo ni tan fácil: nos encontramos ante uno de los fenómenos más complejos de la vida humana, sus ramificaciones alcanzan la historia, influyendo en todas sus etapas, en la filosofía, la antropología, la sociología,

---

<sup>286</sup> *Ibíd.*, Pág. 230.

<sup>287</sup> VV. AA. La aparición de la vida y del hombre, Pág. 232.

<sup>288</sup> “Los neandertales, por ejemplo, al parecer sepultaban a sus muertos y tal vez hayan sido los primeros seres humanos que lo hicieron. La mejor evidencia proviene de tres tumbas en el suroeste de Francia que parecen haber sido excavadas intencionalmente... No obstante, parece razonable concluir que los entierros de los neandertales representaban al menos una fuerte conciencia de la muerte y la creencia de que había algo significativo en los restos mortales de los miembros del grupo... Asimismo, podría haber estado implícita la idea de un alma o espíritu que de alguna forma debía ser honrado...”. Ehrlich, P. R., *Naturalezas humanas. Genes, culturas y perspectiva humana*, Pág. 403.

<sup>289</sup> *Cf. Ibíd.*, Pág. 236.

<sup>290</sup> Lucas, J. S. Interpretación del hecho religioso, Pág. 166.

<sup>291</sup> *Cf. Ries, J. Tratado de antropología de lo sagrado (4)*, Pág. 11.

etc., etc.; fenómeno en el que no nos queremos entretener más, solamente afirmar dos cosas: que este hecho que nace de manera rudimentaria va progresando en paralelo con el hombre y que esta dimensión tampoco se da en la especie animal, y que nace de “forma natural”<sup>292</sup>, lo cual nos da pie, una vez más, para afirmar que el hombre tiene una naturaleza única y distinta del resto de los animales.

#### **4.18.-Antropología filosófica: la naturaleza humana.**

La antropología filosófica es aquella ciencia que estudia al hombre en sí mismo; nace en el siglo XIX, después de la Primera Guerra Mundial como reacción a las sospechas que empezaban a ensombrecer las certezas tradicionales sobre el progreso universal más aquello sobre lo que se tenía como doctrina segura respecto al hombre; este nuevo estudio sobre el ser humano pretendía establecer una base sólida sobre la auto-comprensión del hombre, partiendo de los avances de la biología y de los estudios comparativos entre el animal y el ser humano.

Cualquiera que pretenda abordar el concepto hombre<sup>293</sup> lo primero con lo que se encuentra es un laberinto compuesto por multitud de bifurcaciones, cruces y mas cruces de caminos, definiciones, perspectivas, niveles, teorías, dimensiones, y... así hasta un sin fin de cuestiones como se derivan de lo que hasta aquí hemos presentado. Lógicamente tenemos que fijar el marco y la perspectiva desde la que pretendemos introducirnos en la materia, y ésta no quiere ser otra que la antropología filosófica; por tanto, permítasenos presentar las bases sobre las que queremos plantear el tema. Somos conscientes de todos los vaivenes que el hombre, como concepto, ha experimentado en la historia de la filosofía, pero ello no puede impedirnos una reflexión sobre el fenómeno humano.

El hombre es ese ser en continua búsqueda de su propia humanidad y en continuo empeño de descubrirse así mismo, empeño que nace de la forma en que se presenta a si mismo y ante los demás: como enigma. El enigma es parte de su propia vida, de su propio ser, y no como algo negativo, sino muy al contrario: “sin él la racionalidad es un señuelo”<sup>294</sup>. Situación enigmática que todavía hoy no ha sido abolida, ni incluso con el gran descubrimiento de la humanidad como el Proyecto Genoma Humano al que ya nos dedicaremos ampliamente en los capítulos próximos que volveremos a incidir sobre ésta cuestión. Así se expresaba Pascal ante la situación de incertidumbre que le provocaba el estudio del hombre:

“¿Qué quimera es pues el hombre? ¿Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué ser contradictorio, qué prodigio? Juez de todas las cosas, imbecil gusano de tierra; depositario de lo verdadero, cloaca de incertidumbre y de error; gloria y desecho del universo. ¿Quién desenredará este embrollo?”  
295

<sup>292</sup> Ehrlich, P. R., Naturalezas humanas. Genes, culturas y perspectiva humana, Pág. 404.

<sup>293</sup> Con el término hombre, empleado en lo sucesivo, pretendemos englobar la especie humana –hombre y mujer-; por razones, exclusivamente prácticas, no vamos a realizar distingos, partimos de la igualdad de los sexos; nos atenemos al método tradicional de que “hombre” engloba el binomio hombre / mujer.

<sup>294</sup> Gesché, A., El hombre, Pág. 21.

<sup>295</sup> Citado por Edgar Morin en su obra La identidad humana, Pág. 11. E. Morin sigue citando diversos autores en esta misma línea: “Cada hombre lleva la forma entera de la humana condición” (Montaigne), O. c. Pág. 11. “El hombre se compone de lo que es y de lo que carece” (Ortega y Gasset), O. c. Pág. 11.

¿Qué es el hombre? Esta es la pregunta clave y fundamental que se hace toda antropología que se precie de filosófica; y de la respuesta que demos a ella crearemos un concepto u otro del hombre, una cosa o una realidad viviente distinta de todo lo que existe; no olvidemos, como hemos repetido en más de una ocasión, que todo punto de partida, en cualquier trabajo de investigación, condiciona el razonamiento posterior; por tanto ya podemos adelantar una primera conclusión respecto de la bioética: detrás de todo planteamiento o decisión existe un concepto determinado de hombre. De hecho, el haber negado su condición de centro del universo o confundirlo con un elemento más del cosmos, o no tener en cuenta su condición de humano, le ha llevado a las circunstancias más tristes de la historia, por ejemplo la esclavitud o a los campos de concentración; detrás de estas situaciones no hay otra cosa que una determinada concepción filosófica del hombre<sup>296</sup>.

A la pregunta de la antropología filosófica de ¿qué es el hombre?, las respuestas son tantas cuantos seres humanos la hacen, todas ellas plagadas de incertidumbre, lagunas y definiciones desconcertantes, porque el hombre no deja de ser un fenómeno oculto y desconocido para sí mismo; magna quaestio factus sum mihi, contestaba el filósofo de Hipona, en el siglo V a esta pregunta. Es, por tanto, la pregunta que lleva al núcleo del problema.

Si el hombre fuera una cosa, la pregunta estaría contestada, ya que se podría definir como cualquier otro objeto de la Naturaleza; pero no es una cosa, por tanto no se le puede definir como tal. El hombre es un ser en sí mismo y por tanto en un proceso de desarrollo continuo, y es más, en cada punto de su vida no es todavía lo que puede ser y lo que posiblemente será<sup>297</sup>, es decir, se trata de un ser en potencia de humanidad continuamente; idea, ésta, que nos parece fundamental en vista a la segunda parte de este trabajo en la que trataremos de la bioética como el cuidado de la vida. El hombre, por tanto, es un proceso viviente, en continuo desarrollo de sí mismo, dotado de facultades únicas en el ámbito de la Naturaleza. Así lo explica E. Fromm:

“El aspecto más importante para una definición del hombre es que éste, con su pensamiento puede ir más allá de la mera satisfacción de sus necesidades. El pensamiento no es solo para él, como para el animal, un simple medio que permite obtener los bienes deseados, sino también un instrumento para descubrir la realidad de su propio ser y del mundo circundante, independientemente de las preferencias o las aversiones. En otras palabras: el hombre posee no solo inteligencia como el animal, sino que está dotado de razón, con lo cual puede llegar a conocer la verdad. Cuando el hombre se deja guiar por su razón, realiza lo mejor de sí mismo, tanto corporal como anímicamente”<sup>298</sup>.

---

<sup>296</sup> Cf. Ayllón, J. R., En torno al hombre, Pág. 16. Este autor se refiere al psiquiatra austriaco Víctor Frankl el cual afirma que la diferencia que existe entre una época histórica donde se admite la esclavitud y otra, en la que no se admite tal aberración, no hay otra cosa que distintas maneras de entender y explicar al hombre.

<sup>297</sup> Cf. Fromm, E. El amor a la vida, Pág. 222.

<sup>298</sup> Fromm, E. O. c. Pág. 223.

De este texto podemos sacar una primera conclusión: el hombre se define por sus cualidades únicas y exclusivas de su propia naturaleza, como son la razón, el conocimiento y las consecuencias que dimanar de ello, y serían, a título de ejemplo, el lenguaje y la cultura, a los que llegaremos después, de momento lo que se pretende es subrayar que estos mismo rasgos crean tal singularidad que empieza a crecer cierta frontera entre el hombre y los demás seres que, a nuestro juicio, parece infranqueable.

Ciertamente, el convencimiento que existe –comúnmente admitido- de la diferencia del Homo sapiens es a todas luces evidente y universal y por tanto nos atrevemos a afirmar, de manera tajante, que estamos ante una verdad universal, o como tradicionalmente se ha dicho, de “Derecho Natural”. Llegados a este punto queremos advertir cierta reticencia ante los conceptos “Derecho Natural”, “Ley Natural”, entendiendo por tal todo aquello que es universal y que se impone por la evidencia, -como apuntamos en la Introducción- con lo cual, no todo lo que se afirma como Derecho Natural, realmente, y según esta afirmación, lo sea.

Después de referirnos al hombre de manera implícita, siempre en relación al entorno –Cosmos- y al mundo animal como imposición externa<sup>299</sup>, nos parece lógico abordarlo directamente, como una manera de singularizar al hombre entre los seres del universo, empezando por la visión cosmológica.

#### **4.19.- Cosmovisión antropológica o recuperación de lo humano.**

“Muchas de las teorías que hemos visto en la visión actual de naturaleza suponen un reduccionismo de lo humano a un mero programa”<sup>300</sup>. Dicho esto, si queremos entender el significado profundo del hombre frente a la Naturaleza debemos establecer el punto de partida: ¿Qué es el hombre en el universo y que lugar ocupa dentro de todos los elementos que lo componen? El lugar ya lo podemos adelantar: el grupo de los seres vivos; ¿y dentro de este grupo?: la cumbre<sup>301</sup>. Esta afirmación, aunque muy apriorística, es de la que nos vamos a ocupar en las páginas que siguen, y lo haremos desde distintos conceptos y desde diversas perspectivas, por tanto, el hombre es centro, cumbre y resumen del universo; resumiendo: un microcosmos; es la tarea que queremos desarrollar a continuación.

La tarea de ser viviente incluye también a los animales y a las plantas. El concepto vida designa, por tanto, una realidad “analógica, puesto que puede hallarse a todos los niveles del ser”<sup>302</sup>, desde los unicelulares a los pluricelulares, instaurando

---

<sup>299</sup> Cf. Aguilera Pedrosa, A. Hombre y cultura: “la idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto al animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre”, Pág. 128.

<sup>300</sup> Touraine, E. ¿Qué es una sociedad multicultural?, citado por Álvarez Munárriz, L., en Perspectivas sobre la naturaleza humana, Pág. 177. Ante semejante situación el autor, Álvarez Munárriz, recurre al sentido común “punto de referencia al que necesariamente tenemos que apelar para no perdernos en la enmarañada red de modelos que se proponen en la actualidad”. O. c. Pág. 178.

<sup>301</sup> Contemplado desde la biología, la filosofía, la genética, etc., y sobre todo, y fundamentalmente, desde el sentido común. Las voces que lo quieren colocar a la misma altura de los demás seres no tiene la suficiente fuerza argumentativa; muchas veces nacen del resentimiento personal en contra de alguna teoría, o tendencia, o determinada entidad, pero no de la reflexión coherente.

<sup>302</sup> Aubert, J. M. Filosofía de la naturaleza, Pág. 403.

entre ellos una jerarquía, según la plenitud con que estos mismo seres actúan dentro del dinamismo que atraviesan los distintos estratos y según su finalidad<sup>303</sup>.

La modernidad biológica nos demuestra que la materia de la que están compuestos los seres vivos se encuentra también fuera de ellos, es decir, nos encontramos con unos elementos químicos que también se hallan reagrupados en los elementos inorgánicos<sup>304</sup>, y que estos elementos químicos se hallan transitoriamente en el ser viviente debido a la función metabólica que realiza creando, por tanto, una continua renovación. “Estos elementos químicos son recogidos del medio ambiente, transformados en arquitecturas moleculares cada vez más complejas para ser luego arrojados bajo otras formas”<sup>305</sup>.

Existe por tanto, en los seres vivientes un intercambio continuo de elementos que comportan necesariamente la existencia de fluidos –sangre, sabia, agua- de manera que se da una “emergencia de estructuras nuevas en el seno de la materia”.<sup>306</sup> Pero no olvidemos algo importante y que ya señalamos anteriormente: estos elementos se dan también en los seres inorgánicos. Dicho de otra manera, si cogiéramos todos esos elementos químicos, los reuniéramos todos en cualquier recipiente... ¿realizarían la misma función? Naturalmente que no, porque lo que especifica al ser viviente es esencialmente la “forma propia y la organización que de él da y mantiene (en un equilibrio siempre amenazado) a unos materiales transitoriamente a su servicio”<sup>307</sup>. Al ser vivo, pues, le define y le diferencia la “forma” –en el sentido que apuntábamos en el primer capítulo al desarrollar la filosofía griega- contenida como orden u organización de sus elementos constitutivos<sup>308</sup>. Según estas afirmaciones de la biología, la diferencia entre un ser animado y los objetos inanimados no está en los átomos que lo forman. Si analizamos los átomos de carbono de cualquier objeto que los contenga y los del ser humano no encontramos diferencia; así mismo, con cualquier elemento químico u objeto determinado, efectivamente, no existe diferencia. Por tanto se trata de la “ordenación” -forma- de esos elementos que lo componen. En relación al tema de la “forma”, “organización” u “orden”, nos situamos en el plano de la inmaterialidad, así pues, cabe, como posibilidad, descartar la materia como principio vital, o dicho de otra manera: si no fuera así, todos los cuerpos estarían vivos, postura ésta, que descarta el puro biologismo cuando afirma que en el ser vivo no hay nada más que biología.

Hoy no hay duda, y la biología molecular es testigo de ello, la naturaleza ha actuado de lo simple a lo compuesto, se ha producido un ascenso: del ser mineral al ser viviente. En este camino se ha dado un “proceso de vertebración”<sup>309</sup> que termina

---

<sup>303</sup> Cf. Aubert, J. M. O. c., Pág. 403.

<sup>304</sup> Cf. Aubert, J. M., O. c., Pág. 404. Aubert recopila la composición de la materia viviente de esta manera: “agua, 60%; sustancias minerales, 4,3%; sustancias orgánicas, 35,7%. Desde el punto de vista de la composición química, hallamos, tanto en animales como vegetales, cuatro cuerpos simples: oxígeno, carbono, hidrógeno y nitrógeno que constituyen el 95% de la materia viviente; después otros cuerpos simples el 4,99% (calcio, azufre, fósforo, sodio, potasio, cloro, magnesio y hierro); y el 0,01% restante está constituido por vestigios ínfimos de otros cuerpos simples” O. c. Pág. 404.

<sup>305</sup> Aubert, J. M. O. c., Pág. 405.

<sup>306</sup> Aubert, J. M., O. c., Pág. 405. El autor explica que esta función es posible por la liberación de energía, a la que llama disimetría.

<sup>307</sup> Aubert, J. M. O. c., Pág. 406.

<sup>308</sup> Nos remitimos a la nota a pie de página en el apartado de “concepto de naturaleza humana en Platón” sobre el ejemplo que propone J. R. Ayllón.

<sup>309</sup> Aubert, J. M., O. c. Pág. 410.

con la aparición de un “sistema de nervios cerebro-espinal, el cual permite al ser vivo poseerse a si mismo”<sup>310</sup>, aunque de manera instintiva y no reflexiva, pues esta cualidad ésta reservada exclusivamente al hombre. Todo parece indicar<sup>311</sup> que en el principio de esta cadena en continuo ascenso que supone el inicio de los seres vivos está en la célula, como átomo de la vida, es decir, la mínima expresión de la “realidad viviente. Posee ya todos los atributos de la vida. Todos los seres vivos son células o están hechos de células. El reconocimiento de esta realidad puso los cimientos de la biología moderna”<sup>312</sup>.

El hombre, como ser vivo, no escapa a estas funciones y a todo proceso; proceso que se estudia en el evolucionismo –por la filosofía y la biología- y que damos aquí por supuesto, aunque alguna referencia haremos en su momento; ahora trataremos del hombre en relación y en comparación con los otros seres vivos, especialmente los animales, centrándonos en el hecho de qué nos hace humanos y qué nos separa del resto de los seres vivos.

#### **4.20.- Ruptura de continuidad en el proceso vital: naturaleza humana.**

El término animal tiene su origen en el vocablo “anima”, que tradicionalmente se ha traducido como alma, por tanto los animales seríamos todos aquellos seres que poseemos alma. Ya Aristóteles definía a los animales como los poseedores de todas las potencialidades que se daban en el universo, poseían vida vegetativa y vida sensitiva, incluyendo la capacidad de la locomoción: “El animal, decía Aristóteles, lo es primariamente en virtud de la sensación; de ahí que aquellos seres que ni se mueven ni cambian de lugar, pero poseen sensación, los llamemos animales y no simplemente vivientes. Por otra parte, la actividad sensorial más primitiva que se da en todos los animales es el tacto (...) Allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay esto, hay además y necesariamente apetito”<sup>313</sup>.

Aristóteles fue un gran estudioso y conocedor del mundo animal, sin embargo, hay afirmaciones que hoy no se pueden admitir como correctas; por ejemplo, no es cierto que los animales posean todas las potencialidades de los vegetales: al carecer de cloroplastos no pueden realizar la fotosíntesis que es lo que alimenta a la planta; el animal, en cambio no fabrica su propia comida en sí mismo, la recoge del entorno<sup>314</sup>, dicho de otra manera: el animal no se alimenta tomando el sol.

---

<sup>310</sup> Aubert, J. M., O. c. Pág. 410.

<sup>311</sup> “Las primeras manifestaciones de la vida en la tierra surgieron muy pronto, pero permanecieron mucho tiempo en forma de microorganismos. Gracias a la reproducción, los microorganismos generan copias de sí mismos que incorporan variantes, las cuales son condiciones de la selección natural. La reproducción posibilita la enorme variación genética y, con ayuda de la selección, la evolución de la vida” Wulf, C., Antropología. Historia, cultura, filosofía. Pág. 25.

<sup>312</sup> Mosterin, J. La naturaleza humana, Pág. 63. El autor expone los distintos hitos en relación a estas afirmaciones: “En 1838, Mathias J. Achleinden (1804-1881) introdujo la teoría de la célula para las plantas. El año siguiente, Theodor Schwann (1810-1882) generalizó la teoría de las células a todos los animales y plantas. Nosotros mismos, los humanos, somos republicas de células y estamos compuestos por unos 50 millones de células.

<sup>313</sup> Aristóteles *περι ψυχης* (413b) traducido por Tomás Calvo, citado por Jesús Mosterin en su obra La naturaleza humana, Pág. 77.

<sup>314</sup> Cf. Mosterin, J. O. c., Pág. 78.

Todos los animales, y entre ellos el hombre también, somos organismos vivos multicelulares, y esta multicelularidad surge repentinamente en el camino de la evolución, dándose una gran especialización y comunicación entre las mismas células. “Los animales, hombres y plantas somos cooperativas de células, pero en el caso de los animales la integración es tan grande, la división del trabajo tan manifiesta, la coordinación y el control unitario tan perfectos, que el organismo multicelular entero, el animal entero, se nos aparece como el paradigma mismo de la individualidad”<sup>315</sup>.

Parece ser que alrededor de unos ochocientos o mil millones de años aparecen los primeros animales, y estos salen del agua, cuando las colonias de microbios se fueron diferenciando, y que estos fueron las esponjas, animales sin esqueleto, y por tanto sin partes duras. Los animales con esqueleto van aparecer hace unos quinientos millones de años; desarrollan también unos sistemas de defensas: dientes, garras, ojos, tentáculos. A partir de aquí, la variedad de organismos se hace tan amplia que es difícil hablar de ellos sin clasificarles de alguna manera. Todo apunta aquí a multitud, complejidad y mutaciones sorprendentes, creando nuevas líneas evolutivas que no vamos a relacionar por entender que no corresponden en este Trabajo, aunque sí apuntar que en una de estas mutaciones aparece el hombre, como animal terrestre, después de superar los peligros que le ofrecía vivir en tierra firme –no olvidemos que el origen de la vida animal se origina en el agua-<sup>316</sup>.

La evolución de los mamíferos empezó hace más de cien millones de años, expandiéndose por la tierra en número y variedad; los más primitivos, los monotremas no ovíparos, mientras los placentarios son vivíparos, reproduciéndose por la fecundación óvulo-esperma, desarrollándose en el útero materno del que salen desnudos y completamente formados. Todos los animales, también el hombre en este caso, somos compañeros en el espacio tierra, constituyendo así, la especie animal, el estrato central de la naturaleza, y partiendo de aquí llegamos a la primera conclusión de lo que somos<sup>317</sup>. Dando un gran salto en el tiempo y en el proceso evolutivo de las especies nos plantamos en los homínidos que se irguieron, los *Australopithecus*<sup>318</sup>.

<sup>315</sup> Mosterin, J., O. c., Págs. 79-80.

<sup>316</sup> Cf. Mosterin, J., O. c. Págs. 90-91.

<sup>317</sup> Cf. Mosterin, J., O. c. Pág. 103.

<sup>318</sup> Jesús Mosterin hace una descripción de los primeros homínidos que se irguieron: “no estamos seguros... quizás fueron los *hominin* o los *Australopithecus*, que vivían en esa época en África Oriental... se ha encontrado en Etiopía diversos fósiles... de Plioceno... y en Kenia ... un homínido ... que incluye un fémur que no deja lugar a dudas respecto a su bipedismo... Todos estos restos pertenecen a especies de homínido de finales de Mioceno que estaban bajando de los árboles y desarrollando la marcha bípeda. De algunas de ellas, o de otra similar de la misma época, descienden los primeros homínido indudables, los *Australopithecus*”, O. c. Págs. 117-121. Por otra parte, Carlos Valverde en su obra *Antropología filosófica* afirma que el *Australopithecus* es el resultado de una mutación. “La mutación es la excepción el <error> que da origen a una nueva especie”, O. c., Pág. 97. Según la referencia así se representa la aparición de una nueva especie:

1.- 00 -----0M.

2.- 00 00 0M---0M

3.- 00 0M 0M---MM

4. - MM MM MM MM. 1.- En un par cromosómico 00 uno de ellos es mutado 0M

2.- Dos tipos posibles de descendientes mitad normales 00, mitad híbridos 0M. 3.- Dos híbridos se cruzan, solo la mitad permanece híbrida 0M; una cuarta parte retorna a la raza pura 00. Una cuarta parte da una raza nueva MM.

4.- MM se cruzan, todas son de la raza nueva MM.

Tomado de Jules Carles, *La vie et son histoire. Dubigbang an surhomme*, París 1989, 132; recogido por Calos Valverde en la O. c. Pág. 97.

Una vez sentadas estas bases se produce un ascenso lineal ascendente hasta llegar al homo Sapiens, del que se puede afirmar la procedencia de todos los hombres, parándose aquí, parece ser, la evolución somática<sup>319</sup>.

Aunque se admite, con ciertas reservas, la detención de la evolución somática, donde no parece haber dudas es en la evolución del psiquismo humano:

“Lo que es absolutamente cierto es que detenido, al menos unos cientos de miles de años y acaso para siempre, el proceso filogenético somático, inicia en los albores de la Humanidad un único, increíble e inesperado proceso evolutivo del psiquismo humano que inevitablemente nos remite a un componente superior y espiritual en el recién aparecido homo Sapiens<sup>320</sup>”.

De esta evolución biológica van a derivar otros elementos propios de este nuevo escalón en el que nos encontramos, y de forma acelerada empieza el desarrollo propio y exclusivo de lo que es la naturaleza humana, nos referimos a lo que es “toda la maravilla de las creaciones humanas, desde los instrumentos y las pinturas de los primeros homines Sapiens hasta la electrónica, la cibernética, los vuelos espaciales o la Carta de los derechos humanos de nuestros días. Todo ello es algo tan nuevo y tan diferente que requiere otra explicación distinta de los saltos precedentes de la evolución<sup>321</sup>”. A la descripción, desarrollo y enumeración de estos rasgos exclusivos y únicos de la naturaleza del hombre es a lo que nos dedicaremos a continuación.

#### **4.20.1.- El conocimiento humano.**

Acercarse al entendimiento de la naturaleza humana supone ir de la mano de las ciencias humanas: antropología, psicología, medicina, biología, etc. Toda ciencia empírica evita hablar, en el hombre, de facultades –por ser un concepto metafísico y por tanto se escapa a su ámbito de aplicación-, se conforma con hablar de funciones, sin embargo, en la antropología filosófica no podemos evitar hablar de facultades o “potencias que permiten al hombre realizar actos de conocimiento sensitivo, recordativo, intelectual, racional o actos volitivos<sup>322</sup>”. Si esto es así, lo primero que debemos hacer es explicar el concepto de “facultad humana”.

Si algún tema ha experimentado cambios y ha sido objeto de enfrentamientos de escuela ha sido, sin duda, el tema del conocimiento, y por alusiones directas el tema de las facultades humanas. Desde los orígenes mismos de la filosofía ya se empezó a discutir la “doctrina de las facultades o potencias<sup>323</sup>”. Desde Platón, Aristóteles, pasando por los escolásticos, a Descartes, Leibniz, Kant, hasta nuestra época, el concepto de facultad humana ha estado presente. En nuestra época se ha relegado al campo de la psicología con la correspondiente tendencia a descartar la

---

<sup>319</sup> Cf. Valverde, C., O. c. Pág. 98.

<sup>320</sup> Valverde, C., O. c. Pág. 98.

<sup>321</sup> Valverde, C., O. c. Pág. 98.

<sup>322</sup> Valverde, C., O. c. Pág. 143.

<sup>323</sup> Cf. Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. II, Pág. 1118.

noción de facultad y a utilizar el término como nombre colectivo para designar ciertas actividades psíquicas referidas al hecho de sentir, desear, recordar, resumiendo todos esos movimientos en un nuevo término: Factores<sup>324</sup>; de alguna manera está presente la constante de negar en el hombre esa dimensión de intangibilidad que va a hacer efectiva explícitamente la corriente empirista de la época moderna; aunque, también, con ese enfoque se le quiere dar categoría de ciencia a la psicología, como si perdiera rigor científico prescindiendo del empirismo; ya sabemos que toda realidad humana no es siempre empírica. Pero convencidos de que el hombre posee un rango distinto, y ante esto no cabe más demostración, volvamos a la noción de facultad.

Sin más preámbulos, y serpenteando por las distintas concepciones y diatribas, volvamos a la definición de "Facultad humana"; de manera escueta la podríamos definir así: "principio próximo de operación"<sup>325</sup>, definición que entra totalmente dentro del campo de la metafísica, sin embargo, el autor de la definición, Carlos Valverde, no se queda ahí, baja a la experiencia cotidiana y la explica como sigue: "nos basta afirmar que la persona humana está efectivamente dotada de actividades diversas, sean experienciales presentativas o cognoscitivas de un objeto (ver, oír, imaginar, recordar, entender, razonar) sea experienciales, tendenciales o apetitivas, es decir, que tienden hacia un objeto o a retirarse de él, (el deseo, la complacencia, la irritabilidad, el temor, etc.), pueden ser, dicho de otra manera, actividades de los sentidos (o datos de experiencia sensible), actividades intelectivas (simples aprehensiones, juicios), racionales (raciocinios, deducción, inducción), volitivas (decisiones, mandatos, amor, amistad, sacrificio por los demás, odio, etc.)"<sup>326</sup>. Llámese como se llame, intérpretese como se quiera, existe un hecho natural innegable: que en el hombre existen potencias o facultades con las que realiza en el tiempo los actos propios de su existencia. Por tanto, en contra de Kant, podemos afirmar que no existe una razón pura, pero sí el hombre, sustancia individual, con una naturaleza capaz de razonar.

De lo que venimos diciendo en párrafos anteriores se desprende un concepto de hombre como ser abierto a su entorno inmediato, situado en medio de un exterior conocido o que puede llegar a conocer, y a través de ese conocimiento es como conseguimos crear nuestro mundo personal. Esta realidad es la que hace posible que conozcamos a los demás, al mundo, y a nosotros mismos como objetos reales. Es más, el hombre, por su capacidad de conocer, puede ser a la vez objeto y sujeto.

Al hablar del conocimiento humano situamos al hombre en la cúspide de todos los seres y ante una forma singular de autodeterminación. Es complejísima y difícilísima la manera de definir lo que es el hecho del conocimiento por la diversidad de formas y grados con los que el hombre conoce, tales como la sensación, la percepción, etc., todos ellos con definiciones distintas, sin embargo, y de manera general podríamos definirlo así: "Descriptivamente podemos decir que conocer es todo acto en el que una realidad se nos manifiesta intencionalmente, de manera directa o indirecta, en su existencia o posibilidad de existencia y en su naturaleza real"<sup>327</sup>. Definición que a nuestro juicio es bastante restrictiva e incompleta, pues presenta al hombre solamente como sujeto paciente del conocimiento, cuando en

---

<sup>324</sup> Cf. Ferrater Mora, J., O. c. Págs. 1119-20.

<sup>325</sup> Valverde, C., O. c. Pág. 143.

<sup>326</sup> Valverde, C., O. c. Págs. 143-144.

<sup>327</sup> Valverde, C., O. c. Pág. 146.

muchas ocasiones no es la existencia del ser la que se presenta, sino que la encuentra a través de la investigación el esfuerzo y la búsqueda del ser.

El conocimiento hace a la naturaleza distinta y única, hace del hombre un sujeto consciente, dispuesto a la comunicación en el ámbito de las cosas y de las personas, y por tanto apto para la cultura, la técnica, la investigación y el progreso; abre al hombre un horizonte de posibilidades casi infinitas, empujándolo a ser más y más. Con el conocimiento el hombre aprehende la realidad que se le representa como problema, y es descifrando ese problema como encuentra la verdad; con lo que el conocimiento se convierte en vía necesaria e imprescindible para el saber y para la aprehensión de la verdad<sup>328</sup>.

Otras de las capacidades que hacen al hombre único y exclusivo en cuanto al conocimiento –y en cuanto a posibilidades intelectuales- es la posibilidad de juicio. El hombre formula juicios, leyes, razona llegando a conclusiones valiéndose de unas ideas sobre otras<sup>329</sup>, creando por tanto una estructura dinámica, es decir, un conjunto de elementos relacionados entre sí de manera determinada.

Las clases de conocimiento son diversas y complejas, como ya indicamos más arriba, sin embargo los tipos de conocimiento más próximos los podríamos resumir en dos: sensitivo e intelectual. Sin tener el propósito de extendernos en cada uno de ellos, pues no es el objetivo central de este Trabajo, sino expresar la diferencia de la naturaleza humana en relación al resto de los seres existentes en el universo, los resumiremos brevemente. El conocimiento sensitivo se refiere a las sensaciones que experimenta el ser humano nacidas de su entorno. El término sensación tiene un sentido muy amplio haciendo casi imposible una definición precisa, sin embargo y de manera general, “podemos entender por sensación, la presencia en la conciencia humana de las cualidades sensibles singulares como un color, un sonido, un perfume”<sup>330</sup>, y de manera más próxima podríamos decir que las sensaciones son mutaciones de un órgano corporal por la acción directa de un estímulo que suscita en la conciencia el conocimiento inmediato de una realidad material y actualmente presente<sup>331</sup>.

En cuanto al conocimiento intelectual, resumiendo en exceso, tendríamos que advertir, primero, que el hombre no tiene solamente por objeto lo particular, lo material y lo sensible, sino lo universal y lo abstracto, y a partir de aquí ya podríamos hablar de conocimiento intelectual. El hombre tiene la facultad de la inteligencia, lógicamente, lo cual no necesita demostración alguna, y es por medio de esta facultad como el hombre “obtiene, de los datos que le proporciona la experiencia, los conceptos y los

---

<sup>328</sup> “Dentro del proceso evolutivo, la aparición de la inteligencia se produjo gracias a una serie de cambios anatómicos genéticamente determinados que favorecieron el desarrollo progresivo del cerebro (cerebralización), de manera que, a partir de un cierto momento, el cerebro del homínido fue capaz de ejercer la actividad intelectual, pudiendo aprender el medio que le rodeaba, no sólo ya como mero estímulo, sino como una realidad producto de su propia reflexión. Cuando esa capacidad de reflexión se dirige al propio individuo surge la conciencia de sí mismo: el homínido había logrado el punto crítico de su hominización, alcanzando la categoría de hombre”. VV. AA., El genoma humano, Pág. 51.

<sup>329</sup> Cf. Lucas Lucas, R. El hombre espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre, Pág. 78.

<sup>330</sup> Valverde, C., O. c. Pág. 148.

<sup>331</sup> Valverde, C., O. c. Pág. 148.

juicios universales, y después elabora los razonamientos. Obtiene estos con tres operaciones distintas: la conceptualización, el juicio y el razonamiento”<sup>332</sup>.

Resumiendo, en el hombre existen dos formas de conocimiento: los sentidos y el entendimiento; los sentidos nos proporcionan la imagen y el entendimiento los conceptos, y mientras la imagen recoge las dimensiones materiales de los objetos, el concepto capta lo esencial de ese objeto<sup>333</sup>. “Las imágenes no entienden la realidad. Los conceptos sí. Esta distinción es trascendental, lo mismo que sus consecuencias, pues entender la realidad significa entenderse a sí mismo (ya que uno mismo forma parte de la realidad) y sólo teniendo conciencia de sí se pueden clarificar los propios actos: ser libre. Además, entender lo que está fuera de mí significa ser capaz de transformarlo y ponerlo a mi servicio, pues entender es algo así como saber cómo y por qué funciona algo”<sup>334</sup>. Siguiendo en esta línea de los rasgos típicamente humanos no podemos olvidar elementos del rango como la facultad de hablar y comunicarse con signos<sup>335</sup>.

#### 4.20.2.- El lenguaje.

En todas las especies animales, incluso, se oyen voces de que también los vegetales, se da de alguna manera la comunicación. Desde el punto de vista de la sola comunicación es evidente que también los animales transmiten su información, la cual, en algunos casos llega a alcanzar “un alto grado de sofisticación”<sup>336</sup>.

Todo esto es verdad, sin embargo la singularidad del lenguaje humano se impone por sí misma: ¿Qué especie animal ha nacido con su tendencia innata a comunicarse y ha creado su propia gramática en el sentido propio del término?<sup>337</sup> el hombre ¿no sigue aumentando vocabulario y ampliando su manera de transmitir información? Al hilo de esta cuestión parece interesante reflejar un texto de Víctor Gómez Pin:

“Las cuestiones se acumulaban: ¿Qué hay en el lenguaje humano que lo habilita para expresar algo tan complejo (cuando se piensa en las condiciones de posibilidad de que una afición así pueda darse) como ese sentimiento del que Beltrand Russell excluya al perro? ¿Qué hay en el lenguaje humano que permite concebir un conjunto inacabado de sentimientos como el

<sup>332</sup> Lucas Lucas, R., O. c. Pág. 121.

<sup>333</sup> Cf. Ayllón, J. R., En torno al hombre, Pág. 88.

<sup>334</sup> Ayllón, J. R., O. c. Pág. 89.

<sup>335</sup> Consideramos importante citar el comentario de José Ramón Ayllón respecto al lenguaje humano: “la insuficiencia biológica del individuo humano se supera en la sociedad, y la sociedad es completamente imposible sin la comunicación. Por eso dirá Aristóteles que la naturaleza que no hace nada en vano, ha dotado al hombre de lenguaje”. O. c. Pág. 69.

<sup>336</sup> Gómez Pin, V., El hombre, un animal singular, Pág. 157. Existen intentos, y no tan aisladamente como se puede suponer, de equiparación entre el animal y el hombre; para ello véase la postura animalista de Peter Singer en su obra Liberación animal, el alegato de Jesús Mosterín donde terminaba exclamando: ¡Vivan los animales!. Cf. O. c. Pág. 140. De manera un tanto ambigua se expresa también en este sentido W. H. Torphe en su obra Naturaleza animal y naturaleza humana, recogido por Carlos Valverde en su obra Antropología filosófica, página 122.

<sup>337</sup> En cuanto a las diferencias: “El mundo del animal carece de conceptos, no tiene palabras que le permitan salir de sí mismo y dominar la exterioridad que lo arroja en el flujo de las situaciones”. Aguilera Pedrosa, A., Hombre y cultura, Pág. 129.

referido y cuyo grado de sofisticación no tiene literalmente límite? En fin. ¿Qué hay en el lenguaje humano que permite sintetizar en una fórmula la tensión psicológica que supone el estar concibiendo los aspectos nucleares de la relatividad restringida, o que permita la aprehensión por Marcel Proust de los efectos corruptores del tiempo a la vez en pueblos, cuerpos y castas?<sup>338</sup>

Ya en la antigua Grecia, y más concretamente Aristóteles, se ocupó en su filosofía del lenguaje, distinguiendo el lenguaje del animal y del hombre apuntando qué es lo específico de los humanos: “es una manera peculiar de hablar que atribuye a sus propios actos predicados universales que, a su vez, expresan valores. Valores, por cierto, que nosotros hoy consideramos como típicamente éticos: bueno y malo, justo e injusto”<sup>339</sup>.

Sin duda ninguna, uno de los elementos más complejos y determinantes dentro del fenómeno humano es el lenguaje<sup>340</sup>, de aquí que nos extendamos en su explicación por formar parte de la exclusividad de la naturaleza humana<sup>341</sup>. Ya indicamos, al principio, la comparación del lenguaje entre el reino animal y el hombre, donde de hecho se han realizado toda clase de estudios y gran diversidad de experiencias y de intentos para hacer “hablar” a los animales sobre todo a los Antropomorfos, todo ello con un éxito muy relativo<sup>342</sup>.

El hombre con su lenguaje usa y crea palabras para designar y referirse a algo, que curiosamente, no tienen nada que ver “con las palabras que usa; con palabras hablamos y pensamos, es decir, objetivizamos y conformamos nuestro conocimiento, por tanto el pensamiento es un lenguaje a fano”<sup>343</sup>.

La infinita grandeza de la naturaleza humana, en relación al lenguaje, está en que con veintiocho signos<sup>344</sup> fonéticos, o representados gráficamente<sup>345</sup> formamos conceptos, ideas, y expresamos toda la riqueza interior del ser humano, constituyendo fórmulas, ciencias, expresamos sentimientos, transmitimos cultura... y algo más grande: creamos historia, comunidad y convivencia, amén de otros muchos fenómenos que le son propios.

---

<sup>338</sup> Gómez Pin, V., O. c. Pág. 157.

<sup>339</sup> Valls, R., *Ética para la bioética y a ratos para la política*, Págs. 30-31.

<sup>340</sup> Son muchos los autores que ponen el acento en el lenguaje como elemento constitutivo y diferenciador del homo Sapiens. “El hombre comenzó su carrera como un antropoide que apenas estaba aprendiendo hablar. Se distinguía de todas las otras especies animales por poseer la facultad del lenguaje articulado... el lenguaje articulado transformó también la organización social...” White, L. A., *La ciencia de la cultura*, Pág. 229.

<sup>341</sup> “El origen de la lengua humana está ahí donde se diferencia el ser humano y el animal...”. Wulf, C. *Antropología. Historia, cultura, filosofía*, Pág. 250.

<sup>342</sup> Carlos Valverde en su ya citada *Antropología* describe algún experimento concreto: “W. H. Torphe narra la experiencia con el joven chimpancé “Viki”, el resultado fue que en seis años solamente aprendió cuatro sonidos que se aproximaban a palabras inglesas y ni siquiera mucho... Mayor éxito tuvo la joven chimpancé “Washoe”, la cual en tres años aprendió a usar 87 signos del método norteamericano para sordos denominado LAS”. O. c. Pág. 122.

<sup>343</sup> Valverde, C., O. c. Pág. 123.

<sup>344</sup> En el caso del alfabeto español.

<sup>345</sup> Se trata del lenguaje escrito como algo típicamente humano también.

El lenguaje humano, escrito o hablado, no es sólo fonética, “sino sobre todo sintaxis”<sup>346</sup>, es decir, posibilidad de unir palabras y construir frases, coordinar proposiciones. Todo esto, en expresión de Edgar Morin, porque el hombre posee un lenguaje de “doble articulación”<sup>347</sup>.

El lenguaje articulado es la manera fundamental de expresión simbólica y de creación de muchas de las dimensiones humanas. Sin el lenguaje articulado no sería posible organización humana alguna, ni política, ni económica; no sería posible ni la ciencia, ni la ética, ni el juego, ni la industria, ni las herramientas<sup>348</sup>.

Hablando del lenguaje como factor exclusivamente humano, nos parece importante mencionar a nuestro ya clásico filósofo español Julián Marías. Nuestro entrañable filósofo hablando de la vida la define como “interpretativa” y con una determinada estructura empírica y es aquí, en este doble plano donde sitúa el lenguaje, y el hecho de que se hablen idiomas pertenece a la realidad histórica social; el lenguaje tiene mucho que ver con la propia visión que el hombre tiene incluso de sí mismo<sup>349</sup>; “el hombre se ve a sí mismo según se ve y se oye u oye a los demás”<sup>350</sup>, con lo que nuestro lenguaje nos convierte en objeto y sujeto al mismo tiempo, emisor y receptor; la expresión humana no es una simple señal, sino algo más, algo que nos posibilita el pensamiento y la reflexión, afirmación que nos parece esencial, porque quien no domina correctamente el lenguaje tiene problemas para pensar y expresarse correctamente, resultando muy oscuro el interior del propio sujeto que lo padece.

El lenguaje, en el entorno de la antropología, es fundamental; tan es así que algunos autores, al estudiar este fenómeno exclusivamente humano, llegan a afirmar que el lenguaje es la “definición del hombre”:

“Es una afirmación antigua, que se remonta por lo menos a Aristóteles, según la cual el hombre es un animal lingüístico, y lo es de tal manera que se puede afirmar que el lenguaje, el hablar, no es solo una actividad, sino una manera de ser y hacer. A partir de esta constatación... se puede establecer como tesis inicial que <todo lo específicamente humano depende del lenguaje><sup>351</sup>, de modo que el hombre puede definirse como animal hablante, y con ello no se designa una cualidad o propiedad más o menos importante, sino que se le define como tal, que le caracteriza en todos sus aspectos humanos”<sup>352</sup>.

---

<sup>346</sup> Valverde, C., O. c. Pág. 124.

<sup>347</sup> Morin, E., La identidad humana, Pág. 35. Así define, el autor, la doble articulación: “propiedad que caracteriza a las lenguas humanas. Las frases son analizables en elementos sonoros (fonemas) desprovistos de significación, las cuales son asociadas en entidades provistas de un sentido (palabras). El sentido de las palabras es definido en parte por su contexto, es decir, la frase en la que se inscribe” O. c. Pág. 333.

<sup>348</sup> White, L. A., La ciencia de la cultura, Pág. 50-51. Este autor en la página 116 de la obra citada recalca la supremacía de lo humano basándose, una vez más, en el lenguaje: “el hombre es un animal, y como todos los demás seres vivientes pugna por vivir: por adaptarse a su hábitat, por ejercer algún dominio sobre su medio ambiente, para que la vida sea segura y pueda perpetuar su especie. El hombre cuenta con los mismo medios de control y ajuste que tienen otros animales: nerviosos, sensoriales, musculares, glandulares, etc. Pero aparte tales medios puramente animales, dispone de una técnica que es peculiarmente humana: el lenguaje articulado”.

<sup>349</sup> Cf. Marías, J., Antropología metafísica, Págs. 241-242.

<sup>350</sup> Marías, J., O. c. Pág. 246.

<sup>351</sup> Morris, Ch. Citado por Amengual, G. Antropología filosófica, Pág. 127.

<sup>352</sup> Amengual, G., O. c., Pág. 127.

Elemento importante del lenguaje es la creación de cultura, concepto al que le hemos dedicado un capítulo aparte. El mejor camino para crear cultura es, pues, el lenguaje; a través de él se transmiten los conocimientos adquiridos de generación en generación.

El lenguaje humano juega un papel importante en la sociología; con sus niveles y estilos varios manifiesta distintos estamentos de la sociedad. Así lo resume Schwarritz:

“... en la oficina no hablamos como lo hacemos en casa, y en un entierro no nos expresamos del mismo modo que en una casa de baños. Existen niveles del lenguaje muy distintos, que hacen que en un congreso científico no hablemos igual que en una reunión de amigos y que en una velada literaria no nos expresemos como en una discoteca. Para cada ocasión y cada esfera de la vida existen distintos estilos y niveles de lenguaje con sus respectivos vocabularios”<sup>353</sup>.

Siguiendo en el terreno de la sociología, destacar el papel enormemente importante que desempeña el lenguaje en la conducta social, para ello supongamos una sociedad donde no existiera lenguaje; por supuesto no existiría ni escritura ni comunicación alguna, y los métodos de aprendizaje carecerían de garantía de continuidad, reduciendo el estamento social al mundo de los simios. El lenguaje categorial-valorativo, cuya exclusiva pertenece a la especie humana, es la base de la dimensión social del homo Sapiens. Así lo explicaba Aristóteles:

“La razón por la cual el hombre, más que la abeja o cualquier animal gregario, es un animal (o viviente) (... a saber, que) el hombre es el único animal que tiene palabra (logos). La voz (pone) es signo de dolor y placer, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer, y a significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente o lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre frente a los demás animales tener él solo el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc. y la comunidad de estas cosas es la que constituye la casa (o sea, la familia) y la ciudad (...)”<sup>354</sup>.

Con este resumen sobre el lenguaje hablado hemos querido exponer una cualidad única y exclusiva de la naturaleza humana, pero ésta no se queda aquí; la naturaleza humana, y siguiendo el símil circense, nos lo pone “más difícil todavía”: el lenguaje simbólico; aquí sí que no existe paralelo con la especie animal; en este sentido no cabe hablar del hombre en relación con el mundo animal, sino del hombre en sí mismo y desde sí mismo, es la consecuencia de que el ser humano se abre a otras realidades distintas a las llamadas necesidades básicas, se abre a otros niveles por encima del mundo tangible y de las realidades materiales. Vamos pues, a sintetizar otra realidad propia del Homo sapiens.

---

<sup>353</sup> Schwarritz, D., La cultura. Todo lo que hay que saber, Pág. 108.

<sup>354</sup> Texto citado por Ramón Valls en Ética para la bioética y a ratos para la política, Pág. 30.

#### 4.20.2.1.- El lenguaje simbólico.

El entorno, el ámbito y todo el mundo de lo humano está repleto de símbolos, y dentro de este entorno lo relativo a la realización del hombre como persona, es decir la realidad personal, el mundo de las relaciones interpersonales y todas aquellas situaciones que se caracterizan como propiamente humanas. El hombre se caracteriza por su contenido de cosas, espacio, tiempo, “que al ser conocidas por el hombre, se transforman en realidades... es decir se ven dotadas de una dimensión interior, de una dimensión de profundidad que escapa a todos los instrumentos de medida y que las hace vehículos de nuevos posibles significados que hacen de todas ellas realidades simbólicas”<sup>355</sup>.

Hemos visto cómo el lenguaje contiene el poder de comunicar la realidad, pero no hemos advertido que éste hace siempre referencia a realidades materiales. Si antes hemos sintetizado la función de comunicación del hombre como función específica y especificadora de la inteligencia humana, ¿qué decir ahora del ser humano en relación al lenguaje simbólico?<sup>356</sup> Que además de inteligencia posee una dimensión intangible, inmaterial, pero... ya tendremos tiempo de dedicarle, directa o indirectamente, unas líneas a las dimensiones del fenómeno humano; ahora nos queremos ceñir a la definición y al contenido del lenguaje simbólico como categoría única de la naturaleza humana.

Con anterioridad, hemos pretendido explicar cómo el lenguaje verbal es plenamente eficaz para hablar de las realidades concretas, “tangibles y contables”, inmediatas y visibles, etc. Sin embargo hay situaciones en las que el hombre siente la incapacidad de expresar y verbalizar ciertas realidades; el lenguaje presenta aquí serias dificultades y aparecen sus limitaciones, por ejemplo si decimos: esta niña es bonita; el término niña no ofrece duda, lo entendemos todos perfectamente y todos sabemos de qué se trata, pero... ¿y bonita? Aquí las opiniones se pueden multiplicar hasta el punto de encontrar serias dificultades para llegar a una opinión consensuada; lo cual quiere decir que la verbalidad no siempre nos conduce al entendimiento. En este sentido los ejemplos se pueden multiplicar: el lenguaje de las emociones, el concepto del tiempo, la libertad, la propiedad, y un sin fin de etcéteras. Pretender captar con la experiencia todo lo que brota de la experiencia humana es tarea inútil, pues todos sabemos cómo las experiencias están por encima del lenguaje; las palabras para expresarlas o se quedan pequeñas o no disponemos del término exacto para manifestar lo que sentimos, o se nos quedan vacías y carentes del significado que le queremos dar y entonces recurrimos a la expresión: ¡eso es para vivirlo!, ¡no tengo palabras para expresarlo! Con el lenguaje verbal tenemos serias dificultades para manifestar nuestro mundo interior y en ocasiones nuestra relación social. Ante situaciones semejantes se echa mano de los símbolos<sup>357</sup>. ¿Pero qué es el símbolo? “El símbolo es una realidad aprensible por los sentidos que coloca al sujeto en presencia de otra realidad inaprensible”, y siguiendo a F. Revilla: “donde se ha escrito <coloca en presencia de ...> puede leerse <remite a ...>, <evoca>,”

---

<sup>355</sup> Martín Velasco, J., El hombre y la religión, Pág. 122.

<sup>356</sup> “... el hombre es de condición simbólica, es el símbolo originario, el ser en el que tiene su origen el fenómeno simbólico”. Martín Velasco, J., El hombre y la religión, Pág. 167.

<sup>357</sup> Cf. Revilla, F., Fundamentos antropológicos de la simbología, Págs. 10-12.

<suscita>, etc”.<sup>358</sup> Otros autores lo definen de manera semejante: “Todo signo concreto que evoca, por medio de una relación natural, algo ausente o imposible de percibir”<sup>359</sup>. Este factor sería el *summun* de la naturaleza humana, ningún otro ser del orbe conocido sería capaz de semejante odisea. El símbolo no es algo aislado en la vida del hombre, todo su vida está llena de simbología hasta tal punto que algún autor define al hombre como ser simbólico puesto que el mismo lenguaje, escrito u oral, es puro símbolo.

El símbolo surge por la capacidad y por la necesidad de presentar<sup>360</sup> una realidad ausente o invisible a través de algún elemento material y tangible. “De entrada, el símbolo es solo un subterfugio destinado a economizar, que remite a un significado que puede estar presente o ser verificado”<sup>361</sup>. El símbolo consta de dos elementos fundamentales: el significante y el significado, de ahí su etimología, *συμ-βαλλειν*, unión de dos mitades. El significante es algo concreto, no abstracto, siempre perceptible; es el elemento conocido, como por ejemplo, gestos, imágenes, relación lingüística; el significado es la parte invisible, inefable, es decir, aquella realidad que evoca el significante<sup>362</sup>.

El símbolo, contemplado en sí mismo, junto con el lenguaje nos ofrecen una nueva dimensión del hombre; se presentan como algo que trasciende lo material y lo racional, haciendo del hombre, y colocándolo en una dimensión única. “El lenguaje ofrece una demostración incomparable de la inteligencia humana: el hombre no habla porque tiene lengua, sino inteligencia”<sup>363</sup>. Todo esto nos hace pensar –con todo lo que llevamos expuesto hasta el momento- que no hemos agotado la realidad de la naturaleza humana ni, lógicamente, pretendemos agotarla, pero siempre, con nuevas aportaciones, nos iremos aproximando a esa realidad, por ello queremos dar un paso más exponiendo una nueva realidad.

Ya para terminar bástenos decir que este elemento, el símbolo, va a marcar una diferencia fundamental entre la constitución de la naturaleza humana y la naturaleza animal, una diferencia de grado, no de clase; “el hombre usa símbolos; no hay otra criatura que lo haga. Un organismo tiene la facultad de usar símbolos, o no la tiene; no hay estados intermedios”<sup>364</sup>. El símbolo determina por tanto, al hombre, haciendo posible la cultura humana y remontándose por encima de la realidad sensible; así lo explica White:

“Toda cultura (civilización) depende del símbolo. Fue el ejercicio de la facultad de usar símbolos lo que puso en existencia a la cultura, y el uso de los símbolos es lo que hace posible la perpetuación de la cultura. Sin el símbolo no haría cultura, y el hombre sería sencillamente un animal, no un ser humano”<sup>365</sup>.

---

<sup>358</sup> Revilla, F. O. c. Pág. 15.

<sup>359</sup> A. Lalande, *Vocabulaire critique et technique de la philosophie* (Paris 1972) 1080, bajo la voz de <Symbole>, recogido por Amengual, G., en *Antropología filosófica*, Pág. 124.

<sup>360</sup> Entendiendo el término presentar como hacer presente, presentar ahora, actualizar.

<sup>361</sup> Amengual, G. *Antropología filosófica*, Pág. 124.

<sup>362</sup> Cf. Amengual, G. O. c. Págs. 124-126.

<sup>363</sup> Ayllón, J. R., *En torno al hombre*, Pág. 69.

<sup>364</sup> White, L. A., *La ciencia de la cultura*, Pág. 43.

<sup>365</sup> White, L. A., O. c., Pág. 50.

#### 4.20.2.2.- La historicidad.

Estamos ante una nueva dimensión<sup>366</sup> exclusiva del Homo sapiens: su capacidad y su dimensión histórica. El término proviene del griego ιστορία, que significa “conocimiento adquirido mediante busca”<sup>367</sup>. Los conceptos “busca” o investigación expresan la adquisición de datos obtenidos y ordenados cronológicamente; de ello se deriva la historicidad, y sin la primera sería imposible definir la segunda. La historia se explica desde la existencia del hombre; “La historia es posible porque en el hombre se verifica algo nuevo, que no está predeterminado en las causas”<sup>368</sup>.

Indudablemente el hombre posee una dimensión insertada en su propia naturaleza corpórea que, constitutivamente le pertenece, le configura y, a su vez, construye personalmente, y es su historia. No es momento de entrar en debates sobre los conceptos de historia e historicidad<sup>369</sup>, bástenos una breve referencia; y para ello recurrimos a Ramón Lucas:

“Historicidad: es el modo específico de existir del hombre. Indica que cada ser humano realiza su propia existencia a partir de un nivel cultural alcanzado por otras generaciones, en tensión esencial hacia un futuro que está lleno de nuevas posibilidades; dichas posibilidades se le presentan al hombre porque es inteligente y libre. La historicidad es por tanto, una característica que solo se encuentra en el hombre”<sup>370</sup>.

Teniendo delante este concepto podemos afirmar radicalmente, sin rubor alguno, que la historicidad<sup>371</sup> debe ser una de las características fundamentales de la antropología actual, ya que a la vista de lo expuesto tenemos un hecho innegable: el hombre tiene una cultura, un proyecto, una tarea que realizar; el hombre no es una consecuencia de su existencia, es actor y creador de su propia historia; la historia no le viene dada, él hace la suya, aquí y ahora; por tanto, historia e historicidad es la “obra humanizadora del hombre en el tiempo”.<sup>372</sup> La historia es una herramienta con la que el hombre se va haciendo a sí mismo como tal hombre, como fenómeno humano; en cambio el animal no tiene historia, está terminado.

---

<sup>366</sup> Gevaert afirma: “La historicidad es una característica que se encuentra solamente en el hombre”. El problema del hombre, Pág. 232.

<sup>367</sup> Ferrater Nora, J., Diccionario de filosofía, Vol. II, Pág. 1519.

<sup>368</sup> Gevaert, J., El problema del hombre, Pág. 233.

<sup>369</sup> La historicidad se puede tomar en dos sentidos diferentes: “como designación de todo lo característico de lo histórico, y como rasgo general de todo lo real en cuanto real”. El concepto “historicidad” hace referencia al “ser histórico”; estamos por tanto ante un concepto ontológico, por lo cual la historicidad es previa al hecho histórico, pues supone la posibilidad de hacer historia. Ferrater Mora, J. Diccionario de filosofía, Vol. II, Pág. 1530.

<sup>370</sup> Lucas Lucas, R.- El hombre, espíritu encarnado, Pág. 229.

<sup>371</sup> Gevaert define y diferencia los dos conceptos con un ejemplo que recogemos por lo que reporta de ilustración: “La palabra humana no es nunca palabra sin un pensamiento activo, lo mismo que la historia no es historia sin personas libres e históricas que la engendren. El pensamiento se expresa necesariamente en palabras, insertándose en el espacio de las lenguas existentes y de los lenguajes creados por otros. Solamente sobre esta base puede expresarse algo nuevo en el discurso humano. La historicidad de la existencia se realiza y se actúa en un diálogo fecundo y libre con el pasado ya constituido y heredado, hacia un futuro que está abierto a la novedad y a la libertad”. O. c. Pág. 234.

<sup>372</sup> Lucas Lucas, R.- O. c. Pág. 233.

Como expresión de la interacción hombre-historia podemos concretarla en los siguientes términos siguiendo a Ramón Lucas:

**Conflicto:** la situación que produce en el hombre cuando se siente atrapado entre dos fuerzas: el pasado y el futuro.

**Tarea:** tomar conciencia de la realidad le hace intervenir en el devenir histórico a través de su trabajo y su libertad de acción.

**Responsabilidad:** la toma de conciencia de que debe –el hombre- intervenir en su historia, le abre una nueva perspectiva, la responsabilidad. Aquí queremos advertir algo que nos parece fundamental y sumamente necesario para la presente exposición y para hacer antropología integral, se trata de la responsabilidad: dicho de otra manera, se habla y se escribe mucho de libertad, tanto que se quiere convertir en valor absoluto y único, en un todo, pero claro, si queremos hablar de libertad humana no podemos caer en la trampa de la libertad como único pilar de la acción humana; la libertad no lo es todo; la libertad es la mitad, es el primer pilar, pero no se puede dar sin el segundo: la responsabilidad; así y solamente así podremos hablar de historia humana, sino será “otra historia”, pero no la humana<sup>373</sup>.

Porque la naturaleza humana es algo específico y único, como hemos querido reflejar más arriba, es por lo que es un ser histórico. La historicidad, por tanto, no es algo sobreañadido a la capacidad humana, sino un modo específico de ser, que caracteriza todas sus expresiones en relación con el otro.

El principio fundamental de la historicidad lo tenemos que buscar en el hecho específico del hombre: ser dotado de una naturaleza única. Esta forma de ser exige, en sí misma, una expresión corpórea y social; “para realizarse a sí mismo, el hombre, tiene que crear una amplia cultura humana, humanizar al mundo y humanizarse a sí mismo”<sup>374</sup>. Pero ninguna de las expresiones a las que venimos haciendo referencia se agotan en sí mismas, porque ninguna realiza o expresa profunda y totalmente la riqueza y singularidad del ser humano, de aquí la exigencia de hacer historia, puesto que “el hombre se va haciendo a través de intentos siempre perfectibles”<sup>375</sup>.

Volviendo al fenómeno fundamental de su historia, hemos de destacar tres elementos obvios: pasado, presente y futuro, elementos, por otra parte, sin los cuales no puede comprenderse a sí mismo<sup>376</sup>. “Por el hecho de reconocer su vida como suya –lo hace en primera persona- reasume conscientemente el pasado y se proyecta hacia el futuro desde el presente”<sup>377</sup>. De ésta expresión nace lo que se llama “la temporalidad”, elemento imprescindible para hacer historia.

En cuanto al concepto de temporalidad, nos parece de suma importancia recoger la definición y el comentario que hace Ramón Lucas Lucas:

---

<sup>373</sup> Cf. Lucas Lucas, R., El hombre, espíritu encarnado, Págs. 230-237.

<sup>374</sup> Gevaert, J.- El hombre como problema, Pág. 237.

<sup>375</sup> Gevaert, J., O. c., Pág. 237.

<sup>376</sup> Ni puede entenderse a sí mismo ni entenderá nada, ni sabrá pensar fuera de las categorías de espacio y tiempo.

<sup>377</sup> Lucas, J. De Sahagún. Las dimensiones del hombre, Pág. 220.

“La temporalidad se entiende aquí no como la medida extrínseca de la duración de la existencia de un ente, sino como el desplegarse intrínsecamente del mismo hacia la realización de todas sus posibilidades, que son en sí transitorias, ordenadas la una a la otra y destinadas a ser sustituidas una por la otra. El ser encarnado, es de este modo, intrínsecamente temporal”<sup>378</sup>.

Queremos terminar este apartado sobre la historicidad con un texto de Salvador Castellote, del cual nos honramos en pertenecer al grupo de sus alumnos, en el que da a la historia un sentido totalizante y globalizador que puede validar un estadio primario de la historia, a la vez que la interpreta como una “liberación progresiva”.

“Todo parece como si el universo tuviese en su misma <esencia> una estructura histórica, que va desde el pasado más remoto (hace unos 15 mil millones de años tuvo lugar la gran explosión (big-bang), hasta el futuro más ignoto). Pero este futuro no es una espera pasiva, pues el hombre se considera a sí mismo como un <actor> -y no como <espectador>- de su destino e incluso del destino de la naturaleza, por medio de su intervención en las mismas estructuras de la naturaleza física (estructura atómico-molecular y de las partículas elementales) y de la misma vida (ingeniería genética, genoma humano, clonación, etc.) el hombre es capaz de hacer su mismo futuro de relaciones humanas (ética), supuesta siempre la libertad de acción, y de configurar su propio mundo exterior. , a lo que habría que añadir sus condicionamientos éticos. Esta es la misión de la bio-ética y de la cosmo-ética”<sup>379</sup>.

Elemento importante y fundamental que no puede faltar en cualquier exposición sobre la historia del hombre es la libertad. Si no es momento de hacer ningún exhorto sobre el concepto de libertad- de ello nos ocuparemos en breve-, tampoco lo podemos obviar, -ya que supone uno de los temas más importantes y decisivos de la antropología filosófica y de la “antropología genética”- por ello podemos afirmar que el hombre es histórico porque actúa libremente y sin libertad no habría historicidad. La libertad es el ámbito donde la situación se transforma en historia y “donde el hombre asume su responsabilidad de cara al pasado y al futuro”<sup>380</sup>. La libertad y la historia son dos cuestiones inseparables, pues de ambas depende el destino y la realización personal.

#### **4.20.2.3- La sociabilidad.**

Hemos visto con anterioridad la dimensión histórica del hombre; de manera más o menos directa hace referencia a esta otra: la sociabilidad<sup>381</sup>. De la relación con

---

<sup>378</sup> Lucas Lucas, R.- El hombre, espíritu encarnado, Pág. 235.

<sup>379</sup> Castellote Cubells, S., Compendio de ética filosófica e historia de la ética, Pág. 19.

<sup>380</sup> Lucas Lucas, R.- O. c., Pág. 237.

<sup>381</sup> “Este término alude a sociedad, que hoy es entendida fundamentalmente como una asociación –por eso el autor prefiere hablar de comunidad- libre de individuos que se unen para conseguir algún fin... el hombre vive siempre de manera comunitaria: la familia, la tribu, el grupo, la fábrica, el taller, el equipo, la aldea, el barrio, la ciudad, la sociedad, la nación, el Estado” Amengual, G., Antropología filosófica, Pág. 145.

el mundo, como constitutivo y fundamento, brotan las demás relaciones, también la relación con los demás. Pasamos dándole la espalda a las distintas escuelas sobre el concepto –visión política, contractualista e intersubjetivista- quedándonos con el planteamiento, que nos parece más antropológico: “el hombre es siempre y constitutivamente un ser en relación con los demás”<sup>382</sup>.

Todo hombre es singular, individual, sin embargo, siente la necesidad de relación, de convivencia, algo que surge desde dentro en apertura al otro, como constitutivo esencial; o dicho de otra manera, el hombre es social por naturaleza, idea que dejamos aquí entre paréntesis para desarrollarla más ampliamente en el apartado que dedicaremos al concepto de persona.

La sociabilidad humana<sup>383</sup> es un dato que se impone por sí mismo, no necesita de más explicación ni más demostración. El hombre aparece en el espacio y en el tiempo como fruto del encuentro interpersonal, y más aún, si éste encuentro no se diera como tal entre personas, siempre se daría -como “encuentro”- a nivel biológico: dos células que se unen. Por tanto el encuentro con el otro es una “conditio sine qua non”, o el encuentro con lo “otro”; el encuentro es una necesidad sin la cual el hombre no sería posible –tal como lo entendemos-, con ese despliegue de posibilidades y dimensiones. La capacidad de relación viene dada por otro elemento que ya esbozamos con anterioridad y ahora le dedicaremos un espacio más amplio: la esfera de lo inmaterial.

“El fundamento último de la dimensión intersubjetiva del hombre está en el hecho de que el ser del individuo tiene necesidad de un complemento; el porqué de éste complemento se encuentra en la esencia misma del hombre: espíritu encarnado -forma / materia-”<sup>384</sup>.

El “yo” personal hace referencia siempre a un “tú” y existe “tú” porque hay un “yo”. La relación del “yo” con el “tú” es la que descubre y pone al descubierto mi “yo”. El “yo” es lo último que aparece: sé que soy “yo” porque he conocido el “tú”. La relación creada entre estos dos polos es el amor; se establece una fuerte e íntima relación llevándola a extremos insospechados: entregar la misma vida.

El desarrollo personal solamente será posible en el marco de una sociedad, y mientras mejor fluya la relación social mayor será la plenitud del hombre. Queremos decir con esto que fuera del marco de lo social, el desarrollo integral del hombre tiende al empobrecimiento, e incluso a la desaparición total.

Un hecho constatable por la experiencia es que en la relación social, el individuo no entra en contacto directo con la sociedad en abstracto, sino con los individuos concretos pertenecientes a su entorno. Nos hacemos presentes mutuamente en la multitud de relaciones cotidianas en donde los otros, en un primer momento, desconocidos y extraños, pasan a individuos cercanos, creando tantos

---

<sup>382</sup> Ibídem, Pág. 150.

<sup>383</sup> Wilson habla de sociedades de animales –incluyendo la especie humana- clasificándolas en distintos tipos, sin embargo cuando habla de las sociedades humanas las considera como únicas debido a su complejidad y les reserva un lugar aparte. Cf. Sobre la naturaleza humana, Págs. 62-68

<sup>384</sup> Lucas Lucas, R., El hombre, espíritu encarnado, Pág. 243.

lazos como variedad de formas de comunicación y encuentro radican en la condición del hombre. Este es el ámbito del amor, la amistad, los sentimientos, los pactos, acuerdos...

Con anterioridad hemos afirmado que el hombre es un ser-en-el-mundo, por tanto la sociabilidad viene dada: de aquí surge la relación con los demás; relación, por otra parte que es tan antigua como el hombre mismo; desde que se conoce la historia del homo Sapiens, y de ello hace muchos miles de años, siempre ha estado marcada por esta característica.

La dimensión social del hombre es tan rica y tan extensa en la literatura antropológica que nos parece adecuado terminar, a modo de síntesis, con el comentario de Gervaert:

“El hecho fundamental del hombre es que no puede llegar a ser hombre mas que a través de la mediación de los demás, a través de la palabra, la obra y el amor a los demás. Ninguna opción, ninguna apertura hacia el futuro puede realizarse sin la dependencia fundamental de los demás y sin una profunda solidaridad con ellos”<sup>385</sup>.

Es la naturaleza humana la que nos sirve de base para entender al hombre desde la sociología. En la evolución histórica y sociocultural han nacido unos modos determinados de relación social dando origen a distintos grupos que tienen su origen en la forma de ser y pensar del hombre. Teniendo en cuenta las distintas dimensiones de la naturaleza humana es como se puede explicar el desarrollo creativo de las distintas sociedades, donde los hombres se unen y se ven como personas.

#### **4.20.2.4.- La libertad humana.**

El tema de la libertad<sup>386</sup> humana, debemos confesar, que antropológicamente hablando, nos merece tanto respeto, que siempre que nos adentramos en él lo hacemos de puntillas; siempre con la impresión de no haberle dado el tratamiento conveniente, de olvidarnos algo importante, de no poderlo agotar y tener, por tanto, la impresión de que siempre falta algo, pero como el que obedece nunca se equivoca... lo haremos de la mano de los antropólogos clásicos para, primero, exponerlo desde la antropología y, después, volver a él con motivo de la genética.

En primer lugar exponer algo que llama, de manera importante, la atención: ver y comparar el comportamiento de las especies animales y el del homo Sapiens; dicho de otra manera, vemos a los animales que cuando tienen hambre, irremediablemente, comen; lo mismo cuando tienen sed, o en la época de celo cómo el macho busca a la hembra y/o la hembra se deja buscar; lógicamente están así constituidos, actúan

---

<sup>385</sup> Gervaert, J., El hombre como problema, Pág. 239.

<sup>386</sup> “Hay que empezar definiendo, en la medida de nuestras posibilidades, la libertad.

1. Definición etimológica. Viene del latín Liber, opuesto a esclavo. Es el que tiene los derechos y obligaciones propias del civis (ciudadano). Otros derivan libertad de libenter= lo que está hecho a gusto, con complacencia.
2. Definición real: es la propiedad de la voluntad humana de escoger el bien desde sí mismo” Castellote Cubells, S. Compendio de ética filosófica e historia de la ética, Pág. 121.

conforme a su naturaleza<sup>387</sup>. Sin embargo la naturaleza del hombre se comporta de forma distinta<sup>388</sup>, es pues otra naturaleza, o en su naturaleza primariamente animal existe algo que le lleva a un comportamiento distinto, ¿porqué?<sup>389</sup> Porque cuando tiene hambre decide comer o no comer, comer esto o lo otro; ante el instinto sexual también tiene una capacidad de decisión<sup>390</sup>; llegamos pues, a una naturaleza distinta que conlleva un elemento distinto que se llama libertad.

La filosofía ha tenido siempre muy claro la idea de que el hombre, a diferencia de los animales, no está totalmente atrapado por los sentidos ni por fuerzas exteriores de tal manera que le arrastren hacia unos comportamiento predeterminados y estereotipados; el hombre está capacitado para tomar las riendas de su propia existencia y alcanzar los fines que se propone, salvando las dificultades y las distancias lógicamente, y de esta manera, la misma existencia se va desplegando en una libertad cada vez mayor<sup>391</sup>.

Entendemos que de lo ya referido podemos deducir una primera definición de libertad. No obstante, como el tema es tan complejo y tan controvertido, son muchas, por tanto, las definiciones y las distinciones –libertad física, moral, de elección, etc.- que nos encontramos. En cuanto a las posiciones, son otras tantas las que se pueden dar –determinismo, liberalismo, negación...-. Como no nos corresponde, aquí y ahora, desarrollar todos estos aspectos nos vamos a limitar al fenómeno y al significado de la libertad humana.

El significado profundo que contiene la libertad humana no es la simple elección<sup>392</sup>. En principio debemos destacar que la libertad es un fenómeno con el que el hombre se encuentra, es algo constitutivo de su ser, y de un ser inacabado, aunque limitado, por lo que en una primera conclusión, la libertad, sería la posesión de un elemento único de cara a la realización personal; por lo tanto se presenta también como ideal, aspiración, meta...; así pues, ya no es solamente propio del ser del hombre, sino del deber ser, con lo que se entronca directamente en el ámbito de la ética<sup>393</sup>, por ello la naturaleza no es solamente lo que es sino lo que se hace –de donde nace otro de los pilares donde se sostiene la naturaleza humana: la responsabilidad<sup>394</sup> a la que aludimos al hablar de la historicidad<sup>395</sup>-; con ello estamos

---

<sup>387</sup> “La oveja siempre temerá al lobo, y la ardilla siempre vivirá en las copas de los árboles. Sólo saben desempeñar, como cualquier otro animal, un papel necesariamente específico, invariablemente repetido por los millones de individuos que componen la especie, quizá durante millones de años” Ayllón, J. F., En torno al hombre, Pág. 113.

<sup>388</sup> “Lo que caracteriza al hombre es que puede combinar sus necesidades naturales con los elementos del mundo en el que vive. Y por eso no siempre duerme cuando tiene sueño, o come cuando tiene hambre. Esto es algo que solo el hombre puede hacer”. Castañeda, J. F. y Inoue H, Ser humano, Pág. 87.

<sup>389</sup> “El hombre es un ser en la encrucijada. Tiene tantas posibilidades ante sí en el momento de actuar que necesariamente le surge la pregunta por lo que tiene que hacer”. Castellote Cubells, S. Compendio de ética filosófica e historia de la ética, Pág. 45.

<sup>390</sup> Junto a la capacidad de elección típicamente humana aparece otro elemento también característico de la naturaleza humana: la responsabilidad; que no es otra cosa que la capacidad que tiene el hombre de asumir y dar cuenta de sus decisiones.

<sup>391</sup> Cf. Gevaert, J., El problema del hombre, Pág. 187.

<sup>392</sup> “La libertad reviste, por tanto, un carácter definitorio del hombre, y en todo caso se trata del rasgo definitorio del hombre en la modernidad”. Amengual, G., Antropología filosófica, Pág. 257.

<sup>393</sup> Cf. Lucas Lucas, R. El hombre, espíritu encarnado, Pág. 179.

<sup>394</sup> “Todo acto libre es imputable (=atribuible a alguien). Por tanto, el sujeto que lo realiza debe responde de él. Los actos pertenecen al agente porque sin su querer no se hubieran producido. Y es el agente quien escoge la finalidad de sus actos y, por consiguiente, quien mejor puede dar explicaciones sobre los mismos” Ayllón, J. R. En torno al hombre, Pág. 117.

entrando de lleno en el campo de la cultura. Esta idea nos llevaría tan lejos que debemos cerrar aquí el paréntesis para destacar y exponer otras características sobre el tema en cuestión.

La primera aproximación al concepto de libertad la debemos hacer desde el lenguaje ordinario<sup>396</sup>: ausencia de vínculo; y la explica desde los elementos naturales: el pájaro que vuela libremente, o el agua del río que corre con toda libertad, aunque realmente tampoco es correcto con exactitud porque la experiencia nos dice que también tienen sus impedimentos, sin embargo sí nos apunta por donde puede ir el concepto de libertad: el hombre es libre cuando no existe impedimento en el ejercicio de su actuación. Todos sabemos qué significa actuar humanamente –relación estrecha con los valores, por tanto con la ética- aunque no siempre lo podamos expresar en términos técnicos ni somos conscientes de su complejidad:

“La problemática del obrar humano es sumamente basta y compleja, con la repercusión en ella de problemas psicológicos, sociológicos y culturales con frecuencia importantes. La antropología filosófica debe ante todo dedicar su atención a dos temas principales: el primero se refiere a los valores que caracterizan a todo obrar humano, el segundo a la capacidad específicamente humana de encarnar ciertos valores en su propio obrar y por consiguiente de obrar con libertad”<sup>397</sup>.

La libertad del hombre, que no puede ser solamente pura decisión ante imperativos naturales, tiene una resonancia importante en el mundo de los valores –de otra forma no sería obrar humano- pero sin olvidar que esos valores son “asumidos y se encarnan en el obrar” y es esto lo que determina el obrar humano y obrar libremente. Por tanto libertad y valor son dos elementos interactuantes de la acción humana<sup>398</sup>.

Aunque la libertad es el rasgo que define<sup>399</sup> modernamente al hombre, sin embargo la reflexión sobre ella no es exclusiva de nuestros días; es uno de los temas que también ha cruzado, en todas direcciones, el pensamiento humano. Ya en la antigua Grecia, aunque no aparezca como concepto filosófico, sí reconoce la acción humana como libre y responsable pero siempre dentro del concepto de *πολις* refiriéndose al libre, “es decir, al hombre que vive en su patria y no está sometido y convive con sus conciudadanos (a diferencia del prisionero de guerra que está sometido al enemigo, vive fuera como esclavo). Libertad significa no anarquía, sino igualdad ante la ley”<sup>400</sup>. Los antiguos fundamentaban la libertad en la razón

---

<sup>395</sup> El hombre porque es libre progresa y construye su propia historia en una dirección o su contraria; ello le hace ser causa de sí mismo.

<sup>396</sup> En el lenguaje técnico introducimos un nuevo término: Voluntad; con él queremos indicar la forma de actuar humanamente, dándole un nuevo significado a la acción.

<sup>397</sup> Gevaert, J., El problema del hombre, Pág. 189.

<sup>398</sup> Cf. Gevaert, J., O. c. Pág. 205.

<sup>399</sup> “La libertad define al hombre precisamente porque lo sitúa en el cosmos como aquél que tiene que hacerse, tiene que decidir acerca de su ser, su forma de vida, su existencia. En este sentido no hay duda de que la libertad es originalmente la capacidad de decidirse, porque el hombre no viene dado por la pura naturaleza. De esta capacidad y necesidad de decidirse proviene su capacidad y necesidad de hacerse, hacerse cada uno a sí mismo, de configurar su forma de vida, de trabajo, de convivencia”. Amengual, G., Antropología filosófica, Pág. 277.

<sup>400</sup> Amengual, G., Antropología filosófica, Págs. 262-263.

humana, lo cual demuestra que la libertad más que capacidad de obrar consiste en la capacidad de ser<sup>401</sup>.

La libertad es una de las dimensiones<sup>402</sup> del hombre –“ser hombre es ser libre”-<sup>403</sup>, de tal manera que afecta a la totalidad del ser, presentándose en la antropología como el valor por excelencia: el hombre es animal de realidades y no simples estímulos o instintos. Su verdadera esencia lleva consigo la libertad<sup>404</sup>.

Como ya anunciábamos, al iniciar este apartado de la libertad, hemos querido huir de toda disquisición y disputa para fijarnos en una sola idea: el hombre es libre, a pesar de sus limitaciones y las consiguientes teorías que quieren demostrar lo contrario. Para terminar este apartado, y aludiendo a las distintas clases de libertad, lo haremos con el prestigioso antropólogo Luis Cencillo:

“La libertad humana es de tres clases o presenta tres momentos: nuclear, genética y funcional. La primera se refiere a la capacidad de independencia respecto de aquellos procesos que condicionan o arrastran al sujeto en contra de su voluntad. La segunda consiste en saber a qué atenerse ante los acontecimientos y las cosas para no dejarse llevar por ellos sin control. La tercera se orienta a modular el propio psiquismo dominando sus reacciones espontáneas. Las tres revelan la libertad como capacidad gradual y progresiva de la persona para superar los condicionamientos, para controlar las motivaciones y para asumir críticamente las normas. Se trata de ajustarse conscientemente a la realidad de modo que cada uno pueda desplegar sus posibilidades creativas y dar cumplimiento a sus deseos fundamentales”<sup>405</sup>.

La libertad en principio se nos presenta como un concepto abstracto y como capacidad de elección dentro de un espacio restringido, pero debemos resaltar también que no es algo estático y adquirido, sino que se presenta al hombre como un bien a alcanzar, como meta a conseguir y como capacidad de agrandar sus límites y consecuciones; cualidades que hacen de la libertad algo digno y propio de la naturaleza humana<sup>406</sup>. La libertad humana como derecho fundamental es considerada, por Kant, como el único derecho subjetivo anterior a cualquier ordenamiento jurídico. De esta manera lo expresa:

---

<sup>401</sup> Cf. Lucas, J. De Sahagún, *Las dimensiones del hombre*, Pág. 208.

<sup>402</sup> “La libertad no es una dimensión entre tantas del ser humano, sino su esencia más irrenunciable. Tesis muy propia de nuestra cultura ciertamente pero que deseamos convertir en patrimonio de la humanidad. ¿Quién no sostiene hoy como primero y primordial el derecho a la libertad, aunque no todos tengamos tan clara la responsabilidad y las obligaciones que ese derecho comporta? Y la libertad es tanto nosotros mismos que no es lícito limitarla por algo que no sea su propia acción y las exigencias de su expansión. Una restricción momentánea de ella, en efecto, que no sea su propio provecho, es una mutilación grave de la humanidad, porque lo primero que la libertad quiere y no puede dejar de querer es la libertad misma”. Valls, R. *Ética para la bioética*, Págs. 101-102.

<sup>403</sup> Ayllón, J. R. *En torno al hombre*, Pág. 112.

<sup>404</sup> Cf. Zubiri, X. *Inteligencia sentiente*, Madrid, 1980, 63,213, citado por Juan de Sahagún Lucas en su obra *Las dimensiones del hombre*, Pág. 212.

<sup>405</sup> Cf. Cencillo, L. *La última pregunta*, Salamanca, 1981, 262-263; citado por Lucas, J. De Sahagún, *Las dimensiones del hombre*, Pág. 213.

<sup>406</sup> Cf. Vallejo-Nágera, J. A. *Guía Práctica de psicología*, Págs. 241-242.

“La libertad (la independencia con respecto a la voluntad particular constrictiva de otro) en la medida que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad. En esta libertad innata se encuentra implícita la igualdad innata, es decir, la independencia (de cada uno) que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles. (E igualmente se encuentra incluida en la libertad innata) la cualidad del ser humano de ser su propio señor (sui iuris) y la de ser hombre integro (iusti), porque no ha cometido injusticia alguna con anterioridad a todo acto jurídico” (...)<sup>407</sup>.

#### 4.21.- Ética y naturaleza humana.

Hablar de la naturaleza del hombre y obviar el tema de la ética<sup>408</sup> sería mutilar de alguna manera la esencia del hombre: “el hombre ha reflexionado tanto sobre su propia naturaleza que ha llegado a constituir una ciencia de los comportamientos, acerca del bien y del mal, que llamamos Ética o Filosofía Moral”<sup>409</sup>. Según los datos que nos proporciona la arqueología, la distinción entre lo bueno y lo malo no es un invento del hombre moderno, basta remontarse tres mil años atrás y ya tenemos los primeros vestigios de lo que venimos diciendo<sup>410</sup>. Sin embargo va a ser Aristóteles el que, de manera sistemática, va a iniciar el desarrollo de esta nueva filosofía. A partir de este momento la elaboración del pensamiento ético irá creciendo hasta adquirir su máximo auge en la cultura judeo-cristiana<sup>411</sup>.

Actualmente se le considera como ciencia tanto en cuanto comprende un “sistema de verdades universales demostradas acerca del mismo objeto. Versa sobre los actos humanos, es decir, sobre los actos que hace el hombre con plena advertencia y plena libertad. Pregunta por la rectitud o no de esos actos, o sea, considera si los actos humanos son conformes a la naturaleza de la persona humana tomada en su totalidad...”<sup>412</sup>. Pero comencemos por su significación etimológica.

Tradicionalmente el término “ética” se ha hecho derivar de  $\eta\theta\omicron\zeta$ , traducido por “costumbre”, por ello se ha entendido y se ha definido como la doctrina de las costumbres. En sus orígenes la ética era una filosofía práctica tendente a la consecución de un fin, para distinguirla de la virtud intelectual<sup>413</sup>. Al hilo de la etimología<sup>414</sup> del término consideramos de sumo interés la explicación y el desarrollo

---

<sup>407</sup> Valls, R., *Ética para la bioética*, Pág. 118.

<sup>408</sup> Los términos moral y ética se confunden en la vida real, aunque etimológicamente se distinguen, sin embargo debemos diferenciar la ética de la moral, de las morales, de la religión, el derecho, la política y la cultura. La ética no es fruto de la modernidad, ha existido siempre como ciencia.

<sup>409</sup> Valverde, C. *Antropología filosófica*, Pág. 128.

<sup>410</sup> Cf. Valverde, C. O. c., Pág. 218. El autor alude a unas inscripciones sepulcrales egipcias datadas hace cuatro mil años.

<sup>411</sup> Cf. Valverde, C., O. c., Pág. 128.

<sup>412</sup> *Ibíd.*, Pág. 128.

<sup>413</sup> Cf. Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Vol. II, Pág. 1057.

<sup>414</sup> “ $\eta\theta\omicron\zeta$  significa costumbre y hace referencia especialmente a los usos y costumbres, que son patrimonio del grupo. En los pueblos primitivos y antiguos, las costumbres tienen una influencia decisiva en la dirección de la conducta humana. En esta etapa, la moral y el derecho son costumbre. Y fuera de tales costumbres, apenas puede decirse que existen normas de conducta... el individuo es número de un grupo y los modos de ser del grupo son los modos de ser de cada unidad... El término  $\eta\theta\omicron\zeta$  significa morada o domicilio y, dado su parentesco con

que hace el profesor Castellote Cubells. En la significación de ηθοζ distingue dos significados distintos: el primero como “Residencia o morada”, y el segundo como “Modo o forma de vida; es decir: carácter, entendiéndolas también como virtudes prácticas, pero el origen de ellas es el hábito; así explica la implicación de los distintos elementos que conforman el comportamiento ético referidos al hábito:

“Ahora bien, en su actividad vital, está movido por muchos impulsos: en primer lugar, están los sentimientos –que en griego se denominan παθοζ, por su carácter <pasivo> o receptivo. El sentimiento repetido origina la costumbre. Pero estas costumbres no determinan al hombre en su ser íntimo. Estar acostumbrado a ir en coche no dice mucho del carácter de una persona. Hay algo más íntimo y personal, que llamamos carácter, personalidad íntima. Pues bien, este carácter se adquiere mediante hábitos (virtudes o vicios) a lo largo de la vida de cada hombre con el esfuerzo personal. Este carácter no es simplemente <práctico>, sino que constituye como una <segunda naturaleza> adquirida. Pero como los hábitos se consiguen con la repetición de actos, genéticamente se producen las siguientes etapas:

1. Actos.
2. Hábitos: costumbre o hábitos personales íntimos.
3. Carácter.

Pero en la práctica:

1. Carácter.
2. Hábitos.
3. Actos.

El carácter es, mediante los hábitos, la fuente de los actos.

Al carácter –estilo de vida- se le llama ηθοζ.

Al hábito, εθοζ o εξιζ (de εφω= se habere, habérsela con).

Al acto ενε πγει α

En latín, mos no significa tanto ηθοζ como εθοζ (costumbres y hábitos).

En la traducción latina se pierde el ηθοζ para convertirse en εθοζ (los distintos hábitos personales). El εθοζ latino es el habitudo, el <se haber>, el hábito, y después los actos. Ha perdido, pues el sentido profundo del ηθοζ o carácter personal íntimo<sup>415</sup>.

Consideramos de lo más explicativa las distinciones y el desarrollo etimológico que Castellote hace del término, sin embargo cerramos paréntesis para retomarlo y desarrollarlo en los últimos capítulos. Todo este contenido nos conduce a una nueva concepción de la ética, y por extensión, a una nueva concepción de la bioética, más acorde con las nuevas antropologías y con las situaciones del hombre actual, lo cual no supone el abandono del rigor y la sistematización filosófica.

---

εθοζ denota el domicilio o morada habitual, acostumbrada. Es un término que, en la literatura griega, se usó para designar las cuadras de los animales o las guaridas donde habitualmente moran las fieras. También sirvió para indicar el país donde habitan los hombres. De ahí pasó a designar en sentido figurado: el carácter o manera de ser, las disposiciones del alma, que dan la impronta y el sello al individuo. En sentido popular, carácter de una persona significa los rasgos de su voluntad y especialmente el dominio de la voluntad sobre las tendencias inferiores; en este sentido decimos de una persona quien tiene carácter o que es de buen carácter. En sentido filosófico, la palabra carácter tiene un sentido más amplio y significa la impronta de un ser, la suma de cualidades, propiedades y disposiciones que la definen y distinguen de los demás”. De Yurre, G. R. *Ética*, Págs. 3-5.

<sup>415</sup> Castellote Cubells, S., *Compendio de ética filosófica e historia de la ética.*, Págs. 15-16.

Siguiendo en la línea de significaciones y definiciones y de la mano del profesor Valenciano, la ética es considerada como “la ciencia de la recta ordenación de los actos humanos desde los últimos principios de la razón. (Katherein)”<sup>416</sup>. Estamos, pues ante una definición que no ha perdido el carácter práctico apuntado ya por Aristóteles, podríamos hablar de la filosofía de la práctica, por tanto es lo más ajeno a lo irracional. “Por todo lo dicho, se deduce que la ética filosófica es un metalenguaje, que hablando sobre la praxis, intentado descubrir la razón por la cual debo hacer algo, o dicho de otra manera, si es racional estar obligado a algo”<sup>417</sup>.

La ética se ocupa, por tanto, de los actos humanos, con lo cual estamos ante otra de las singularidades del hombre. Esto dicho así no parece encerrar la trascendencia e importancia que contiene. Expresado de otra manera: la ética se fundamenta en los actos humanos, esto es, en los actos que dependen de la deliberación de la razón y de la libertad –dos condiciones típicamente humanas-, con lo cual quedan descartados aquellos actos que son puramente biológicos, que por su misma naturaleza se escapan a la razón y a la libertad, están sometidas al determinismo natural. “El hombre nace, crece se desarrolla y todo ello acaece necesariamente, en virtud de las fuerzas innatas a nuestra biología. De estos actos no se ocupa la Etica”<sup>418</sup>.

Haciendo una gran síntesis histórica y descartando toda controversia que no tiene lugar en esta breve reseña, se puede afirmar que en el correr de los siglos, la ética, se ha bifurcado por dos vías distintas: una como la búsqueda de la felicidad, y otra, por el camino de la deontología, de lo que hay que hacer, de la norma. Una vía persigue lo que “podemos” hacer, y la otra “lo que debemos hacer”. Al final las dos vías persiguen lo mismo: la felicidad; según lo dicho, la base de la ética es la felicidad, no obstante, en algún momento, ha aparecido cierta discordia entre la felicidad y la norma, para lo cual se ha introducido una nueva forma ética: el diálogo<sup>419</sup>. Mecanismo, éste, que supone una gran elaboración intelectual y no se conoce cosa semejante en ninguna especie animal fuera del hombre. El interrogante que se plantea la antropología es el siguiente: ¿por qué se produce este desarrollo?, ¿es innato?, ¿es adquirido por aprendizaje? Será la genética la que conteste definitivamente a todas estas cuestiones.

#### **4.22.- El hombre como persona.**

En la noción “persona” se dan -como el campo único y común de diversas disciplinas- cita las grandes ciencias humanas: la filosofía en general, la antropología en particular, el derecho, la metafísica, la psicología, etc. Todas estas ciencias utilizan el mismo término y concepto, sin embargo no siempre coinciden en el contenido; todo ello, lejos de restringir o empobrecer, hace del concepto algo más rico y variado ese contenido. Actualmente es, comúnmente admitido, que todo miembro de la raza humana es considerado como persona<sup>420</sup>, pero no siempre fue así y, hoy,

---

<sup>416</sup> *Ibíd.*, Pág. 16.

<sup>417</sup> Castellote Cubells, S. O. c., Pág. 17.

<sup>418</sup> De Yurre, G. R. *Ética*, Pág. 6.

<sup>419</sup> Cf. Castellote Cubells, S., *Compendio de ética filosófica e historia de la ética*, Págs. 17-19.

<sup>420</sup> A esta afirmación volveremos cuando comentemos el tema en los capítulos dedicados a la bioética; hoy existen voces que ponen en tela de juicio esta concepción.

nuevamente se empieza a cuestionar. En la antigua Grecia, muchos filósofos “consideraron, sin ningún rubor, que la esclavitud era connatural y necesaria para el buen funcionamiento de la vida en comunidad”<sup>421</sup>. En Roma, en su sistema jurídico, se da una legislación en la que se empieza a reconocer al hombre su dignidad de persona, sin embargo, quedan “excluidos de tal categoría los esclavos y el concebido y no nacido. Junto a ello, una estructura sociojurídica de corte clasista, confirmaba unos *status* intermedios y semilibres que abarcaban una ingente masa de la población, cuyos miembros encontraban seriamente restringida su personalidad”<sup>422</sup>. Será el cristianismo en sus albores cuando el hombre empieza a tomar gran relevancia elevándolo a un rango superior, asignándole la mayor dignidad: la de persona. A partir de aquí las condiciones se van modificando, e incluso, el *nasciturus*, adquirirá cierta relevancia jurídica<sup>423</sup>.

Con el concepto de persona, aplicado al ser humano, podemos dar por concluida la estructura del hombre. La importancia de este término está en que define, fundamenta y concluye lo más específico de la naturaleza del *Homo sapiens*.

“Algunos ponen el rasgo definitorio del hombre en su carácter espiritual, y, por tanto, en la cuestión del alma-cuerpo; otros, en la libertad; otros, la mayoría, en el concepto de persona. En todo caso todos vienen a coincidir en que lo definitorio del hombre tiene que ver con su carácter personal”<sup>424</sup>.

Persona es lo que define realmente al hombre, designando la cualidad propiamente humana; cuando decimos que el hombre es persona nos estamos refiriendo a alguien, no a algo, a quién, no a qué. Define al ser humano de manera global y en sentido cualitativo, por tanto, en este sentido globalizador que venimos apuntando, se puede afirmar que es lo que define sustancialmente al hombre como humano.

Cuando hemos hablado del lenguaje, de la razón, del conocimiento, etc., siempre hemos utilizado los términos “típicamente humano”, “exclusivamente humanos”, etc., sin embargo el término persona es aquello donde cristalizan todos los conceptos anteriores, el culmen, la cima. “El concepto de persona es un concepto nodal”<sup>425</sup>; efectivamente, en él se imbrican, confluyen y se sostienen todas las dimensiones del ser humano, por tanto es la dimensión fundamental, dimensión propiamente humana. Nos abre a la determinación, autodeterminación y autorrealización; “nos abre a las determinaciones de la libertad, de la acción, historicidad, cultura, construcción de la sociedad”<sup>426</sup>.

---

<sup>421</sup> Sevilla Bujalance, J. L., *La Persona. Del Derecho romano a la Constitución de 1978*, Pág. 16.

<sup>422</sup> Sevilla Bujalance, J. L. O. c., Pág. 16. Este mismo autor comenta que en el Derecho Romano se entendió “por persona todo ser o entidad capaz de derechos y obligaciones”. O. c. Pág. 21. El concepto persona giraba en torno al término *homo* entendiéndolo en dos vertientes, primera, las condiciones del nacimiento: “total desprendimiento del seno materno, el nacimiento con vida y que el ser alumbrado tuviese figura humana”. El segundo se refería “a unas circunstancias concretas del individuo ya nacido, y servían para definirle, adjudicándole su propia condición sociojurídica”. O. c. Pág. 21.

<sup>423</sup> Cf. Sevilla Bujalance, J. L., O. c. Pág. 25.

<sup>424</sup> Amengual, G. *Antropología filosófica*, Pág. 205.

<sup>425</sup> Amengual, G. O. c., Pág. 206.

<sup>426</sup> Amengual, G. O. c., Pág. 206.

Tradicionalmente se afirma que el concepto y el término lo debemos buscar en el ámbito del teatro de la antigua Roma<sup>427</sup>. Persona nace del verbo latino *personare*, era el nombre que se le daba a la máscara que se ponían los actores<sup>428</sup>; “la voz del actor resonaba tras de la máscara, *personabat*, de ahí el nombre de persona”<sup>429</sup>. En un primer momento empieza significando la máscara, pero posteriormente significará el papel que representa el personaje en el teatro y por último, el papel que el hombre desempeñará en la vida socialmente<sup>430</sup>. Por tanto, lo que empieza significando un elemento, un instrumento para la representación, terminará aplicándose al actor mismo. El concepto de persona se fue depurando y va a terminar definiendo, no el papel social que representa el hombre en sociedad, sino lo que “es común a todos los hombres, lo cual viene dado por la razón, y en segundo lugar lo peculiar de cada uno, su carácter, temperamento, capacidades, etc.”<sup>431</sup>. Poco a poco el término fue adquiriendo un carácter social, político y jurídico, llamando persona al hombre libre, sujeto de derecho y obligaciones.

#### 4.23.- Hacia una definición de persona.

No es fácil ofrecer una definición exacta de lo que es la persona humana<sup>432</sup>, todas las definiciones dadas hasta el momento tienen la impresión de que no son más que aproximaciones, todas ellas dejan al margen algún elemento necesario o complementario, por tanto nos encontramos con la misma impresión de enigma que al hablar del hombre.

“En efecto, la persona experimenta en sí misma, por una parte, la sujeción a las leyes de la materia, del espacio y del tiempo y, por otra, la elevación y la trascendencia sobre todo lo material, lo espacial y lo temporal. Sabe y experimenta también que es un único ser, un único yo, en el que se verifican estas dolorosas contradicciones. Además, es un ser subsistente, existe en sí

---

<sup>427</sup> “...aunque es cierto que los griegos no elaboraron la noción de persona... se puede presumir que algunos tuvieron algo así como una intuición del hombre como personalidad que trasciende su ser <parte del cosmos>”. Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. III, Pág. 2551.

<sup>428</sup> “El actor <enmascarado> es, así, alguien <personado>, personatus” Ferrater Mora, J. Diccionario de filosofía, Vol. III, Pág. 2550.

<sup>429</sup> Valverde, C. Antropología filosófica, Pág. 35. Gabriel Amengual, en su Antropología filosófica, amplía la historia del concepto resaltando que éste no se conocía en la filosofía griega; mientras en Grecia se resaltaba lo universal, lo abstracto y el mundo de la Idea, en Roma se le daba gran importancia a lo individual, singular y concreto. Amengual no acepta totalmente el sentido etimológico tradicional de Persona (*personare*); dice que la <o> de persona es larga, mientras que en *personare* es normal, por tanto afirma que el término es de origen etrusco “*persu*, significa máscara... que dio lugar al término latino persona” O. c. Págs. 208-209.

<sup>430</sup> En el marco cultural romano, el término persona, existe quien lo hace derivar también de la expresión *per se sonans*, para designar a aquellos que tienen voz propia, que pueden hablar por sí mismos, con la correspondiente significación de ciudadano libre y con derecho a voto, elementos estos tremendamente significativos en la época. Otra significación importante es la continua referencia a <ser> y a <obrar> Cf. Tomás Melendo en su obra Introducción a la antropología: la persona, Págs. 20-21.

<sup>431</sup> Amengual, G. O. c., Pág. 209.

<sup>432</sup> El término y el concepto persona tiene significados muy dispares; Julián Marías considera que “ el tema de la persona es de los más difíciles y elusivos de toda la historia de la filosofía”, en Antropología metafísica, Pág. 40, y Martínez Moran en ¿Qué es o quien es persona?: “no es nada fácil definirla pues no podemos delimitar su realidad en una simple definición omnicompresiva de la totalidad de sus notas esenciales (...) por lo que es muy difícil delimitar en una breve proposición una realidad tan abierta y rica en contenido como la persona” Persona, dignidad humana e investigaciones médicas, citado por Manuel Porras del Corral en AA. VV. Ser humano, persona y dignidad, Pág. 201.

misma y para sí misma, hay en ella un fondo incomunicable por lo que cae en la cuenta de íntima unidad, de su última soledad y de su imparticipable responsabilidad. Hasta ese fondo último ningún otro ser humano puede llegar. Pero el hecho es también que al mismo tiempo la persona es ser necesariamente abierto... con lo que puede entrar en múltiple relación enriquecedora. En lo somático llega a la edad adulta y puede decirse entonces que está acabada y completa. Sin embargo, en lo psicológico... nunca está acabada. Durante toda su vida, mientras conserva el uso de sus facultades, se está haciendo en un proceso de suyo indefinido<sup>433</sup>.

El concepto persona, filosóficamente hablando, es la interacción de dos elementos: lo ontológico y lo ético:

“En efecto, la persona, en filosofía, se define no solamente por sus especiales características ontológicas, sino también y principalmente por su participación en el terreno de los valores éticos, como ser sobre el cual pesa un deber ser; una misión moral, a cumplir por sí mismo, por su propia cuenta y con su propia responsabilidad. Y así, desde tal punto de vista –desde el punto de vista ético- la persona se define como el ser con dignidad<sup>434</sup>.

Son muchas y variadas las definiciones que se han dado de persona en la historia del pensamiento humano, sin embargo, la más destacada y comúnmente admitida ha sido la de Boecio: “*Persona est naturae rationalis individua substantia*”<sup>435</sup>. Expresión que nace de la filosofía de Aristóteles, donde por sustancia se entiende al ser individual que está en sí mismo de manera indivisa y no en otro. Definición dominante durante mucho tiempo hoy se vuelve insuficiente, la “enunciación <sustancia individual de naturaleza racional> no expresa suficientemente la consistencia metafísica de la persona en cuanto a sus elementos dinámicos que son tan reales y esenciales como su ensidad, su incomunicabilidad y su racionalidad, por ejemplo, algunos componente metafísicos-psicológicos como es la libertad o la capacidad de acción y perfección indefinida, o metafísicos-éticos, como cuando Kant afirma que la persona es fin en sí misma<sup>436</sup>. Más que a una definición exacta a lo que podemos llegar es a ciertas aproximaciones de un concepto cada vez más amplio, y todo ello a través del uso del término del que se derivan una serie de propiedades<sup>437</sup>.

---

<sup>433</sup> Valverde, C. O. c. Pág. 34.

<sup>434</sup> Recasens Siches, L. Tratado de General de Filosofía del Derecho, Editorial Porrúa, S.A. México, 1975, 244-245, citado por Manuel Porras del Corral en AA. VV. Ser humano, persona y dignidad, Pág. 202.

<sup>435</sup> Boecio. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium, PL 64, 1343D. Citado por Carlos Valverde en su Antropología filosófica, Pág. 35.

<sup>436</sup> Valverde, C. O. c. Pág. 37. El fin consiste en su propia realización. Cf. Lucas Lucas, R. El hombre, espíritu encarnado, Pág. 272.

<sup>437</sup> Ninguno de los pensadores personalistas se atreven a dar una definición comprensiva y exacta de lo que es la persona; se limitan, solamente, a una descripción sobre rasgos o fenómenos que se le atribuyen.

#### 4.23.1.- La sustancialidad y la individualidad.

En los inicios del siglo XXI parece anacrónico hablar de sustancia; es cierto, hoy es más fácil y sobre todo más moderno hablar de sistemas, y a ello aludiremos después, pero si queremos adelantar que, unas veces, es decir lo mismo con palabras distintas, y otras, aunque se utilicen palabras distintas y se creen nuevas teorías, pocas veces se superan los conceptos primitivos, y este puede ser el caso de las dos acepciones; por tanto nos es lícito hacer abstracción del término sustancia y veremos que no está tan descabellado como a priori pueda parecer a los enemigos de la metafísica, que dicho sea de paso, a veces no es metafísica sino sentido común; el concepto <sustancia> conlleva mucho del menos común de los sentidos. Hecha la advertencia explicaremos que es la sustancialidad.

“Sustancia Racional”. Ya hicimos alguna alusión, aunque indirectamente, al término razón al exponer el conocimiento humano, por tanto dedicaremos estas líneas al término sustancia, no antes de apuntar que la racionalidad no está solamente referida a actos racionales, no es un acto que la persona realiza, sino un modo de ser, “racionalidad indica todas las capacidades superiores del hombre”<sup>438</sup>; racionalidad no hace referencia a acto concreto sino a capacidad. El sentido primitivo del término, sustancia, era el equivalente a <ser corporal>, <realidad física> para diferenciarlo de apariencia, imaginación, etc. “En Quintiliano aparece sustancia como versión de *σωμα*, <cuerpo>, y de *πραγμα*, <cosa>, <asunto>... la sustancia es algo individual, irreductible, único, que no está en otra cosa; es algo que se determina a sí mismo y se basta a sí mismo...”<sup>439</sup>; de lo dicho podemos sacar una primera conclusión: sustancia no es una abstracción, sino algo que existe en sí mismo y para sí mismo. Referida a la persona, así se pronuncia Ramón Lucas Lucas:

“Cuando se habla de sustancia o, si se prefiere, de sujeto inmediato de existencia, nos referimos a un ente que es en sí mismo, que pertenece a sí mismo y no a otro; es un ente que supera todo accidente; el accidente pertenece a la sustancia, es determinación de ella. La sustancia es lo que es en sí; el accidente es lo que es en otro, o sea, en la sustancia. El accidente necesita de un sustrato para existir... la persona existe en sí misma y por eso es sustancia. Es una sustancia completa. Sustancia completa es un todo sustancial; la parte sustancia es solo parte, no es el todo. Por eso, Descartes no alcanzó a resolver el problema de unir dos sustancias completas en el hombre... el hombre es un todo sustancial... la sustancia, en el sentido pleno de la palabra, es el individuo. El universal es sustancia en sentido disminuido, porque el concepto universal no existe en la realidad; en la realidad existen sólo los individuos”<sup>440</sup>.

La sustancia, como hemos visto, hace referencia a la individualidad, son elementos interrelacionados, interactúan uno en el otro de manera indivisa, creando una unidad conceptual, “por esta unidad es un ente ontológicamente individual: es un individuo, individuo en sí, y dividido de cualquier otro. Como individuo pertenece a una

<sup>438</sup> Lucas Lucas, R., Explícame la bioética, Pág. 28.

<sup>439</sup> Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. IV, Págs. 3148-3149.

<sup>440</sup> Lucas Lucas, R., El hombre espíritu encarnado. Compendio de filosofía del hombre, Pág. 266.

determinada especie, con la que comparte sus capacidades genéricas. Es, además, identificable por medio de predicados materiales y espirituales; es, por tanto, una unidad o individualidad corporal y psíquica, moral y jurídica”<sup>441</sup>.

El fundamento de esta unidad hay que buscarlo en el hombre mismo, no es algo ajeno, añadido o exterior al sujeto humano. Esto dicho así, para algunos autores es un dato científico, amparado por la biología, haciendo del hombre “un sí-mismo”. Es la individualidad la que convierte al individuo en persona por el hecho mismo de ser homo.

Cuando hacemos referencia a “persona” estamos afirmando el valor fundamental que reconocemos en la existencia del individuo, independientemente de cualquier elemento accesorio –edad, sexo, raza, religión,...-.

El ser persona pertenece al conocimiento ontológico; el estatus personal no se adquiere o se pierde de forma instantánea o gradual. “No se es más o menos persona, no se es <prepersona> o <postpersona> o <subpersona>; o se es persona o no se es persona”<sup>442</sup>. Reducir la persona a la realización de actos concretos es truncar el valor intrínseco de la misma con el consiguiente riesgo de limitar el concepto solamente a aquellos que pueden realizar unas funciones y privar de esta categoría a aquellos otros que carecen de las mismas, pero a ello nos dedicaremos con más extensión en otro apartado.

Son muchas las páginas que se podrían rellenar a propósito de este tema, pero no es éste el objetivo marcado, sin embargo queremos terminar con algo que nos parece muy acertado y sintetizador, a la vez, de todo lo que pretendemos decir:

“la persona es un individuo que posee una unidad interna en sí mismo y es diferente de los otros. Como individuo, la persona se distingue no sólo numéricamente de los demás sino también cualitativamente: cada persona es única e irrepetible. La persona indica que todo hombre es singular, inconfundible, insustituible, irrepetible, único. La razón propia y específica del respeto debido a cada ser humano se debe a que es una persona única e irrepetible. Es como los hijos para una madre, todos son diferentes, inconfundibles; si uno muere, ninguno de los otros hijos lo podría sustituir”<sup>443</sup>.

En ese proceso ascendente, camino hacia la comprensión del concepto de persona humana, son muchas las propiedades adjudicadas a la misma, las teorías, los atributos –la ipsidad, singularidad, individualidad<sup>444</sup>, universalidad, relación y alteridad<sup>445</sup>; todo esto hace posible que el concepto de persona quede intrínsecamente unido al

---

<sup>441</sup> Amengual, G., Antropología filosófica, Pág. 229.

<sup>442</sup> Lucas Lucas, R., Explícame la bioética, Pág. 26.

<sup>443</sup> Lucas Lucas, R., Explícame la bioética, Pág. 25.

<sup>444</sup> La Individualidad tiene una base biológica y está condicionada por la cultura y por la sociedad. En el mundo social y cultural el hombre desarrolla su vida, y, estos factores, modulan las funciones cognitivas, emocionales y motivacionales de la mente de los individuos. En esta experiencia de interacción –siempre única- surge la persona, como aprehensión de lo externo. Porque como afirma George Mead: <la persona no es una sustancia, es un proceso que se construye progresivamente por la interiorización en el sujeto de la cultura generada en el proceso social”. VV. AA., Genes, cultura y mente, Pág. 35.

<sup>445</sup> Cf. Amengual, G. O. c., Págs. 230-233.

concepto de dignidad y valor en sí mismo, al que en breve le asignaremos unas líneas, pero antes pretendemos terminar este bloque con un nuevo concepto –la persona como sujeto- propio de la naturaleza humana que a su vez, tiene mucho que ver con el de dignidad de la persona,- de hecho, la razón fundamental de su dignidad está en la capacidad que le hace sujeto, pero que por razones de método debemos tratar por separado.

Decir que la persona es sujeto es el equivalente a afirmar “que se pertenece a sí mismo, que existe en sí y por sí y no en relación o dependencia de otro”<sup>446</sup>. Sujeto, del latín sub-iectum, es lo que está debajo, lo que subyace en el interior, lo que sustenta, unifica, controla, sintetiza todos los elementos exteriores en el hombre; “el hombre es sujeto porque bajo su fachada corporal esconde una interioridad no deducible de su exterioridad biológica”<sup>447</sup>.

El hombre, al ser sujeto, se contrapone a objeto, cosa, crea una distancia con relación al objeto y lo comprende como tal; “el ser humano es el único ser que puede decir <yo> y ver el mundo como <no-yo>”<sup>448</sup>; la posibilidad del yo-sujeto le hace remitirse a sí mismo: yo; y convencerse que no hay otro yo<sup>449</sup>.

En marco de los derechos y deberes es donde se reafirma la persona como sujeto. La persona es sujeto de derechos dentro de la colectividad, precisamente porque es fin en sí mismo y no medio, como es el caso de los animales.

#### **4.24.- Dignidad de la persona.**

En una primera aproximación definitoria del término <dignidad> la tenemos en el Diccionario de la Real Academia, el cual inmediatamente nos remite a dos vocablos: excelencia y superioridad. Por tanto, dignidad sería una superioridad o preeminencia por lo que algo destaca por encima de lo demás<sup>450</sup>. Hace también referencia a “<calidad o el estado de ser valorado, honrado o respetado>. Según esta concepción es algo que podemos tener o algo que podemos percibir en otro o en uno mismo. El ser percibido como alguien que recibe consideración menor de la que merece es sufrir una indignidad”<sup>451</sup>. Definición que a nadie queda satisfecho porque tenemos la impresión de caer en la tautología; definir algo será “determinar el significado de algo a partir de nociones o conceptos más conocidos. Pero eso es muy difícil cuando, como en este caso, nos encontramos ante realidades tan primarias, tan inmediatas, que resultan poco menos que evidentes y no remiten a noción o concepto anterior alguno, sino, por decirlo de algún modo, al conocimiento de ellas mismas”<sup>452</sup>.

---

<sup>446</sup> Lucas Lucas, R. Explícame la bioética, Pág. 25.

<sup>447</sup> Ayllón, J. R., En torno al hombre, Pág. 55.

<sup>448</sup> Valverde, C. Antropología filosófica, Pág. 118.

<sup>449</sup> Julián Marías lo expresaría de otra manera, añadiendo lo que sigue: “En la persona hay mismidad, pero no identidad: soy el mismo pero nunca lo mismo”. Antropología metafísica, Pág. 43.

<sup>450</sup> Cf. Melendo, T., Introducción a la antropología, Pág. 41.

<sup>451</sup> Torralba Roselló, F. ¿Qué es la dignidad humana?, Pág. 45.

<sup>452</sup> Melendo, T., O. c., Pág. 43. Este autor, a pesar de su reticencia en definir, aunque finalmente lo hace, pero lo hace a nuestro juicio de una manera simplista y ambigua, sin embargo no deja de ser una definición: “La dignidad es, por tanto: la valía correspondiente a una <sobreabundancia de ser>, a una poderosa consistencia interna, a una serena y nada violenta fuerza interna, cuyos frutos más sobresalientes –la libertad y el amor- hacen de la persona un <alguien> autónomo”. O. c., Pág. 48.

Existe un estrecho vínculo, al hablar de la dignidad de la persona, entre los conceptos de autonomía, señorío, libertad, supremacía, etc, como dando a entender que la dignidad se define desde estos términos y teniéndolos en cuenta como conceptos. El concepto <dignidad> hace referencia a distintos niveles del ser y del deber ser, por ejemplo: ontológico, jurídico, político, ético, etc. El concepto de dignidad aplicado al hombre tiene un carácter definitorio y valorativo. Hace referencia a la cualidad de humanidad que solamente le corresponde al hombre, es aquello que le distingue, y le distingue ocupando el centro; para no molestar a nadie, sí ocupa al menos un lugar distinto en relación a los demás seres vivos. De la manera de contemplar al hombre nace la manera de tratarlo<sup>453</sup>.

El concepto de dignidad aplicado a la persona humana ni es nuevo ni es unívoco. Toda la historia de la filosofía, desde sus orígenes hasta hoy, está marcada por una pluralidad de significados, -cuando no una palabra vacía carente de significación- dependiendo del marco histórico y político donde se utilice, con las consiguientes reacciones sociales. El concepto, por tanto, resulta problemático y nada fácil de definir como venimos insistiendo<sup>454</sup>.

La idea prevalente, no obstante, es la sola pertenencia al género humano<sup>455</sup>, sin más, la hace depositaria de un deber de respeto, y de hecho, algunos autores, proponen la dignidad como factor de respeto y de convivencia pacífica<sup>456</sup>.

Unos párrafos más arriba apuntamos que el concepto no es nuevo, efectivamente, tiene una larga historia y se constituye en la confluencia de muchas tradiciones de origen cultural, político, religioso y laico; pero el sentido moderno queda definitivamente acuñado en la filosofía de Kant, el cual prescindiendo de toda connotación religiosa o social, la establece en la condición de ser racional y libre del hombre<sup>457</sup>.

De mismo modo, ya indicamos anteriormente que la historia de la dignidad humana se remonta a la filosofía griega, cuyo fundamento está en la idea de esa inmaterialidad que constituye la naturaleza humana<sup>458</sup>. Esta afirmación tan rápida, pues no pretendemos entrar en discusiones si todos los hombre tienen la misma dignidad, ni si los animales tenían un principio vital, etc., sino presentarla como la idea que va a prevalecer, a pesar de todos los vaivenes de la historia del pensamiento, por su triple fundamentación: ontológica, ética y teológica<sup>459</sup>. Un breve comentario sobre cada una de ellos.

La dignidad ontológica hace referencia a una determinada categoría objetiva entre otras muchas “que reclama –ante sí y ante los otros- estima, custodia y realización... se identifica con el ser de un ser, entendido éste como algo

---

<sup>453</sup> Cf. González Valenzuela, J., El genoma humano y la dignidad humana, Págs. 64-65.

<sup>454</sup> Cf. Torralba Roselló, F., O. c., Págs. 44-59.

<sup>455</sup> “La dignidad se debe al hecho de subsistir en una naturaleza peculiar, la naturaleza humana” Ortiz, E. Prats, J. L. Arolas, G. La persona completa, Pág.25.

<sup>456</sup> Cf. Moncho I Pascual, J. R. Citado por Manuel Porras del Corral en AA. VV. Ser humano, persona y dignidad, Pág. 225.

<sup>457</sup> Cf. VV. AA., Bioética: la cuestión de la dignidad, Pág. 106.

<sup>458</sup> Cf. Torralba Roselló, F., O. c., Pág. 61.

<sup>459</sup> Cf. Torralba Roselló, F., O. c., Pág. 84.

necesariamente dado en su estructura esencial... Se entiende aquí por estructura esencial todo lo que el hombre es y necesariamente tiene que ser...<sup>460</sup>.

“esta noción de dignidad se funda en la idea de que es posible un acceso a la naturaleza metafísica del ser humano, a lo que subyace en él más allá de las apariencias. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, se debe mostrar de qué modo es posible este acceso, puesto que si no fuera realizable lo único que quedaría del ser humano sería un hecho biosocial y cultural que muta a lo largo del tiempo. Al referirse a la dignidad ontológica, uno se refiere directamente al ser de la persona, lo que supone que ese ser, que es considerado como una excelencia, puede ser conocido, o mínimamente atisbado a través de la razón”<sup>461</sup>.

La dignidad ontológica se fundamenta, por tanto, en la misma filosofía del ser. El ser humano es digno por el ser que sostiene su naturaleza, de lo contrario el hombre sería un puro objeto empírico, lo cual, y empíricamente también, hemos visto que escapa a toda definición fisicalista y experimental. La dignidad, entendida desde la ontología, tiene que ver con la relación humana y el reconocimiento del otro<sup>462</sup>. Nace de sí mismo, de la propia autonomía del ser humano, de su libertad.

La dignidad humana entendida desde la ética tiene su fundamento en el actuar de la persona en cuanto es en sí mismo, en cuanto ser social y en cuanto ser viviente dentro del marco ambiental donde se desenvuelve.

“La dignidad ética hace referencia no al ser de la persona sino a su obrar. En este sentido, el hombre se hace él mismo mayormente digno cuando su conducta está de acuerdo con lo que él es, o mejor, con lo que debe ser. Esta dignidad es el fruto de una vida conforme al bien, y no es poseída por todos del mismo modo. Se trata de una dignidad dinámica, en el sentido de que es construida por cada uno a través del ejercicio de su actividad”<sup>463</sup>.

La dignidad ética se refiere al obrar, pero al obrar de un ser, por tanto comprende también a la dignidad ontológica; la dignidad de un ser que obra libremente según su consciencia o en contra de ella.

Desde la teología, la dignidad humana no plantea problema; el problema se suscita en el punto de partida: el hombre creado a imagen y semejanza de Dios; sin embargo, el discurso teológico nos parece tan razonable y válido como cualquier otro una vez aceptada la premisa mayor: Dios creador. Se trata de un concepto de dignidad más amplio, totalizante y globalizador: incluye a todo ser humano, “inclusive aquél que

---

<sup>460</sup> Torralba Roselló, F., O. c., Pág. 85.

<sup>461</sup> Torralba Roselló, F., O. c., Pág. 85.

<sup>462</sup> Cf. Torralba Roselló, F., O. c., Pág. 86.

<sup>463</sup> Andorno, R., Bioética y dignidad de la persona, Pág. 57. Citado por Torralba Roselló, F., en ¿Qué es la dignidad humana?, Pág., 88. Aquí el autor, Andorno, limita el obrar a la acción humana “a dextra”, pero no al actuar consigo mismo donde también juega un papel importante el aspecto ético.

no puede desarrollar jamás, por causa de su extrema vulnerabilidad constitutiva, la capacidad de pensar, de actuar libremente o de amar generosamente”<sup>464</sup>.

La dignidad, desde este prisma, se considera algo dado graciosamente al hombre. Sin embargo esta visión goza de poca credibilidad, todo ello debido a la escasa consistencia racional de que goza el panorama teológico; también esto es así debido a la incapacidad que tiene la teología, fundamentalmente hoy, para adecuar su discurso al hombre actual<sup>465</sup>. Sin embargo, “la dignidad está por encima de cualquier precio o equivalencia. Es un valor absoluto en este sentido puesto que vale por sí mismo independientemente de las relaciones que pueda mantener con otras determinaciones naturales o voluntarias”<sup>466</sup>.

A estos fundamentos bien podríamos añadir uno más conocido por todos: el fundamento jurídico. La concepción jurídica parte de la dignidad como concepto autónomo y relacional conjuntamente. “Su autonomía implica que debe ser respetado en todo caso, en toda situación, que es inherente a la condición humana. Su carácter relacional implica que, en el ejercicio de los demás derechos, cabe apreciar una vertiente de dignidad personal cuya violación puede ser uno de los motivos –aunque no el único- de violación del derecho en sí mismo”<sup>467</sup>.

La dignidad de la persona siempre se nos presenta, sea el prisma que sea o el ángulo que se nos ofrezca, como reconocimiento, respeto y consideración hacia la naturaleza humana como distinta de cualquier otra realidad, considerándose inalterable independiente de la situación en que la persona se encuentre. La dignidad atribuida al ser humano se mantiene como valor incondicional, por tanto no depende de las condiciones sociales, ni de la utilidad, ni de interpretación subjetiva o consenso mayoritario, por ello ante cualquier conflicto de valores, la dignidad tiene prioridad ante todos ellos, así, pues, se presenta como, reiterándonos una vez más, valor absoluto<sup>468</sup>.

#### **4.23.- Crítica moderna al concepto tradicional de persona.**

La antropología, y más concretamente la bioética, se encuentra actualmente ante la gran sacudida de lo que hasta ahora había sido “doctrina segura”; queremos aludir directamente al concepto actual de persona. Para ello nos vamos a centrar fundamentalmente en dos autores: Peter Singer y Hugo Tristram Engelhardt. He aquí un resumen de ellos.

Singer comienza su razonamiento distinguiendo entre ser humano y persona para terminar afirmando que persona no tiene porqué coincidir con ser humano. Parte de un concepto reduccionista de persona, de tal modo, afirma, que hay seres humanos

---

<sup>464</sup> Torralba Reselló, F., O. c., Pág. 91. Sin embargo, Francesc Torralba, en su obra *Morir dignamente*, habla de la dignidad Jurídica y volitiva. Jurídica: “Se entiende porque es poseedor de derechos y también de deberes. Viene reconocida en leyes y normas, la última, la Ley 41/2002 referente a la autonomía de los pacientes, que establece como principio básico que la <dignidad de la persona... orientará toda la actividad...”. La volitiva: “como ejercicio de la libertad y voluntad... Supone el respeto por el autogobierno de la persona”. Francisco Javier Rivas Flores, en *Ser humano, persona y dignidad*, Pág. 136.

<sup>465</sup> Cf. Torralba Roselló, F., O. c., Págs. 94-95.

<sup>466</sup> Valls, R., *Ética para la bioética*, Pág. 119.

<sup>467</sup> VV. AA. *Bioética: la cuestión de la dignidad*, Pág. 83.

<sup>468</sup> Cf. VV. AA., *Bioética: la cuestión de la dignidad*, Págs. 105-107.

a los que no podemos considerar como persona, de la misma manera que hay personas que no son seres humanos; así pues, queda la puerta abierta, con la consiguiente perplejidad de la filosofía moderna, para sostener que algunos animales<sup>469</sup> son más dignos de considerarse personas que al mismo hombre<sup>470</sup>.

Los términos “persona” y “ser humano” no son equivalentes; teoría que está calcada del concepto de persona en Locke, el cual afirma que persona es “un ser pensante inteligente, que tiene razón y reflexión, y puede considerarse a si mismo como la cosa pensante, en diferentes momentos y lugares”<sup>471</sup>. Para que el hombre sea persona, según Peter Singer, debe reunir las siguientes características: razón, autonomía, autoconciencia, lenguaje y sentido moral. La conclusión está servida: “puede haber miembros de la especie humana que, por su incapacidad racional y por ser carentes de autoconciencia, no pueden denominarse persona...”<sup>472</sup>.

El autor, al que venimos haciendo mención, considera el concepto de persona como algo extrínseco a la especie humana, por tanto también hay persona en el mundo animal, y como prueba de ello reproducimos un texto suyo que nos parece muy significativo:

“La prueba de que son personas es hoy en día mas concluyente para los mamíferos superiores, pero con el tiempo se podrá demostrar que las ballenas, los delfines, los elefantes, los perros, los cerdos y otros animales también son conscientes de su propia existencia en el tiempo y pueden razonar. Por tanto también se les tendrá que considerar personas. Pero ¿qué importa si un animal no humano es persona o no? En cierto sentido, importa poco. Sean perros o cerdos personas o no lo sean, sin duda pueden sentir dolor y sufrir de diferentes modos y nuestra preocupación por su sufrimiento no debería depender de lo racional o conscientes de sí mismo que puedan ser”<sup>473</sup>.

Nos parecen extremadamente grave las afirmaciones de Peter Singer desde el tema que terminamos de exponer, la dignidad humana; son muchos los razonamientos

---

<sup>469</sup> P. Singer “suele afirmar que le merece más respeto un pollo que un embrión. En el primero hay vida sensitiva aunque ésta sea poca. En el segundo, sólo un conjunto de células sin ninguna capacidad de sufrimiento” Sádaba, J. Principios de bioética laica, Pág. 88. Resulta curioso señalar cómo la dimensión personal la fundamenta en la capacidad de sufrimiento.

<sup>470</sup> Cf. *Ibidem*, Págs. 151-152. Se inicia –permítasenos la expresión- un “animalismo radical”, es decir, una tendencia desmesurada de equiparar, sin más, al hombre con el animal desde una doble vertiente: concediendo unos derechos o una “personalidad” al animal, a fuerza de rebajar al hombre a niveles de pura animalidad.

<sup>471</sup> Citado por Torralba Roselló, F. en ¿Qué es la dignidad humana?, Pág. 152. Con estas afirmaciones se pone la primera piedra para la creación de cierta “sombra de muerte” que planea sobre el ser humano –no deja de ser chocante mientras se amplía el ámbito de derechos a los animales- y de la tendencia actual de sobreponer los medios a los fines. Se está cuestionando el carácter de persona en los enfermos y en los niños. Ante esta situación queremos hacer una sencilla crítica utilizando un ejemplo sobre una especie animal: el pez. Todos los peces por naturaleza nadan, ¿qué pensar de aquel que no puede hacerlo debido a que algún depredador le ha amputado una aleta?, ¿deja de ser pez? Algo así sucede también con respecto al hombre en todas las situaciones por las que pasa a lo largo de su existencia. P. Singer cae de lleno en un actualismo filosófico y psicológico, tanto en cuanto define a la persona exclusivamente por sus actos.

<sup>472</sup> *Ibidem*, Pág. 153.

<sup>473</sup> Singer, P., Repensar la vida y la muerte, Pág. 181, citado por Torralba Roselló, F., en ¿Qué es la dignidad humana?, Pág. 155. Curiosamente, mientras que para el hombre exige razón, autonomía, lenguaje, autoconciencia y moralidad, para el animal la única exigencia es “sentir el dolor”. La falta de rigor y el salto al sin sentido es patente, no necesita comentario, su concepto de persona esta fundado sobre la experiencia del sufrimiento.

que se colapsan en la mente de cualquiera desde el punto de vista antropológico, psicológico, medico, jurídico, ético, político... pero atenta fundamentalmente contra el fundamento básico: contra el sentido común; con lo cual todo razonamiento posterior huelga<sup>474</sup>.

En cuanto a Hugo Tristram Engelhardt, su concepto de persona es muy semejante. Concibe a la persona desde dos aspectos: “en sentido estricto y en varios sentidos sociales”.<sup>475</sup> Estrictamente hablando la persona quedaría reducida a la racionalidad, autorreflexión y al sentido moral<sup>476</sup>. Distingue cuatro tipos de persona. “Existe una acepción de persona como agente moral, a la que nosotros hemos denominado ser una persona en sentido estricto (persona 1), que contrasta con una acepción social de persona a la cual se le otorgan prácticamente todos los derechos de las persona en sentido estricto, como puede ser el caso de los niños (persona 2). Se asigna también un sentido social de personas a los individuos que una vez fueron personas, pero ya no lo son, y que todavía son capaces de realizar una intelección mínima (persona 3). También asignamos un sentido social de persona a las personas que nunca han sido ni nunca serán personas en sentido estricto (persona4), como es el caso de los retrasados mentales profundos y de las personas dementes”<sup>477</sup>. La polémica está servida. Distingue a la persona por su actuar moral<sup>478</sup>; es persona aquel que tiene capacidad de obrar y aquel otro al que se le imputan unos derechos morales, por tanto quedan fuera de este concepto todos aquellos que no son ni pueden ser agentes morales: los niños, ancianos y enfermos determinados.

En síntesis, Engelhardt, distingue dos características en el concepto de persona, en sentido estricto y con una marcada tendencia social; es decir, la persona capaz de decidir por sí mismo como sujeto de sus actos, libre y responsablemente, y aquellos individuos que lo serán con el tiempo, como son los niños, y a los otros que lo fueron pero ya no lo son, y por último a los que no lo han sido ni lo serán<sup>479</sup>.

Otro concepto importante en lo que a persona se refiere, según Engelhardt, es un sentido de economía aplicado al concepto de persona; persona es el que puede poseer, ser propietario<sup>480</sup>. “El propietario es el máximo soberano y él tiene derecho a decidir cómo quiere utilizar y qué partido desea sacar de sus propiedades”<sup>481</sup>.

---

<sup>474</sup> El autor de Introducción a la bioética, Miguel H. Kottov, aunque no se refiere directamente al concepto de persona, sin embargo al explicar una de las características propia de la persona ofrece una afirmación que podría ser perfectamente válida al caso: “Seres humano que no pueden ejercer su libertad y responsabilidad son igualmente agentes morales, aunque no racionales, pues tienen intereses que motivan que agentes racionales se preocupen moralmente por ellos”; Pág. 43.

<sup>475</sup> Tristram Engelhardt, H. Los fundamentos de la bioética, Pág. 170.

<sup>476</sup> “No todos los seres humanos son personas, no todos son autoreflexivos, racionales o capaces de formarse un concepto de la posibilidad de culpa o alabar”, J. Carrera, en Una ética para la bioética, Pág. 155, citado por Torralba Roselló, F. en ¿Qué es la dignidad humana?, Pág. 224.

<sup>477</sup> Tristram Engelhardt, H., Los fundamentos de la bioética, Pág. 170.

<sup>478</sup> Este concepto de persona es un concepto puramente funcional.

<sup>479</sup> Cf. Tristram Engelhardt, H., Los fundamentos de la bioética, Págs. 166-172.

<sup>480</sup> Cf. Ibídem, Pág. 183-184.

<sup>481</sup> Torralba Roselló, F., ¿Qué es la dignidad de la persona?, Pág.224. Merece la pena resaltar el sentido reduccionista y de grado que adjudica a la persona. Se es más persona tanto más se posea. El que no posee, lógicamente, su “personalidad” en sentido estricto queda reducido al mínimo.

Desde esta perspectiva lo que es la dignidad y la unidad del ser humano quedan en entredicho<sup>482</sup>; a partir de aquí muchos de los presupuestos tradicionales se tambalean; una vez más queda patente la máxima que parece fundamental en toda investigación científica: todo punto de partida condiciona el razonamiento posterior. Por ello es nuestro empeño partir de principios básicos, racionales, evidentes y universales, para crear espacios de encuentro en el terreno de la investigación.

#### 4.26.- Genoma humano.

Los logros conseguidos en algunas ciencias<sup>483</sup>, sobre todo en biología molecular, ofrecen un gran abanico de conocimientos, algunos de ellos nos ponen en la palma de la mano la vida misma, originando dos sentimientos encontrados: alegría y esperanza por las posibilidades que intuyen y, preocupación e inseguridad, por el uso que se puede hacer con estos conocimientos. Pero prescindiendo de actitudes una cosa si es clara: la novedad sobre el conocimiento de la naturaleza biológica del hombre que proporciona la genética.

El descubrimiento y el estudio del genoma nos aportan nuevos enfoques y nuevas interpretaciones sobre los orígenes y sobre la historia de la humanidad. Se sabe que el genoma, en su forma actual, existía antes que el Homo sapiens, que existieron varias especies de homo y que pronto desaparecieron; todo esto indica cuan lejos nos remonta la genómica y el gran servicio que puede prestar para borrar las diferencias raciales que hemos ido creando, tema del que nos ocuparemos más tarde.

Con el descubrimiento del genoma<sup>484</sup> de la especie humana, el científico es consciente, fundamentalmente, de dos cosas: primera, que está ante el descubrimiento por antonomasia relacionado con el ser del hombre, y en segundo lugar, que lo que antes se le atribuía a los dioses –la esencia de la vida-, ahora la tiene en sus manos y a su disposición; el filósofo desde su perspectiva también llega a sus conclusiones: el ADN es el sustrato de la vida y el elemento común que une al hombre con el resto de los seres del universo, el gen iguala a todos los vivientes. Con el descubrimiento del genoma se empieza a leer, a deletrear la vida, de ahí que algunos autores lo califiquen como el lenguaje de la vida en cuanto que tiene una estructura y es universal. El ADN viene a ser como aquello que en filosofía se llama “lo uno” y lo múltiple” ya que se mantiene y cambia, está abierto al entorno, en palabras de Heráclito, la vida

---

<sup>482</sup> Después de todo lo dicho sobre la persona, consideramos que lo podríamos resumir de esta manera: persona es aquello que nos hace irreductibles al mundo animal.

<sup>483</sup> “Pero no es la caja de Pandora lo que abre la ciencia. Es más bien un cofre de tesoros. Nosotros, la humanidad, podemos elegir si utilizamos o no los descubrimientos, y para qué fines lo hacemos. Mantener el cofre cerrado no es una opción válida. Aparte de todo lo demás, si alguno de nosotros no abre el cofre a la vista de todos, y con buena voluntad, otros lo harán en secreto y quizás con mala intención. La mayoría de los secretos que están dentro pueden ser utilizados para bien o para mal, pero ¿cómo lo sabremos sin abrirlo?”. Sulston, J; Ferry. G. El hilo común de la humanidad, Pág. 261.

<sup>484</sup> “Por otra parte, la genética humana también parece ser una disciplina original, no solo nueva. Salvo excepciones, no se ha aprovechado en el campo de la terapia. Curiosamente, se la requiere para comprender el pasado, explicar el presente y predecir el futuro. A este respecto, los genetistas se parecen un poco a modernos magos adivinadores que han cambiado la bola de cristal por los estudios de la secuencia genética. En este sentido, los genetistas son requeridos para encontrar predicciones sobre alteraciones que aún no existen o sobre el inicio de hipotéticas enfermedades. Se les pregunta sobre el estado de salud de un niño que aún no ha nacido o sobre las posibilidades de modificar un final inevitable”. VV. AA., El genoma humano, Pág. 15.

“permanece cambiando”<sup>485</sup>. La vida se empieza a ver como un compuesto de materia. La misma estructura del gen –la doble hélice- encierra el misterio de la transformación de la materia en vida, la genética, finalmente nos sitúa en ese salto cualitativo donde la materia se convierte en vida.

La vida, a partir de ahora, se explica de otra manera, como portadora del cambio, de la transformación; la genética “encierra el prodigio del <paso> de la materia a la vida, y de la vida a la libertad... deja una especie de abertura y ... <desprogramación> ... que hace posible, justamente, el reino de la posibilidad y la libertad; de la acción consciente, intencional y creadora, propia del ser humano, el constructor de su mundo simbólico, ético e histórico, social y cultural. El reino de su intrínseca autonomía y dignidad... pero la molécula de la vida no lo abarca todo: no revela en realidad el secreto último de los seres vivos, y menos aún el del homo Sapiens Sapiens. En este sentido... el icono de la doble hélice resulta, en definitiva, tan misterioso y enigmático como la propia Mona Lisa, y que en realidad, el secreto de la vida no ha sido del todo revelado”<sup>486</sup>. Nos parece oportuno llamar la atención sobre este párrafo por el desconcierto que puede producir; ciertamente al hombre, hoy, se le conoce mejor que hace trescientos años, pero a pesar del descubrimiento del gen el hombre sigue siendo el gran desconocido, la genética, igual que el resto de las ciencias, no ha dicho la última palabra<sup>487</sup>, los científicos siguen igualmente divididos, el hombre se escapa a todo molde, la libertad sigue siendo un dilema, en definitiva, la naturaleza humana continua siendo irreductible.

En la actualidad se sostiene, y con razón, que el estudio de la naturaleza humana pasa necesariamente por el estudio del genoma humano, y en ello estamos; ya se ha deletreado el libro de la vida humana, sin embargo seguimos sin saber lo que dice en muchos de sus rasgos. “Sabremos qué genes se activan y desactivan cuando nos enfadamos, cuando aprendemos, cuando nos quedamos calvos o nos salen arrugas, cuando crecen los dedos de los bebés o cicatrizan las heridas. Sólo entonces podremos lograr un cabal conocimiento de nuestra propia naturaleza y zanjar rancias polémicas ideológicas sobre lo heredado y lo adquirido con criterios objetivos”<sup>488</sup>. Una vez estudiada y conocida la naturaleza biológica de la especie humana se pretende cerrar el círculo a otras disciplinas so pretexto de explicaciones mitológicas rancias, de tiempos pasados que hoy no tienen nada que decir y su aportación, en todos los casos, es nula; existe cierta tendencia a creer que con el descubrimiento del genoma hemos llegado a la cima; que a partir de éste no existe nada más, con el consiguiente desprecio de todo aquello que no participe del ámbito de la genética.

A partir de ahora será más fácil conocer la realidad bioquímica del ser humano y el conocimiento será más amplio que hasta ahora<sup>489</sup>; las diferencias y semejanzas del hombre con las demás especies nos serán más próximas: con el descubrimiento del genoma se abren nuevas posibilidades de curación. La medicina y la farmacología

---

<sup>485</sup> Cf. González Valenzuela, J., Genoma humano y dignidad humana, Pág. 22.

<sup>486</sup> González Valenzuela, J., Genoma humano y dignidad humana, Págs. 25-26.

<sup>487</sup> “... incluso con el genoma humano completo en nuestro poder, el programa y las claves conforme a las cuales se llevan a cabo sus instrucciones siguen siendo un misterio colosal” Watson, J. D., ADN. El secreto de la vida, Pág. 236.

<sup>488</sup> Mosterín, J., La naturaleza humana, Pág. 149.

<sup>489</sup> “Para comprender los procesos genéticos que sustentan la vida, nos hace falta algo más que un conocimiento detallado de rutas o genes concretos; necesitamos situar ese conocimiento en el contexto de todo el sistema: el genoma”. Watson, J. D., AND. El secreto de la vida, Pág. 171.

proporcionan nuevas garantías. Conoceremos, en una palabra, más el ser, sin embargo nos quedamos como estamos en el ámbito del deber ser, desconociendo la realidad ontológica que continúa siendo todo lo relativo a lo humano<sup>490</sup>. En muchos sectores lo fundamental era el número de genes elevándolo a la categoría de mito, más tarde se descubre que no es la cantidad prevista y algunos tienen la desconfianza de que esos pocos genes puedan explicar la totalidad de la naturaleza humana<sup>491</sup>.

Está fuera de toda duda que estamos no ante uno de los descubrimientos, sino el descubrimiento por excelencia de la historia humana, el cual supone un gran poder para el hombre: crear nuevas formas de vida invadiendo las fronteras de la naturaleza de las especies, lo cual produce un auténtico “escozor” ético. Ya hemos apuntado y no nos cansaremos de señalar los beneficios que va aportar a la humanidad el descubrimiento del genoma humano, pero seamos realistas, no todo es benéfico, pone en entredicho muchas cuestiones, algunas relativas a la ética que ya explicaremos, que afecta al hombre en sí mismo y las entrañas mismas de la vida: “interpretar los condicionamientos genéticos, las literales predisposiciones, como <destino> fatal, cuestionando la libertad”<sup>492</sup>.

La exposición de nuestro mapa genético pone al descubierto toda nuestra propia singularidad con lo que conlleva de invasión de la privacidad personal. Está demostrado que el genoma contiene toda la información sobre nuestra salud y nuestras predisposiciones psíquica –inteligencia, tendencias, propensiones, etc.-. Por otra parte tenemos aquella máxima, que se usa frecuentemente en economía, “saber es poder”; si a esto unimos las referencias epistolares entre K. Marx y Hegel (que habían creado una excelente teoría pero para un hombre inexistente) o uno de los comentarios de O. Wilson (la evolución era una gran teoría pero para una especie equivocada), si extrapolamos todos estos comentarios, los batimos en la coctelera, los resultados no pueden estar muy lejos del fatalismo, manipulación, etc., la misma vida puede quedar afectada. Pero ¿esto quiere decir que tenemos que prescindir de las posibilidades que nos ofrece la ciencia? Indudablemente que no, pero el comentario nos aporta una gran dosis de realismo.

Para terminar esta pequeña introducción al capítulo y abundando en el contenido, queremos sobrealzar la idea de que, efectivamente, el conocimiento de la genética humana ayudará en la prevención de muchas enfermedades y a las respuestas de muchas situaciones, nos facilitará el conocimiento de la evolución biológica y, en un sentido más general, disipará los enigmas de la genética poblacional; sin embargo encontraremos los mismos obstáculos, o incluso nacerán nuevos problemas, a la hora de explicar la extraordinaria y única complejidad de la especie humana. La genética abre nuevos y maravillosos campos a la investigación, pero el secreto de lo típicamente

---

<sup>490</sup> Cf. Abel i Fabre, F., *Bioética. Orígenes, presente y futuro*, Págs. 20-21.

<sup>491</sup> Cf. Ridley, M., *Qué nos hace humanos*, Pág. 10. Es muy elocuente y habla por sí solo el párrafo de M. Ridley como resumen introductorio al tema. Dice así: “Los genes son los que permiten que la mente aprenda, recuerde, imite, cree lazos afectivos, absorbe cultura y exprese instintos. Los genes no son maestros de títeres ni planes de acción. Ni tampoco son sólo los portadores de la herencia. Su actividad dura toda la vida; se activan y desactivan mutuamente; responden al ambiente. Puede que dirijan la construcción del cuerpo y el cerebro en el útero, pero luego se ponen a desmantelar y reconstruir lo que han hecho casi inmediatamente –en respuesta a la experiencia-. Son causa y consecuencia de nuestras acciones. En cierto modo los partidarios del <entorno> se ha asustado absurdamente a la vista del poder y la inevitabilidad de los genes y se les ha escapado la mayor lección de todas: los genes están de su parte”. Págs. 14-15.

<sup>492</sup> González Valenzuela, J., *Genoma humano y dignidad humana*, Pág. 130.

humano sigue sin revelarse, con lo cual, el hombre no es solamente la suma de sus genes o el desdoblamiento biológica de la doble hélice; para una adecuada explicación del fenómeno humano tenemos que echar mano de aquello de lo que nadie, hoy, quiere hablar: la ontología; con lo cual una vez más tenemos que concluir que el ser del hombre no está en sus genes<sup>493</sup>.

#### 4.27.- Antecedentes históricos.

En capítulos anteriores, concretamente en el de la cultura, hemos querido destacar lo peculiar de la información y el aprendizaje: los trucos no se olvidan. La información que nos supone alguna utilidad se almacena y se transmite; este el caso del genoma, por una parte de ocupa de esa transmisión, y por otra el proyecto genoma humano no ha aparecido por generación espontánea, ha tenido sus precursores que ha conseguido conclusiones válidas que otros han recogido, las han ampliado y se ha fundamentado en ellas para posteriores descubrimientos; el proyecto genoma humano es un claro exponente de lo que venimos diciendo.

Los antecedentes históricos se remontan a los orígenes de nuestra historia; aparece en el mundo griego, ya a Hipócrates y a Anaxágoras se les conocen como los primeros en reflexionar sobre la herencia, aunque es Gregor Mendel el primero<sup>494</sup> al que se le conocen ciertos experimentos científicos sobre la herencia a través de las plantas de guisantes que el mismo cultivaba en el huerto del monasterio. “El trabajo fue una proeza: diseñó los experimentos con brillantez, los llevó a cabo con esmero y analizó los resultados con habilidad y perspicacia. Al parecer, su formación en física contribuyó a su éxito porque, a diferencia de otros biólogos de la época, abordó el problema cuantitativamente. Más que la simple observación de que la hibridación de flores rojas y blanca daba como resultado algunas rojas y algunas blancas, lo que hizo Mendel fue contarlas y darse cuenta de que las proporciones de progenie roja y blanca podían ser significativas –como en realidad lo son-“<sup>495</sup>. El fundador del estudio científico de la herencia es Gregor Mendel, al que años después se va a conocer como genética. Este llega a la conclusión de que las propiedades hereditarias dependen de pares de factores, los cuales terminan llamándose genes<sup>496</sup>.

Los resultados de las investigaciones del monje agustino tardaron largos años en incorporarse al mundo de la investigación, mientras tanto se reducían a minúsculos artículos de revista que nadie, incluidos los científicos, entendían; serán unos especialistas en genética vegetal los que desempolven los trabajos de Mendel, y junto a los descubrimientos de épocas posteriores, concretamente microscopios más

---

<sup>493</sup> Cf. VV. AA., El genoma humano, Pág. 183.

<sup>494</sup> Existe cierta disputa literaria entre Mendel y De Vries. Por el año 1.900 De Vries publicó un artículo sobre cómo la herencia se transmite en forma de partículas, lo cual le hubiera hecho merecedor del título de padre de la genética, pero alguien le puso al descubierto, fue Karl Correns el que señaló “con acritud que aunque De Vries había realizado sus propios experimentos, la conclusión a la que había llegado –la herencia en forma de partículas- la había tomado prestada” Ridley M., Que nos hace humanos, Págs. 261-262. De Vries aceptó muy a su pesar la prioridad de Mendel, y según algunos autores, es posible que llegara a los mismos descubrimientos por separado, sin conocer la teoría de Mendel.

<sup>495</sup> Watson, J. D., AND, El secreto de la vida, Págs. 8-9.

<sup>496</sup> Cf. Mosterin, J. La Naturaleza humana, Pág. 138.

potentes, son los que van a provocar una gran revolución científica. A partir de aquí el misterio de la herencia adquiere gran importancia en el mundo de la genética<sup>497</sup>.

Durante los primeros años de la genética, se consideraban –los genes- como algo teórico, abstracto; no se sabía realmente en que consistían, ni donde estaban, ni como pasaban de generación en generación, de tal manera que lo primero que empieza a desarrollarse es la genética de poblaciones. Será en los albores del siglo XX cuando se empieza a formular la teoría genética de los cromosomas como los portadores de los elementos hereditarios. Posteriormente, a mediados de siglo, se descubre que los genes habitan en los cromosomas, que pueden mutar y que están compuestos de ADN; aunque la revolución genética se va a librar a mediados de siglo a través de Watson y Crick con el descubrimiento de la doble hélice como estructura del ADN admitido por todo el mundo de la investigación científica. En la década de los sesenta se pone en marcha “el modelo clásico de la genética molecular”, y a partir de aquí la carrera es imparable, se suceden los acontecimientos a gran velocidad: la tecnología del ADN recombinante, los métodos para secuenciar el ADN, la creación de instrumentos para la secuenciación, pero será hacia 1986 cuando la “compresión de los mecanismos fundamentales de la genética molecular y el desarrollo de la biotecnología y la informática habían avanzado lo suficiente como para que se plantease la posibilidad de estudiar genomas enteros”<sup>498</sup>.

A partir de ahora el gen deja de ser algo etéreo y abstracto hasta el punto que se puede deletrear<sup>499</sup>, esto es lo que se entiende por secuenciar el genoma<sup>500</sup>. La secuenciación empieza como una locura de los científicos, hasta que finalmente termina financiada, esta labor, con fondos público allá por lo años 1990 a cargo de un Consorcio internacional<sup>501</sup> al que se le van uniendo distintas instituciones norteamericanas, de Europa<sup>502</sup>, de China y de Japón<sup>503</sup>.

“Esta colaboración tenía la doble finalidad de deletrear o secuenciar los 3.100 millones de bases del genoma humano y de localiza y mapear todos los genes humanos. La elaboración de mapas genéticos y físicos del genoma, tarea comparable a la división de un libro en páginas y capítulos se llevó a cabo en las

---

<sup>497</sup> Cf. Watson, J. D., O. c. Pág. 9-11. “Alrededor de 1884, el año en que murió Mendel, los científicos que utilizaban instrumentos ópticos cada vez más perfeccionados para estudiar la minúscula arquitectura de las células acuñaron el término <cromosoma> para describir los largos cuerpos filamentosos que encerraba el núcleo celular. Pero Mendel y los cromosomas no se reunieron hasta 1922”. O. c. Pág. 11.

<sup>498</sup> Mosterin, J. La naturaleza humana, Pág. 143.

<sup>499</sup> “Si utilizamos el símil de la escritura diremos que se trata de averiguar la construcción gramatical y mensajes encerrados en los cromosomas. Si los cromosomas son las distintas oraciones gramaticales que contienen nuestro legado genético, y los genes son las palabras, las sustancias químicas, bases, que forman, los genes son las letras con las que se escribe nuestra herencia”. Abel i Fabre, F., Bioética. Orígenes, presente y futuro, Pág. 67.

<sup>500</sup> El desarrollo de las técnicas colaterales a la investigación científica hace posible cada vez con más precisión el análisis de genoma; empieza por órganos y genomas sencillos hasta terminar con organismos cada vez más complejos.

<sup>501</sup> La complejidad del proyecto era de tal envergadura que no existía consenso en la manera de ejecutarlo; se ha considerado si no el primero, uno de los primeros descubrimientos de la humanidad.

<sup>502</sup> “En la Comunidad Europea, al principio, la investigación no se abordó como un Proyecto Genoma Humano al estilo de los Estados Unidos y Japón, sino que sólo existía un Programa Europeo de Medicina Predictiva enfocado hacia la construcción de mapas genéticos humanos basados en el análisis genético familiar y el polimorfismo de los fragmentos de restricción (RFLP)”. Lacadena, J. R. O. c., Pág. 285.

<sup>503</sup> Cf. Mosterin, J., La naturaleza humana, Págs. 142-144.

dos primeras fases del proyecto, que discurrieron al paso tranquilo habitual<sup>504</sup>.

Siguiendo con los distintos hitos por los que nos conduce la trayectoria histórica del genoma humano<sup>505</sup>, nos plantamos en el 1998 cuando sólo se había secuenciado el tres por ciento del genoma; es entonces cuando interviene la empresa privada, acelerando hasta el punto de preocupar a la población científica, además de las prisas, otro factor digno de mención: la tensión producida entre el Consorcio y la empresa. Será en el año 2000 cuando a pesar de las deficiencias, imprecisiones y lagunas, se da por terminada oficialmente la secuenciación aunque, en el 2002, el Consorcio en solitario retoma la iniciativa hasta que “finalmente, el 14 de abril de 2003, se anunció (esta vez en serio) la secuenciación definitiva del genoma humano con una precisión del 99,99 por 100”<sup>506</sup>.

Desde el principio, todos los científicos eran conscientes de la tarea que tenían por delante<sup>507</sup>, por ello el estudio debía hacerse desde dos frentes distintos. Por una parte estaban los partidarios de la “alta tecnología a gran escala en centros de investigación” para la construcción de los mapas genéticos, mientras que otros se definían por la labor de secuenciación<sup>508</sup>.

Al llegar al descubrimiento de la secuenciación<sup>509</sup> del genoma nos situamos en el principio del trabajo de identificación y estudio de las proteínas codificadas por los genes. Así empieza lo que algunos autores llaman el Proyecto Proteoma Humano<sup>510</sup>. Este gran descubrimiento abre las puertas a un futuro tan desconocido como insospechado de posibilidades al hombre. Empieza una concepción distinta del ser humano, de la medicina, y un nuevo condicionante de los conceptos éticos y jurídicos. “La genómica plantea de nuevo, y en nuevos términos, los recurrentes dilemas filosóficos del monismo o del dualismo de la naturaleza humana, y en consecuencia del

---

<sup>504</sup> *Ibíd.*, Pág. 145.

<sup>505</sup> Juan Ramón Lacadena basa el desarrollo del PGH en tres hechos científicos: en primer lugar, la tecnología molecular, a continuación el descubrimiento de los cromosomas de la levadura, y por último, los avances de la informática. Cf. *Genética y bioética*, Pág. 282.

<sup>506</sup> Mosterín, J. O. c., Pág. 145.

<sup>507</sup> Creemos que puede resultar interesante, para hacernos una idea de la complejidad del estudio genómico, reproducir el ejemplo con que lo explica Juan Ramón Lacadena en su ya citada obra *Genética y bioética*. “El profesor Fisías, un personaje de la novela de Miguel Ángel Blasco <Esperando a un ángel> (Edición propia, Zaragoza, 2001) analiza *El Quijote* a través de lo que llamaba espectros: el espectro literal indica cuantas veces aparece cada letra (a, b, c, ..., z) por término medio cada mil letras; por ejemplo, la 2ª aparece 125 veces cada mil... En los 126 capítulos del libro *Don Quijote de la Mancha*, sin incluir los prólogos, se pueden contar un total de 1603.948 letras, de las cuales 744.954 son vocales. El total de las palabras es de 370.721, de las que sólo 22.318 son diferentes. De éstas, 10.906... aparecen una sola vez en todo el texto mientras que las más repetidas son “que” (20.233 veces, más 832 veces en la que aparece “qué” acentuada), seguida de “y” (17.788 veces) y de “de” (17.724 repeticiones). Poniendo una tras otra las repeticiones de la palabra “que” se rellenarían más de 40 páginas. Sorprendentemente, utilizando solamente las 50 palabras más repetidas se podría repetir la mitad del “*Quijote*”. La palabra más larga tiene 21 letras (bienintencionadamente)... En un juego de comparación analógica, este análisis numérico-estructural de la obra magna de Miguel de Cervantes podría compararse con el análisis del genoma humano”. Págs. 298-299.

<sup>508</sup> Cf. Lacadena, O. c., Pág. 186.

<sup>509</sup> “...de nada servirán los trabajos de secuenciación si no se sabe para qué sirven las secuencias descifradas”. Lacadena, J. R. *Genética y bioética*, Pág. 278. De aquí surgen las distintas clases de genética: genética estructural, funcional y comparada.

<sup>510</sup> Cf. Lacadena, J. R., *Genética y bioética*, Pág. 300.

determinismo y la libertad, cuestiones capitales para las que, sin embargo, la nueva genética no ha tenido una respuesta unívoca”<sup>511</sup>.

Apuntar, también, que la genética humana tiene una larga historia y unos fundamentos frágiles; historia que empezó por una curiosidad: cómo pasaban determinadas características de nuestros ancestros de una generación a generaciones sucesivas. Trayectoria lenta, frágil y no exenta de errores (hasta el descubrimiento de la doble hélice se creía que el número de cromosomas era de 48 y no de 46); sin embargo la rapidez con la que aumentaron los conocimientos, a partir de los últimos descubrimientos, carece de precedentes. El Proyecto Genoma Humano, hoy, es una proeza sin precedentes gracias al desarrollo también de la tecnología como ya hemos dicho repetidamente. Así lo explica el mismo Watson:

“Si alguien hubiera insinuado en 1953 que al cabo de cincuenta años todo el genoma humano estaría secuenciado, Crick y yo habríamos soltado una carcajada y le habríamos invitado a otra copa. Y semejante escepticismo seguiría siendo válido más de veinte años después, cuando finalmente se idearon los primeros métodos de secuenciación del ADN. Esos métodos constituyeron indudablemente un triunfo tecnológico, pero de todos modos la secuenciación es un trabajo penosamente lento: en aquellos momentos, incluso generar la secuencia de un gen pequeño cuya longitud fuera de unos pocos cientos de pares de bases era una tarea considerable. Y ahora nos encontramos, justo otros veinticinco años después, celebrando la terminación de una secuencia de tres mil cien millones de pares de bases”<sup>512</sup>.

#### **4.28.- Para una aproximación al genoma.**

Todos los seres vivos contienen su información genética que viene a ser como el manual de instrucciones que consiste en unos mensajes reflejados en un lenguaje químico: el ADN, una gran molécula formada por moléculas más sencilla formando cadenas. Estas moléculas sencillas –nucleótidos- están formadas por un azúcar –desoxirribosa- un resto de ácido y una base nitrogenada, de las cuales hay cuatro: Adenina, Guanina, Citosina y Timina. El orden en el que se encuentren estas bases determinará la cadena de aminoácidos que se formará y el orden que ocupará en la proteína, de la importancia de conocer la secuencia de bases del ADN. En los organismos más complejos la información genética se encuentra compilada en volúmenes a semejanza de una enciclopedia, por tanto, conocer la información contenida supone leer todos los volúmenes de la enciclopedia. El genoma, pues, en palabras de los técnicos es “todo el ADN contenido en un juego cromosómico haploide expresado en forma de secuencia de bases nitrogenadas, independientemente de que corresponda o no a genes que codifiquen para moléculas funcionales (proteínas o diversas clases de RNA: ribosomal, transferentes, etc)”<sup>513</sup>; dicho de otra forma más sencilla, el genoma sería el conjunto de genes que determinan las características y potencialidades de un organismo. El genoma humano está compuesto de veintitrés cromosomas, unos treinta y cinco mil genes.

---

<sup>511</sup> González Valenzuela, J., Genoma humano y dignidad humana, Pág. 23.

<sup>512</sup> Watson, J. D., AND. El secreto de la vida, Pág. 200.

<sup>513</sup> Lacadena, J. R., Genética y bioética, Págs. 275-341.

“Como ha señalado Sydney Brenner, los seres vivos son las únicas entidades del Universo que llevan dentro de sí mismas una descripción de lo que son. Estas descripciones constituyen su genoma. El genoma no solo describe la naturaleza de su portador, sino que también proporciona las instrucciones para generarlo y permitirle vivir, reproducirse y desplegar todas sus capacidades... El genoma dice a cada célula lo que tiene que hacer y cómo hacerlo. Es el director de la orquesta celular y la partitura de la música de la vida. En especial, el genoma es la biblioteca de las células. Cada vez que la célula tiene que hacer algo, consulta la biblioteca y copia (RNA mensajero) el libro o capítulo que le interesa, poniendo luego en práctica sus instrucciones mediante el ensamblaje de las correspondientes proteínas en los ribosomas”<sup>514</sup>.

Se habla frecuentemente del genoma<sup>515</sup> y muchas veces sin establecer unas bases previas, esto es, sin definir exactamente qué es el genoma ante la variedad de significaciones que se le aplican, veamos algunas. Antes de nada señalar que cuando se descubre la estructura del ADN, la teoría de Mendel pasa de ser teoría a algo real: los genes podían crear genes<sup>516</sup>, con lo que el gen, según Mendel, es “un auténtico archivo”<sup>517</sup>, mientras que para De Vries, el gen, consiste en partículas intercambiables. Para otros, Garrod, el gen es una enfermedad, ya que el trastorno denominado alcaptonuria se produce por la alteración de un determinado gen; Garrod, por tanto, define el gen a partir de la enfermedad. Otra definición parte de su función real: “copiarse y expresarse a sí mismos gracias a la producción de proteínas... este es el <dogma central> de la biología molecular. La información fluye del gen hacia fuera pero no al contrario, del mismo modo que la información fluye del cocinero hacia el pastel y no al revés”<sup>518</sup>.

Siguiendo en esta línea definitoria del gen queda apuntar que para otros, Monod entre ellos, el gen funciona como un interruptor: “El gen es desactivado por una proteína represora y ese represor es inhabilitado por la lactosa... Monod había sospechado que algo así debía pasar, ofreciendo entonces la sorprendente posibilidad de que los genes eran activados y desactivados mediante proteínas que se acoplan a secuencias especiales cercanas a esos genes, es decir, que los genes incluyen interruptores de ADN”<sup>519</sup>. Así pues, según esta definición, los genes son los interruptores para el desarrollo a partir de un embrión, por tanto la creación de un cuerpo humano sería la puesta en marcha de una serie de interruptores, pero lo más curioso todavía es que estos interruptores se accionan a través de otros genes. Hasta aquí una colección de definiciones sobre los genes de las que se desprende un calificativo común a todas ellas. Son definiciones yuxtapuestas o complementarias,

---

<sup>514</sup> Mosterin, J., La naturaleza humana, Pág. 135.

<sup>515</sup> Son muchos los científicos que han utilizado la palabra gen sin tener en cuenta el sentido científico del mismo (unidad de herencia, desarrollo, etc.) sino como la víctima de la evolución.

<sup>516</sup> “Los cuerpos, dijo Dawkins, son vehículos temporales contruidos para la replicación de los genes... Los cuerpos eran la vía de la que los genes disponían para hacer nuevos cuerpos. Esta visión del organismo desde el punto de vista de <ojo del gen> supuso un repentino cambio filosófico”. Ridley, M., Qué nos hace humanos, Pág. 266.

<sup>517</sup> Cf. Ridley, M., Qué nos hace humanos, Págs. 263-264.

<sup>518</sup> Ridley, M., O. c., Pág. 265.

<sup>519</sup> Ridley, M., O. c. Pág. 265.

nunca excluyentes, con lo cual la visión que proporciona del conjunto genético humano es ambiciosa y sobre todo alentadora de cara al reduccionismo materialista que supone la corriente biológica que veremos en capítulos posteriores.

No todo está dicho sobre las características de los genes; nos encontramos con genes que no se refieren ni a la unidad de la herencia, ni al desarrollo o al metabolismo, sino a la unidad de selección; estos bien podrían ser una pareja de genes o una completísima red de ellos, pero lo importante no es el número sino la función: la transmisión de opciones y comportamientos típicos humanos; la selección natural hace que los genes se comporten como conducidos por unos objetivos; por tanto, gen y ambiente tienen mucho que decir, aspecto que trataremos con más amplitud en el próximo capítulo.

“Cada vez que un gen es seleccionado en lugar de otro, también se selecciona un programa de desarrollo en lugar de otro; dicho programa, en virtud de su estructura, interacciona con algunos aspectos ambientales en lugar de con otros, haciendo que de una manera causal determinadas características ambientales sean importantes en el desarrollo... Así, tanto, los genes como los aspectos ambientales relevantes son una consecuencia de la selección natural”<sup>520</sup>.

El gen así considerado y contemplado conlleva una nueva interpretación: no impide nada, al contrario, nos abre un horizonte totalmente nuevo de cara a multitud de posibilidades de actuación en el ser humano. Los genes se dejan condicionar, actúan según el ambiente concreto como engranajes entre el sujeto y su entorno.

#### **4.29.- Implicaciones y aplicaciones del Proyecto sobre el genoma.**

La cuestión genética no puede reducirse al campo de la pura biología, debe considerarse como cuestión de interés general, por ello se introduce de lleno en el campo de la ética, el derecho, la política, la filosofía, etc. “El Proyecto Genoma Humano... constituye el cuerpo de conocimientos más hermoso que la humanidad llegará a adquirir alguna vez, con buenos y malos propósitos, y con potencial para referirse a nuestras cuestiones filosóficas más fundamentales acerca de la naturaleza humana”<sup>521</sup>. Decimos que se sale del marco de la biología porque de una manera u otra altera y modifica conceptos como el del mundo, el de la vida, la salud y el del hombre, por citar algunos; muchos de los conceptos clásicos se han vistos afectados de alguna manera y profundamente. Los avances obtenidos han dado como consecuencia el conocimiento de factores biológicos, y concretamente genéticos, en el comportamiento humano, y sobre todo en el desarrollo y formación de la personalidad.

“Los avances en este campo son de tal significación y trascendencia que sus efectos llegan a zonas profundas, plantean cuestiones que tocan los fundamentos de la vida humana, socavan muchos de sus cimientos y traen consigo verdaderos cambios de paradigmas, no sólo científicos sino también filosóficos y ontológicos. Y si lo que constituye la fuente

---

<sup>520</sup> Hrdy, S., *Mother Nature*, Ballantine, Book, 2000, citado por Ridley, M. en *Qué nos hace humanos*, Pág. 276.

<sup>521</sup> Watson, J. D., AND. *El secreto de la vida*, Pág. 178.

nutricia de la filosofía son los problemas, puede decirse que ésta queda removida y revitalizada por la profundidad y perturbadora problemática abierta por los nuevos saberes y, muy señaladamente, por los nuevos poderes que viene generando las ciencias y las tecnologías de la vida”<sup>522</sup>.

Los usos potenciales tanto de la técnica como de los hallazgos genéticos pueden ser infinitos. El esperado y bien acogido secuenciado completo del genoma humano supone una gran revolución en el marco de todas las disciplinas humanas y más concretamente en las ciencias biomédicas. El hecho de conocer y localizar los genes que componen nuestro genoma va a permitir la curación de enfermedades antes de que se produzcan, sin embargo este mismo conocimiento va entrañar riesgos que no podemos ni debemos ignorar: la manipulación del ser humano. Ciertamente lo primero que debe respetar el científico es la dignidad humana y para ello todas las legislaciones de la mayoría de los países se han puesto en marcha marcando el comportamiento a seguir inspirándose en normas éticas y morales. El genoma humano, evidentemente, es el componente integral tanto del individuo como de la humanidad por lo que urge una regulación para evitar abusos de toda índole.

No todo está inscrito en los genes. Reducir al hombre al conjunto de células (biologismo) como determinante de su trayectoria histórica es anular o, en muchos casos empobrecer el concepto de lo humano, situándolo al puro nivel de la zoología, como algo acabado y no como algo que se va haciendo paulatinamente a través de su crecimiento personal e histórico.

#### **4.29.1.- Implicaciones del genoma en la medicina.**

El impacto más importante que los nuevos descubrimientos van a presentar, lógicamente, va a ser en la medicina<sup>523</sup> en su doble vertiente: terapéutica y farmacológica<sup>524</sup>. Todo esto tiende a transformar de manera sustancial el ejercicio de la medicina y el ámbito de la salud. La medicina genómica pondrá de relieve cómo muchas de las enfermedades que consideramos ordinarias con las que nos encontramos todos los días son hereditarias. Los nuevos descubrimientos van a suponer un gran cambio en el ejercicio de la medicina. Hasta ahora la medicina se clasificaba en preventiva, diagnóstica y terapéutica, a partir de ahora podemos hablar de medicina predictiva<sup>525</sup>. “Mientras que, históricamente, la medicina curativa precedía

---

<sup>522</sup> González Valenzuela, J., Genoma humano y dignidad humana, Pág. 36.

<sup>523</sup> “La medicina genómica revolucionará la práctica de la medicina al ofrecer nuevas formas de diagnóstico y de tratamiento de las enfermedades humanas. Más aún, permitirá identificar a los miembros de la población cuya secuencia de ADN los hace de alto riesgo para presentar enfermedades comunes...” (G. Jiménez et al., 2002) Citado por González Valenzuela, J. Genoma humano y dignidad humana, Pág. 110.

<sup>524</sup> “...las posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías de la industria química permiten encontrar nuevas moléculas que pueden ser activas contra proteínas que progresivamente van desvelando los avances en genética, que, cuando mutan, pueden ser causa de muchas enfermedades”. VV. AA., El genoma humano, Pág. 94.

<sup>525</sup> Esta nueva manera de hacer medicina no es la panacea, presenta también sus dificultades: efectivamente puede conocer sus predisposiciones, pero le falta conocer “cuales son los factores ambientales, cuándo y cómo afectan a los genes, o sea, en qué consisten sus determinantes influencias. Consecuentemente, las posibilidades de la medicina genómica tiene un alcance más limitado. Esa medicina predictiva y preventiva (reconocida como no determinista) habla ciertamente sólo de predisposiciones, propensiones, posibilidades y probabilidades, cuando más. Corresponde a un sistema complejísimo, abierto al espacio y al tiempo, a un devenir que es la vez proceso y relación” González Valenzuela, J. Genoma humano y dignidad humana, Pág. 114. Queremos advertir cómo el

a la medicina preventiva y a la predictiva, actualmente el orden se ha invertido: debemos predecir para prevenir, y si es necesario, proporcionar un tratamiento precoz”<sup>526</sup> En estos términos se expresaba Watson al respecto en 1990:

“Nunca se encontrará un conjunto de libros de instrucción más importante. Cuando sean finalmente interpretados, los mensajes genéticos codificados dentro de nuestro ADN nos proporcionarán las últimas respuestas a los cimientos químicos de la existencia humana. No solamente nos ayudarán a comprender cómo funcionamos a nivel de seres sanos, sino que también nos explicarán, a nivel químico, el papel de los factores genéticos en una multitud de enfermedades -como el cáncer, la enfermedad de Alzheimer y la esquizofrenia- que disminuyen la vida individual de millones de personas”<sup>527</sup>.

Una vez terminada la secuenciación del genoma humano se establecen los datos necesarios para iniciar una nueva fase de análisis e investigación: “se trata de identificar las proteínas que los genes secuenciados codifican, analizando sus funciones e interacciones”<sup>528</sup>. De esta manera, el Proyecto Genoma Humano abre un nuevo horizonte a la medicina, crea un concepto nuevo de la misma –Medicina genómica- suponiendo un gran aliento al hombre moderno ante situaciones que viene arrastrando a lo largo de la historia.

Son varios los elementos novedosos de los que se puede servir esta nueva manera de hacer medicina, entre ellos el “biochips de ADN: poderosa herramienta con la que se podrá analizar eficazmente la constitución genética de cada individuo o la expresión genética de las células normales o patógenas”<sup>529</sup>. Otro de los medios técnicos de los que se puede valer la Medicina genómica es el “transcriptoma, definido como el conjunto de moléculas de ARN mensajero (ARNm) presente en cada tipo diferente de células por la expresión específica de sus genes, puede ser analizado con los biochips”<sup>530</sup>.

Esta nueva forma de hacer y entender la ciencia médica incluye la “Farmacogenómica, que se puede definir como el estudio de los efectos de los medicamentos sobre los genomas de los individuos”<sup>531</sup>. Ésta constituye un factor esencial para entender la enfermedad y la respuesta a los fármacos suponiendo un gran impacto de cara al descubrimiento de nuevas sustancias asegurando una mayor eficacia clínica<sup>532</sup>.

---

mismo gen humano hace referencia a temas tan importantes, por un lado, y tan denostados por otro, como es el tiempo y la historia.

<sup>526</sup> VV. AA., El genoma humano, Pág. 75. Estos mismos autores definen la medicina predictiva como “la identificación de individuos sanos que tienen predisposición a desarrollar una determinada enfermedad”. De esta definición “se excluyen fetos en los cuales una enfermedad ya ha sido detectada intra útero... desde ahora el objetivo de la medicina predictiva es identificar individuos sanos que sean susceptibles o resistentes;... la medicina predictiva viene antes que la preventiva”. *Ibid.*, Pág. 68.

<sup>527</sup> Watson, J. D., AND. El secreto de la vida, Pág. 354.

<sup>528</sup> Lacadena, J. R., Genética y bioética, Pág. 300.

<sup>529</sup> *Ibid.*, Pág. 301.

<sup>530</sup> *Ibid.*, Pág. 301.

<sup>531</sup> *Ibid.*, Pág. 301.

<sup>532</sup> Cf. Lacadena, J. R., O. c. Pág. 301.

La información genética<sup>533</sup> no sólo permitirá predecir con certeza una enfermedad genética, sino también la probabilidad de padecerla. Otro factor a tener en cuenta con relación a la nueva medicina es la relación médico-paciente y su entorno familiar. Dos aspectos importantes se podrían destacar en esta relación médico-paciente. El profesor Lacadena distingue dos maneras distintas de entender esta relación: el paciente como población y el problema del im-paciente. En cuanto al paciente como población se refiere a la familia del enfermo que en vez de servir de apoyo pueden ser consideradas como el foco de transmisión de una determinada enfermedad, con lo cual la visión reproductiva será fuente de problemas terapéuticos y morales. En lo que al im-paciente se refiere está haciendo alusión al hecho de poder detectar enfermedades futuras con anterioridad a los síntomas con el agravante de que no existe una terapia eficaz en la actualidad, es decir, los im-pacientes son aquellos sujetos que entrarían en el mundo clínico pero no pueden ser curados. Ante esto podemos afirmar con todo derecho que el im-paciente no tiene curación porque por ahora no existe enfermedad; a lo más que se puede llegar es a crear un sistema de alarma. James D. Watson comenta un caso clínico relacionado con lo que venimos diciendo escribe:

“En un caso reciente, un hombre de veinte años fue a una clínica genética para pedir que le hicieran una prueba para detectar el Huntington. Su abuelo paterno había muerto de la enfermedad y su padre, que tenía cuarenta y tantos años, había decidido no hacerse la prueba, prefiriendo, igual que Nancy Wexler, vivir con esa incertidumbre del 50 por ciento antes de conocer su situación con certeza... el joven sabía que su probabilidad de tener la mutación –y por tanto de desarrollar la enfermedad en el futuro- era de una entre cuatro. Pero él quería saberlo seguro. El problema era el siguiente: si él realmente tenía la mutación, inevitablemente tenía que haberla recibido de su padre, lo que significaba que el padre también desarrollaría la enfermedad. La pregunta del hijo sobre su situación contravenía directamente el deseo del padre de evitar conocerla”<sup>534</sup>.

Los nuevos avances de la medicina derivados de la investigación genética invaden el campo de la medicina reproductiva. Las clínicas de reproducción asistida utilizan la información genética aprovechando los embriones sanos –según la terminología usada por tales centros- para evitar que el feto adquiera una determinada enfermedad. Antes, la medicina decía, en términos coloquiales, aquello de “más vale prevenir que curar”; a partir de ahora se dirá “mejor predecir para evitar”. Los problemas éticos, que a continuación señalaremos, no se hacen esperar; el sentido de la ética recobra un interés universal como nunca.

Uno de los elementos de mayor importancia en relación a la genética y la medicina es el problema de la eugenesia<sup>535</sup>. En genética como en casi todo nada surge

---

<sup>533</sup> “... los genes, las subunidades cromosomáticas en la cuales se encuentra el código que determina mucho más que nuestro color de cabello y ojos, nuestro sexo o estatura. Son la causa directa de muchas enfermedades... De hecho, los humanos nos vemos afligidos por más de 3.000 enfermedades hereditarias conocidas. Hemos identificado el gen responsable de menos del 3% de éstas”. Lee, T. F., El Proyecto Genoma Humano, Pág. 12.

<sup>534</sup> Watson, J. D., AND. El secreto de la vida, Pág. 351.

<sup>535</sup> “Galton introdujo el término eugenesia (literalmente <bien engendrado>) para describir la aplicación del principio básico de la reproducción agrícola a los humanos. Con el tiempo, la eugenesia vino a hacer referencia a la <evolución humana autodirigida>: mediante la elección consciente de quienes deberían tener hijos, los eugenistas

porque si, siempre se dan unos antecedentes, en este caso, los antecedentes de la eugenesia los tenemos en Darwin, Mendel y Morgan. Watson cuenta cómo los victorianos, convencidos de que todo era atribuible a los genes, extrapolaron los nuevos conocimientos a los humanos. El razonamiento que se hacían era el siguiente: si el gen de la inmoralidad continúa avanzando la humanidad cada vez será más depravada; así comienza la eugenesia a extenderse pretendiendo atajar el problema, en un principio, dirigido a la agricultura, termina orientado a los humanos prescribiendo quién debía y quién no debía tener hijos. En un principio todo hace pensar que la finalidad era ofrecer solución a uno de los males más persistentes de la sociedad: el grupo de gente incapaz de subsistir fuera de una institución<sup>536</sup>.

Mientras que la eugenesia positiva proponía a los mejores dotados genéticamente la reproducción, la reacción negativa brotó inmediatamente: impedir a los genéticamente inferiores la reproducción. La esterilización se impuso por algunos países de Estados Unidos llegando a alcanzar el centro y el norte de Europa mezclándose con el racismo<sup>537</sup>.

Finalmente, los genetistas observan la inviabilidad del proyecto perdiendo credibilidad en el marco científico cayendo en la cuenta que la finalidad no revestía visos de rigor científico abandonando la búsqueda del patrón hereditario y centrando su atención en el gen y cómo éste actuaba en la célula<sup>538</sup>.

“En 1939, empezaba la guerra, los nazis introdujeron la eugenesia. La esterilización resultaba demasiado problemática. ¿Y por qué malgastar los alimentos? A los internos de los manicomios les calificaron de <comilones inútiles>. Se distribuyeron cuestionarios entre los hospitales psiquiátricos y se dieron instrucciones a comisiones de expertos para que los marcaran con una cruz en el caso de pacientes que juzgaran <indignos de vivir>. Setenta y cinco mil volvieron señalados de ese modo y con el tiempo se creó la tecnología del asesinato en masa: la cámara de gas. Posteriormente, los nazis ampliaron la definición de <indignos de vivir> para incluir a grupos étnicos enteros, entre ellos los gitanos y, en especial, los judíos. Lo que vino a llamarse el Holocausto fue la culminación de la eugenesia nazi... A la larga, la eugenesia resultó ser una tragedia para la humanidad y también un desastre para la incipiente ciencia de la genética, que no pudo escapar a la corrupción”<sup>539</sup>.

La eugenesia en principio se presenta como un logro del hombre, por tanto positiva, y no necesariamente tiene que terminar en la esterilización o el exterminio, puede tener una finalidad terapéutica muy interesante, pero no nos engañemos, cuando el factor económico asoma a cualquier situación... inmediatamente los medios se convierten en fines. Ante el gran dios dinero toda rodilla se dobla de tal manera que hasta la misma vida humana tiene su precio. El hecho empieza a brotar en los llamados

---

creyeron poder atajar la <crisis eugenésica> provocada en la imaginación victoriana por los altos índices de reproducción de la raza inferior unidos al menor tamaño familiar típico de las clases medias superiores” Watson, L. D., ADN. El secreto de la vida, Pág. 20.

<sup>536</sup> Cf. Watson, J. D., ADN. El secreto de la vida, Págs. 15-17.

<sup>537</sup> Cf. Watson, J. D., O. c., Págs. 30-31.

<sup>538</sup> Cf. *Ibíd.*, Págs. 32-33.

<sup>539</sup> Watson, J. D., O. c., Pág. 32.

“bebés a la carta”. Aunque se haga necesario la imposición de normas, lo fundamental será entender al hombre en el pleno sentido de la palabra, sólo así seremos capaces de conservar lo fundamental, sin menosprecio de los avances tecnológicos.

#### 4.29.1.1.- Terapia génica.

Con la secuenciación del genoma humano se nos abren nuevas posibilidades de investigación, entre ellas esta nueva terapia. Estamos asistiendo a una nueva ciencia médica, con poder suficiente como para mejorar la actual situación sanitaria, pudiendo curar a pacientes con enfermedades importantes y no necesariamente heredadas<sup>540</sup>. Esta técnica supone, de alguna manera, una modificación. Modificar el genoma de un embrión de ratón es una práctica frecuente desde la década de los ochenta; posteriormente, a finales de la década se intenta con el genoma humano<sup>541</sup>. La terapia génica se viene definiendo en los siguientes términos: “La introducción en organismos o células humanas de un gen, es decir, de un fragmento de ADN, que tiene por efecto prevenir y/o curar una condición patológica”<sup>542</sup>. La idea fundamental en este tipo de terapia es sustituir o clonar los genes buenos que faltan en el organismo. Los científicos distinguen dos modalidades, una, la llevada a cabo de “células somáticas” y las realizadas en “células de la línea germinal”. Los efectos de la primera consistirían en corregir las células enfermas o anormales en el sujeto, mientras que el segundo procedimientos conlleva una modificación del genoma en el sujeto y en sus descendientes. Esta terapia, en su doble vertiente, no supone dilema ético alguno, aún partiendo de la intangibilidad del patrimonio genético del ser humano, ya que por encima de todo está el derecho del enfermo a su integridad y a la eficacia de su naturaleza biológica, dicho de otra manera: ambos principios son admisibles éticamente cuando la finalidad que se persigue es exclusivamente terapéutica. No obstante, la ética excluye y distingue dos casos en la terapia génica germinal, según Sgreccia:

“a/ porque los métodos actuales no permiten alcanzar el resultado terapéutico mientras que plantea riesgos imposibles de controlar. Esta razón está vinculada a los conocimientos científicos actuales; b/ cuando se sobrepasa el objetivo terapéutico y se busca modificar la constitución genética: en este caso la ilicitud es absoluta y no está condicionada por el estado de los conocimientos, porque se configura como una alteración contraria al principio de respeto a la vida e identidad biológica y de igualdad entre los hombres”<sup>543</sup>.

---

<sup>540</sup> Cf. VV. AA., El genoma humano, Pág. 94.

<sup>541</sup> Cf. VV. AA., *Ibíd.* Pág. 96. “Con estos experimentos iniciales podemos ver cómo la terapia génica puede aplicarse a dos diferentes tipos de enfermedad: el cáncer y las enfermedades monogénicas (derivadas de la mutación de un único gen). Para poder interrumpir el crecimiento tumoral es necesario destruir las células cancerosas o, al menos, detener su proliferación. Para tratar una enfermedad genética es necesario restaurar el correcto funcionamiento de la célula enferma. El grado de dificultad para solucionar el problema no es el mismo; como en otros muchos campos, es más fácil destruir que construir. No es extraño, por tanto, que la mayor parte de las investigaciones sobre terapia génica se hayan enfocado sobre varias formas de cáncer”. *Ibíd.*, Pág. 96.

<sup>542</sup> Sgreccia, E., Manual de bioética, Pág. 420.

<sup>543</sup> *Ibíd.*, Pág. 421. En cuanto a la igualdad genética del hombre habría que distinguir varias cosas, no el número de genes pero sí la “cualidad genética”, con lo que la igualdad quedaría en entredicho.

La terapia génica de línea germinal se considera como el medio de introducción de genes para modificar ciertas características y no como medio curativo. “Quizás, cuando los genes estén disponibles, puedan ser colocados en la línea germinal para hacer a las personas más resistentes a las enfermedades, o más altas o más inteligentes”<sup>544</sup>. Todo el perímetro de la tecnología genética está amenazado por la controversia centrándose fundamentalmente “en torno de la posibilidad de alterar el genoma de los gametos. Hacerlo significaría introducir un nuevo material genético en una célula que podría, a través de la fertilización, pasar su genoma a un organismo completo”<sup>545</sup>. Así las cosas, se impone por sí misma la siguiente pregunta: “¿Será la naciente <edad de la terapia génica> una edad de la razón o una de amarga disputa?”<sup>546</sup>. El descubrimiento del genoma y su posterior estudio ha provocado y está provocando cuestiones que van desde cómo este plan se debiera realizar con más eficacia hasta si se debe realizar o no, todo ello debido en parte a la terapia génica y a la ingeniería genética.

La terapia génica se desarrolla en torno a la tecnología del ADN recombinante, contemplando los aspectos más relevantes: “1) identificación del gen mutado (más exactamente el alelo mutado) responsable de una determinada enfermedad; 2) aislamiento del gen normal; 3) inserción del gen normal (clonaje) un vector; 4) vehiculación del gen clonado al objetivo celular defectuoso; 5) transfección del gen; y 6) expresión del gen en la célula diana portadora del defecto genético”<sup>547</sup>. En la actualidad la terapia se centra en el tratamiento de aquellas enfermedades que son producidas por un gen recesivo<sup>548</sup>.

La controversia que produce este tipo de medicina no está provocada solamente por la ética sino por la técnica misma: “¿Pueden los nuevos genes ser insertados en las células correctas, de modo que permanezca allí y sean transmitidos por las células a sus descendientes? ¿El producto génico será producido a un nivel apropiado? ¿El nuevo gen dañará las células o el organismo? Un problema que podría darse sería el de la inserción de un gen que pudiera ir a células distintas de las deseadas. O, quizás, el gen podría producir demasiado producto génico y causar más daño que otra cosa... Además, como todavía nos quedan muchas preguntas sin respuestas acerca de cómo los genes son <activados> o <desactivados> en las células, la introducción de un nuevo gen podría llegar a alterar no intencionalmente la organización genómica de otros genes importantes”<sup>549</sup>.

---

<sup>544</sup> Lee, T. F., El Proyecto Genoma Humano, Pág. 205.

<sup>545</sup> Lee, T. F., El Proyecto Genoma Humano, Pág. 204. “El material genético introducido sería entonces <inmortalizado>, en el sentido de que sería transmitido a los descendientes del individuo original. Esto está en marcado contraste con los cambios genéticos en las células somáticas, que no pueden ir más allá del individuo tratado. El agregado de nuevo genes al espermatozoide o al óvulo o aun a las células de embriones jóvenes no sería técnicamente terapia génica. Se la ha llamado <aumento génico> o <terapia génica en línea germinal>”. *Ibid.*, Pág. 205.

<sup>546</sup> Lee, T. F., El Proyecto genoma Humano, Pág. 206.

<sup>547</sup> Abel i Fabre, F., Bioética: orígenes, presente y futuro, Pág. 88.

<sup>548</sup> “Daniel Cohen, del Centro de Estudios del Polimorfismo Humano (CEPH) de París, centro que ha publicado el primer mapa de un genoma humano, es decir, de la totalidad del DNA, considera que en el año 2010 se habrán tratado con éxito la mayoría de enfermedades monogénicas y que, en el curso de 50 años más, la mayoría de enfermedades más comunes habrán sido vencidas por la terapia génica”. Abel i Fabre, F., Bioética: orígenes, presente y futuro, Pág. 90.

<sup>549</sup> Lee, T. F., El Proyecto Genoma Humano, Pág. 287.

En esta misma línea, otros factores que habría que distinguir son la terapia considerada en sí mismo y las condiciones y dificultades<sup>550</sup> que presenta la aplicación de dicha terapia. Ambos principios terapéuticos ofrecen dificultades dignas de consideración ética, incluso el más sencillo como es el de carácter somático<sup>551</sup>.

En los últimos años son muchos los intentos de terapia génica realizados en el hombre<sup>552</sup>, a veces sin una clara intención. “Sí parece aconsejable nuevos estudios en unas condiciones correctas cuando previamente no se hayan conseguido éstas o los resultados hayan sido poco concluyentes. En algún caso, algunos trabajos se han visto alterados por las necesidades de determinadas compañías de obtener resultados demasiado pronto con el fin de favorecer intereses comerciales. Debido a ello puede cuestionarse la calidad de algunos estudios clínicos”<sup>553</sup>, con lo cual es imprescindible y necesario un riguroso control sobre estos trabajos. Ante el panorama de incertidumbre inicial donde la terapia génica no ha conseguido lo esperado, no faltan voces señalando la pérdida de tiempo y de recursos económicos; pero tampoco se ha hecho esperar la réplica:

“No hay razón por la cual la terapia génica debiera proporcionar curas instantáneas, o no más que para cualquier otra forma de medicina experimental; es igual de prometedora, pero también igual de dudosa en los primeros estadios de su desarrollo, que los trasplantes de órganos, por ejemplo”<sup>554</sup>.

#### 4.29.2.- La genética y el derecho.

El derecho nace ante la situación de temor e incertidumbre que puede producir el hecho de desentrañar la vida, asegurando que la ciencia gire a favor de la naturaleza humana, velando por el valor de la vida y de la dignidad humana como patrimonio común de los seres humanos y salvaguardando la inviolabilidad del genoma del hombre. “La información que estaba saliendo ahora de nuestras máquinas secuenciadoras era el código de nuestra propia especie. El único modo razonable de manejar la secuencia del genoma humano es asumir que nos pertenece a todos, que es la herencia común de la humanidad”<sup>555</sup>.

---

<sup>550</sup> “Pero hay muchos problemas sin resolver. El adenovirus con frecuencia provoca una respuesta inmunitaria que destruye el propio gen introducido, lo que en 1999 produjo la primera víctima mortal de la terapia génica. De hecho dos décadas de intentos de terapia génica no han conducido a resultados tangibles”. Mosterín, J. La naturaleza humana, Pág. 158.

<sup>551</sup> “La sociedad americana se vio conmovida cuando se anunció por vez primera la posibilidad de influir en el patrimonio genético. Se levantaron voces en contra defendiendo la idea de que este dominio de la naturaleza no caía bajo los atributos de los hombres y mujeres que se arrogaban el papel de dioses... ello provocó innumerables inconvenientes para la aprobación de un primer ensayo clínico”. Abel i Fabre, F., Bioética: orígenes, presente y futuro, Pág. 89.

<sup>552</sup> “... el éxito de las terapias génicas está resultado más esquivo de lo que se esperaba. Las mejores posibilidades de éxito se hallan en las enfermedades en las que las células que se desean tratar son bastante accesibles, como es el caso de las leucemias o las deficiencias inmunológicas, en las que es posible extraer células de la sangre o de la médula, someterlas a tratamiento y volverlas a insertar”. Sulston, J.; Ferry G., El hilo común de la humanidad, Págs. 249-250.

<sup>553</sup> VV. AA., El genoma humano, Pág. 97.

<sup>554</sup> Sulston, J.; Ferry, G., El hilo común de la humanidad, Pág. 250.

<sup>555</sup> Sulston, J.; Ferry, G., El hilo común de la humanidad, Pág. 114.

Observamos casi a diario como se suceden los avances técnicos, algunos de especial trascendencia para la humanidad, y cómo los hechos van más rápidos que el derecho, situación de la que surgen cantidad de problemas éticos y jurídicos reclamando una regulación específica<sup>556</sup>. Esta regulación no se hizo esperar, sin embargo, a pesar de los densísimos debates, los resultados fueron pocos fructíferos<sup>557</sup>.

La finalidad del derecho es, por tanto, regular las relaciones sociales salvaguardando los derechos del hombre, por ello debe responder a los nuevos planteamientos que se le presentan con motivo de las aplicaciones biotecnológicas. Los nuevos descubrimientos genéticos ofrecen una información sobre el ser humano como jamás hasta ahora teníamos, información, por otra parte, privada y propia de cada uno; es por ello por lo que el derecho debe intervenir ante el uso que se pueda hacer de esas bases de datos que nos ofrece hoy la genética. Ante esta circunstancia, nueva para el hombre, se han sucedido ampliamente los congresos<sup>558</sup>, se ha multiplicado la legislación y se ha tomado, por parte de los Gobiernos, grandes medidas de seguridad ante la privacidad que conlleva la información conseguida<sup>559</sup>.

Esta información<sup>560</sup> incide de manera especial en la vida laboral del sujeto y en las compañías aseguradoras<sup>561</sup>. Es de rigor, antes de establecer una relación laboral, por parte de algunas empresas el rutinario reconocimiento médico; sin embargo no es lo mismo el reconocimiento médico habitual a un análisis de ADN. La diferencia es esencial; “un diagnóstico molecular del ADN puede impedir un contrato laboral por una enfermedad que el individuo pueda desarrollar en el futuro pero que ni la ha padecido con anterioridad ni la padece en la actualidad”<sup>562</sup>. Aquí, pues, más que un problema jurídico, lo que se plantea realmente es un problema ético.

A medida que la tecnología genética vaya profundizando en el conocimiento de la identidad personal la intromisión de terceros será mayor, acarreado consecuencias no deseables. En cuanto a las compañías aseguradoras se refiere, éstas muestran sus reticencias. Para ellas sería un gran éxito conseguir un análisis previo de ADN, contarían con todas las bazas en su mano<sup>563</sup>, lo cual supondría un gran beneficio

---

<sup>556</sup> “Se ha llevado a cabo en los últimos años un importante número de investigaciones sobre la eventual presencia de elementos biológicos en la conducta delictiva... durante mucho tiempo han prevalecido en Criminología las teorías de orientación sociológicas, pero lo cierto es que sus explicaciones del fenómeno delictivo no han podido considerarse plenamente satisfactorias... De hecho, las variables quizás más significativamente relacionadas con el delito, como son la edad y el género, tienen un carácter al menos en parte biológico...”. Romeo Casabona, C. M., Características biológicas, personalidad y delincuencia, Págs. 60-61.

<sup>557</sup> Cf. Watson, J. D., AND. El secreto de la vida, Pág. 104.

<sup>558</sup> Es digno de mención la Declaración de Bilbao de 1993, donde destaca de manera prioritaria la intimidad personal (“La intimidad personal es patrimonio exclusivo de cada persona y por tanto debe ser inmune a cualquier intromisión”) y la dignidad de la persona (“El cuerpo humano, por respeto a la dignidad de la persona, no debe ser susceptible de comercialización”). Lacadena, J. R., Genética y bioética, Págs. 310-311.

<sup>559</sup> Cf. Lacadena, J. R., Genética y bioética, Pág. 309.

<sup>560</sup> La divulgación de la información genética puede crear la desigualdad entre los seres humanos que puede derivar en la discriminación, por ello la Declaración de la UNESCO eleva a la categoría de número uno el respeto a la dignidad y a los derechos del individuo independientemente de sus características genéticas. La UNESCO subraya de manera significativa el hecho de no reducir al hombre a sus características genéticas, respetando su carácter único y diverso. Cf. Lacadena, J. R., Genética y bioética, Pág. 327.

<sup>561</sup> Los contratos de seguro de vida se calculan en relación a una serie de requisitos: la edad, sexo, hábitos, estado actual de salud, etc.

<sup>562</sup> *Ibíd.*, Pág. 310.

<sup>563</sup> “Lo ideal para una compañía de seguros de vida sería poder predecir el momento en que se va a morir cada cliente, a fin de ajustar sus póliza a un modo óptimo. La prima de seguro de enfermedad podría graduarse en

económico asegurando al sujeto en cuestión en unos casos, y no haciéndolo, o haciéndolo con condiciones en otros. De no regular esta situación nos encontraríamos con que las compañías no asegurarían riesgos, sólo certezas, éstos los correría solamente el asegurado, para ello, lógicamente, no es necesario el seguro<sup>564</sup>.

Sin restarle importancia a la incidencia laboral o comercial que comporta la genética, donde realmente se está librando la gran batalla es en su relación con el derecho penal<sup>565</sup>. Hoy las pruebas realizadas con el ADN suponen un gran instrumento, a pesar de la frivolidad con la que trata el tema la prensa, de ayuda a la judicatura a la hora de emitir un veredicto: “El examen del ADN es a la justicia lo que el telescopio a las estrellas; ni una lección de bioquímica, ni una exhibición de las maravillas de las lentes de aumento, sino una manera de ver las cosas como son realmente”<sup>566</sup>. Con toda la información obtenida a través del descubrimiento del genoma y de la que continúa ofreciendo el Proyecto Genoma Humano, “se está especulando con la posibilidad de que algunas manifestaciones del comportamiento encuentren su explicación en los genes. En este sentido, en ocasiones, algunos científicos han sostenido que determinados rasgos caracterológicos más definitorios de la personalidad de los individuos tendrían su origen en ciertos componentes genéticos... sin embargo, las investigaciones actuales están todavía muy lejos de aportar explicaciones más precisas al respecto”<sup>567</sup>. No obstante, algunos autores, sostienen la evidencia empírica de factores genéticos y biológicos en la etiología del crimen y del delito: “las nuevas corrientes biológicas reconocen en general, a menudo de manera insistente, que el comportamiento delictivo o desviado es consecuencia de la interacción de factores de naturaleza biológica con otros de carácter ambiental”<sup>568</sup>. Este enfoque jurista nos sitúa ante un determinismo, si no puro y duro sí, al menos, determinismo biológico.

Una vez obtenida la visión de conjunto del genoma humano todo apunta a que esta visión no será más que el punto de partida de nuevos conocimientos relacionados también con el derecho, y de seguir en esta línea determinista nos deslizaremos por la funesta pendiente que ya anuncia Romeo Casabona:

“El error de reducir la vida humana a la biología (por más que sea comprensible la creencia de que los genes son una

---

función de la previsible evolución del estado de salud del asegurado. Aunque el perfil genético no determine la muerte ni la salud futura, las compañías de seguros lógicamente se interesarán por el DVD con el genoma del cliente, o al menos, por los tests genéticos. Esto plantea situaciones sociales nuevas, ante las que las intuiciones morales sobre lo justo y lo injusto se disparan en direcciones opuestas”. Mosterín, J., *La naturaleza humana*, Págs. 158-159.

<sup>564</sup> Cf. Lacadena, J. R. *Genética y bioética*, Pág. 315.

<sup>565</sup> El postulado fundamental del derecho penal comúnmente admitido es el principio de culpabilidad. El delito se entiende como la trasgresión de una norma siempre que concurren las siguientes circunstancias: capacidad de culpa, conciencia y voluntad de realizar el acto delictivo y ausencia de exculpación. El concurso de todos estos elementos es lo que se considera delito penal. El derecho penal incide de lleno en la genética en lo relativo al principio de responsabilidad, si el sujeto humano está determinado genéticamente... ¿Dónde está su culpabilidad? Si del estudio del genoma se derivaran las claves del comportamiento humano hasta encontrar la clave de este comportamiento la cuestión de la culpabilidad quedaría en entredicho. El problema que entraña esta polémica es el del determinismo –incidiría en este caso en la ausencia de responsabilidad- al que le dedicamos un espacio en capítulos próximos.

<sup>566</sup> Barry Scheck et al., *Actual innocence* (Nueva York: Doubleday, 2000), p. XV. Citado por Watson, J. D. en *ADN. El secreto de la vida*, Pág. 305.

<sup>567</sup> Romero Casabona, C. M., *Características biológicas, personalidad y delincuencia*, Pág. IX.

<sup>568</sup> Romeo Casabona, C. M., *O. c.*, Pág. 77.

limitación directa y característica de la libertad del hombre) es poderosa y potencialmente peligroso, como ha podido comprobarse en tristes periodos históricos a los que el mundo del Derecho en general, y del penal en particular, no ha sido ajeno... los resultados en la investigación de genes sólo podrán llevar, en el mejor de los casos, a una comprensión más cabal de ciertas predisposiciones delictivas, nunca a su determinación; es decir, aún con los años transcurridos y los descubrimientos alcanzados, seguimos inmersos en el genérico y multifactorial concepto de predisposición... de ahí que estimemos... que los presupuestos biológicos y el avance en el conocimiento y comprensión de los mismos que pueda comportar la información suministrada por el desarrollo de la investigación en el Proyecto Genoma Humano, no repercutirá directamente en una determinada concepción de la culpabilidad en sí misma considerada, sino en la visión, naturaleza y fundamento de la imputabilidad o, como se prefiere denominarla en los últimos tiempos, capacidad de culpabilidad<sup>569</sup>.

Otro elemento que no puede olvidar el derecho es la limitación y regulación que supone la posible manipulación e intervención sobre el genoma, poniendo en situación de riesgo para el propio individuo y a toda la especie humana, con consecuencias imprevisibles. La referencia al derecho es constante y se produce de varios frentes, unas veces la intervención está dirigida a regular situaciones de carácter tradicional y esencial al ordenamiento jurídico como es la propia filiación; otras veces la intervención estará contra principios tradicionales, y por último, se ve obligado a intervenir ante situaciones indiscutibles de toda la vida. Por todo ello, cada país deberá establecer sus propios mecanismos de control de manera que todo se oriente hacia el bien común, favorecer el desarrollo humano y mejorar la vida de todos los hombres.

La gran meta que persigue el derecho es la guarda de la dignidad de la persona, como venimos exponiendo; es un derecho fundamental que todo progreso científico tiene que regular. En la mayoría de los países esta dignidad se entiende como el derecho que todo ser humano tiene a que se le reconozca como un fin en sí mismo. El derecho busca la utilización correcta de la tecnología genética para no atentar contra la dignidad humana que a cada individuo le corresponde.

Por último, subrayar que mientras mayor sea el conocimiento generado por la genética mayor será la incidencia en la identidad personal<sup>570</sup>, y por tanto, mayor también la protección exigida por las condiciones especiales y particulares del ser humano. Se multiplicarán los controles sociales, éticos y jurídicos como garantía de que la información obtenida se utilice en su favor y no en su contra; y no olvidemos aquel principio que se utiliza en economía de la empresa, que también se puede utilizar en este contexto, que toda solución crea siempre nuevos problemas.

---

<sup>569</sup> Romeo Casabona, C. M., O. c., Págs. 97-100.

<sup>570</sup> Nos hemos ceñido solamente a la información genética; esto no supone el olvido de otras situaciones, quizás, más comprometedoras, como la eugenesia, la clonación, manipulación, etc.

### 4.29.3.- Genética y economía.

Este es el desafío mayor que tiene que afrontar la ética: la comercialización de la vida y la patentación<sup>571</sup> de los genes. Con anterioridad hemos señalado la gran reticencia ante el economicismo. “La amenaza de quebranto de lo ético no viene tanto de la ambivalencia del poder médico y de los riesgos tecnológicos, sino del imperio de las leyes del mercado”<sup>572</sup>. No hace falta mucha argumentación intelectual, basta con la sola experiencia<sup>573</sup> y observación para concluir que el factor económico se ha convertido en el gran Leviatán que lo va devorando todo a su paso, por ello dudamos mucho que la regulación ética o jurídica surta efecto cuando lo económico se asoma a cualquier situación. Entre las implicaciones que lleva consigo el descubrimiento genético está la cuestión de la patentabilidad de los genes del hombre. Cuestión que divide, una vez más, las opiniones de los científicos y del hombre de la calle creándose dos grupos, los que argumentan que el gen humano no se puede patentar por ser patrimonio de la humanidad, y los que están a favor de las patentes como forma de potenciar e incentivar la investigación. El profesor Crisolía lo expresaba de esta manera:

“...los problemas surgidos sobre patentabilidad de ciertos descubrimientos o inventos genéticos demandan, con urgencia, la configuración, legal o jurisprudencial, de un nuevo concepto que compagine la justa retribución del inventor o descubridor y el interés de la sociedad en general por la divulgación del descubrimiento”<sup>574</sup>.

Sobre los años 1930 hasta 1980 los derechos de patentes limitan y distinguen dos situaciones distintas: los seres vivos y los que no tenían vida, de manera que las patentes se concedían para los seres no vivos<sup>575</sup>. Las patentes, por definición, responden al derecho que tiene el inventor como forma de proteger sus derechos<sup>576</sup>.

---

<sup>571</sup> “La propiedad de los genes lleva camino de provocar tantas cuestiones como su propia identificación. Los problemas relativos a las patentes comerciales sobre la materia viva son bien conocidos, y el debate está lejos de concluir entre distintas culturas separadas por sus características diferenciales... ¿Se puede ser propietario de la materia viva, algo que, por su propia naturaleza, ya existía? ¿Puede haber derechos comerciales exclusivos sobre algún aspecto de la materia viva, parte de nuestra herencia común? ¿No es la materia viva algo común a toda la humanidad? Contemplada de esta forma, parece inaceptable...”. VV. AA., *El genoma humano*, Pág. 19.

<sup>572</sup> González Valenzuela, J., *Genoma humano y dignidad humana*, Pág. 120. Esta situación es la que, de forma más o menos camuflada, está detrás del ámbito de las patentes. “(...) El contenido de la patente es básicamente económico. Por ello, dado que las tecnologías genéticas requieren cuantiosas inversiones –que tanto los investigadores como los promotores aspiran a rentabilizar-, a la hora de garantizar su protección se acudió al instrumento jurídico (...) Sin embargo hay que recordar que las patentes fueron concebidas por el derecho en un contexto industrial muy distinto que ha ido amoldándose con el trascurso del tiempo a las nuevas realidades del mercado y que las mayores dificultades han surgido cuando se ha tratado de patentar la <materia viva>. (M. Casado, 2003: 192) Citado por González Valenzuela, J., O. c. Pág. 121.

<sup>573</sup> A sabiendas de caer en la frivolidad que supone salir de los parámetros que comporta el presente Trabajo nos vamos a referir a un comentario surgido en la tertulia de amigos. Charlábamos tranquilamente sobre bioética cuando alguien preguntó: ¿qué es la bioética? ¿esa ciencia que prohíbe hacer niños de la alfalfa, pero que cada uno hace lo que quiere? Muy trivial, pero muy revelador.

<sup>574</sup> Citado por Lacadena, J. R., *Genética y bioética*, Pág. 312.

<sup>575</sup> “Se tiene noticia de que en 1921 a un horticultor de Niza se le negó la patente de una hortaliza seleccionada... La Convención de Múnich sobre patentes europeas... excluye en el Art. 53 el patentar raza de animales y variedad de vegetales, pero no productos obtenidos por procedimientos microbiológicos”. Sgreccia, E., *Manual de bioética*, Pág. 427.

<sup>576</sup> Elio Sgreccia define la patente en estos términos: “La patente industrial se configura en todas las legislaciones como un procedimiento apropiado para reconocer la propiedad intelectual del inventor sobre el resultado de la

Pero igual que sirven como aliciente se pueden convertir en el cierre y freno de la investigación ya que son muchos los campos que se pueden cerrar a la propia investigación<sup>577</sup>. Para que algo sea patentable tres son los requisitos necesarios: novedoso, útil y que suponga una invención como tal; aquí es donde se plantea el problema: los hallazgos técnicos de la genética... ¿son algo realmente novedoso, o supone una invención realmente? Según algunos autores no es más que un descubrimiento<sup>578</sup> de lo que realmente ya es. En este contexto es donde se debate la cuestión entre la ética y la genética, la economía y la vida. Para nosotros, dentro del paradigma en que nos movemos, la vida es el supremo valor “que la hace verdaderamente intocable, inviolable e intransferible”<sup>579</sup>. Para seguir abundando en esta línea nos parece muy explicativo el texto de D. Adam.

“Las patentes de las secuencias de ADN se otorgan con demasiada facilidad, y muchas veces con poco escrutinio, según una investigación en patentes de genes a cargo del más importante cuerpo de bioética en la Gran Bretaña hoy (...) Miles de patentes recientes que otorgan derechos sobre secuencias de ADN son de una <dudosa> validez según un reporte del 23 de julio (2002) del Nuffield Council on Bioethics. (...) El reporte afirma que, en el futuro, las patentes relacionadas con secuencias de ADN deben otorgarse como excepción y no como regla. (Un líder político afirma incluso) <Nosotros no tenemos ya un sistema de patentes que premie a los inventores por su creatividad, sino una que premia a los inversionistas por su inversión> (D. Adam, 2002)”<sup>580</sup>.

Ante este panorama, el problema quien lo plantea es el capitalismo agresivo y feroz, que lo único que persigue es el beneficio económico y ante el beneficio no se detiene en nada ni ante nadie “Lo que tiene que revertirse y contenerse es la hegemonía y prepotencia de los intereses mercantilistas y su insaciable poderío”<sup>581</sup>. Misión poco menos que imposible. Sin embargo, las tecnociencias ofrecen una brizna de luz al presentarse como alternativas. “La tecnociencia, y con ella nuestro colosal poder sobre ese secreto de la vida contenido en el ADN, es algo que pertenece al hombre como tal, y que debe asumirse como <patrimonio universal de la humanidad. De ahí la importancia que la secuencia del genoma humano no se haya patentado para el consorcio privado de Celera Genomics y que haya triunfando la iniciativa del

---

invención y, al mismo tiempo, garantizándole una remuneración. Objeto último de este reconocimiento es el de fomentar el desarrollo industrial. La condición para que subsista la base jurídica para patentar inventos es que se trate de un producto nuevo, que implique una actividad de invención y que pueda tener una aplicación industrial”. Manual de bioética, Págs. 426-427.

<sup>577</sup> “Probablemente la cuestión que más divide a los investigadores es si el patentar secuencias de ADN impulsa o frena la investigación. En un extremo del debate está quienes argumentan que patentar secuencias de ADN apoya la inversión privada a la investigación genética y el desarrollo de productos. Esto, se piensa, deriva en un incremento general en la investigación genética. En el otro extremo están quienes señalan que las patentes de genes hacen más difícil y costosa la investigación, ya que los investigadores tiene que buscar y pagar regalías a quienes ostentan las patentes. Esto significa que las patentes de secuencias de ADN pueden reducir el total de la investigación genética que se realice” (Nature Enciclopedia, 4:510) Recogido por González Valenzuela, J., Genoma humano y dignidad humana, Pág. 121.

<sup>578</sup> Aquí se juega bastante con el sentido de las palabras, dependiendo donde se ponga el acento se usa invento o descubrimiento identificando ambos conceptos.

<sup>579</sup> González Valenzuela, J., Genoma humano y derecho humano, Págs. 121-122.

<sup>580</sup> Citado por González Valenzuela, J., Genoma humano y dignidad humana, Pág. 123.

<sup>581</sup> González Valenzuela, J. O. c. pág. 123.

proyecto público internacional (Human Genome Project) que la ha puesto al alcance de cualquier en Internet”<sup>582</sup>.

¿Patente si o patente no?<sup>583</sup>. Este es el eterno dilema pendiente y en vías de resolución a pesar de sus conclusiones: “Es el marco ético y legal de la Declaración Universal sobre el Genoma Humano donde queda establecido no sólo el carácter de patrimonio universal de éste, sino que en su estado natural <el genoma humano no puede dar lugar a ganancias financieras> y que en consecuencia los beneficios de la investigación deben ser para todos (tomando en cuenta principalmente los países en desarrollo)”<sup>584</sup>. El debate está servido; la pelota está en el tejado de los distintos Estados y Gobiernos; en Estados Unidos casi todo es patentable, mientras que para la UNESCO, que fundamenta el tema de las patentes en la Declaración Universal sobre el Genoma Humano, mediante el cual “el genoma humano en su estado natural, no debe dar lugar a ganancias financieras” (Art. 4)<sup>585</sup>; por tanto el mero conocimiento de un gen o las secuencias parciales en su estado natural no pueden ser objeto de patente. Son los mismos científicos los que se quejan del fin especulativo: –por si acaso- se patentan objetivos potenciales de cara a la farmacología<sup>586</sup>. Otra postura a tener en cuenta es la de Thomas F. Lee:

“¿Patentes de un descubrimiento científico? Sí, porque las técnicas necesarias para aislar e identificar un gen particular son consideradas de la misma forma que las invenciones. Después de todo, estas técnicas permiten por primera vez un procedimiento de selección rutinario para determinar si los miembros de la población general están portando el gen defectuoso... Debemos tener en mente que, a pesar de los elevados ideales expresados por los líderes reconocidos del proyecto, no se debe perder de vista el hecho de que a través de este esfuerzo –preñado en todo su trascurso por la posibilidad de descubrimientos fundamentales- se harán y acrecentarán reputaciones, se obtendrá premios Nobel y se harán fortunas personales y corporativas. Esta mezcla incomoda de ciencia pura y empresa se unen en el PGH a una escala muy grande, y está reformando constantemente la historia de esta intrigante búsqueda del <santo grial> de la ciencia”<sup>587</sup>.

Patentar, pues, la vida ni debe ser ni se debe tratar de cualquier manera. Ciertamente es el dilema ético por excelencia y donde los puntos de encuentro no se

---

<sup>582</sup> *Ibíd.*, Pág. 214.

<sup>583</sup> “Así, hay quienes piensan que las patentes retardan el progreso científico; sin embargo la realidad es la contraria puesto que, al mantenerse ocultos los resultados de las investigaciones por no estar protegidos por las patentes, el progreso científico sería más lento” Lacadena, J. R. *Genética y bioética*, Pág. 314. El profesor Lacadena explica que los trabajos de Venter no han inventado ni el concepto ni la tecnología, “sin embargo, el acierto de Venter está en la aplicación de la secuenciación a gran escala combinada con la búsqueda electrónica de tales secuencias en bases de datos de ADN, lo cual le permite generar secuencias de nuevos genes humanos a una velocidad sin precedentes”. O. c. Pág. 315. Si se cumplen las normas de la propiedad intelectual la posibilidad de patentar es lógica y necesaria, sin embargo, aunque necesarias, nos parecen insuficientes hasta tanto no se den las connotaciones de la filosofía, de la ética y de la metafísica que son, realmente, las que le darán el verdadero significado al hombre.

<sup>584</sup> *Ibíd.* Págs. 225-226.

<sup>585</sup> Citado por González Valenzuela, J. *Genoma humano y dignidad humana*, Pág. 126.

<sup>586</sup> Cf. Watson, J. D., *AND. El secreto de la vida*, Pág. 189.

<sup>587</sup> Lee, T. F., *El Proyecto Genoma Humano*, Págs. 28-29.

dan –Europa y Estados Unidos cada cual por su lado-, son muchos los valores en juego –éticos<sup>588</sup>, políticos, económicos, científicos y sociales- por lo que se hace casi imposible el punto de encuentro, aunque la inclinación de la balanza es clara: por la ética y por la investigación, o dicho de otra manera, por la investigación ética<sup>589</sup>. Sea como fuere, una cosa si es clara éticamente, e incluso desde el sentir ordinario del ciudadano de a pie, que el cuidado de la vida, la justicia y el bien común están por encima de intereses económicos por muy incentivantes que sean<sup>590</sup>; sin embargo, si revisamos los comentarios que se hacen sobre todo este mundo u hojeamos la literatura especializada nos sorprenderemos ante el hecho de que ninguna de las cuestiones planteadas pertenece al mundo de la ética, lo cual nos parece grave.

No obstante así las cosas, la agresividad capitalista busca su curso desembocando en la solicitud para patentar 337 nuevos genes humanos de una vez, y según el profesor Lacadena esto era sólo el comienzo: “en Febrero de 1992, el grupo Venter... identificaba la secuencia parcial de 2.375 genes que se expresan en células del cerebro humano. Estos datos, junto con los obtenidos en experiencias anteriores, les permitió establecer la secuencia parcial de unos 2.700 fragmentos de genes humanos patentables... que sumaban en total más de 870.000 pares de bases”<sup>591</sup>. El Doctor Venter, aunque al frente de un laboratorio sin ánimo de lucro, en relación con alguna empresa lucrativa sigue en su línea de investigar y patentar, compartiendo los datos obtenidos con universidades e instituciones no lucrativas siempre que, bajo contrato, se comprometan a respetar los derechos de propiedad y adelanten los datos ante cualquier publicación<sup>592</sup>.

Los problemas sobre las patentes no se libran solamente en el ámbito económico o de la investigación sino también en el marco de la filosofía y la metafísica, como ya hemos señalado anteriormente<sup>593</sup>: “el riesgo de fomentar una concepción materialista de la vida, de aumentar el arbitrio del hombre en relación con los demás seres vivos, de violar la integridad de las especies”<sup>594</sup>. Estos problemas en la mayoría de las ocasiones no se plantean porque están ligados a una determinada concepción del hombre y de la vida humana, sino, más bien, por el sustrato económico que reporta, aunque en cualquier momento pueden aparecer sus consecuencias: instrumentalización de lo humano y privación de libertad e independencia de la investigación.

El problema económico del genoma no se genera solamente en el campo de las patentes y de la industria farmacológica. En la sociedad actual donde casi todo se compra y se vende, y donde la estética corporal ha adquirido una importancia capital, la

---

<sup>588</sup> En cuanto a la ética se refiere, el profesor Lacadena, se pronuncia negativamente afirmando que la patente de la secuencia de base de un gen humano no atenta contra la dignidad humana, “otra cosa sería querer patentar a un ser humano completo como se han patentado bacterias o ratones. Patentar un gen humano puede no significar más que patentar un procedimiento de obtención de ciertos fármacos; lo malo podría ser el exceso de poder económico que tuviera una institución o una empresa multinacional de ingeniería genética que acumulara las patentes de muchos miles de genes humanos, pero esta situación no significa, ni mucho menos, que alguien pudiera decir a una persona: usted me pertenece porque yo le he patentado”. *Genética y bioética*, Págs. 315-316.

<sup>589</sup> También es lógico que las industrias farmacéuticas recuperen el valor de las inversiones realizadas.

<sup>590</sup> Cf. González Valenzuela, J., O. c., Págs. 127-128.

<sup>591</sup> Lacadena, J. R., *Genética y bioética*, Págs. 312-313.

<sup>592</sup> Cf. Lacadena; J. R., O. c., Pág. 213.

<sup>593</sup> Toda esta panorámica biológica esboza una nueva antropología filosófica: la libertad, el lenguaje, la cultura, la corporeidad, el hecho religioso... todo tiene una nueva interpretación.

<sup>594</sup> Sgreccia, E. *Manual de bioética*, Pág. 429.

investigación genética se presenta como una gran oportunidad de mercado: “No hay duda de que el genoma producirá un impacto en la elección de dietas y de estilo de vida de las gentes... Pero si la determinación del genotipo se convierte en norma, preveo una explosión en el mercadeo de los libros de dietas, suplementos de nutrición y programas de ejercicios diseñados para personas con perfiles genéticos específicos”<sup>595</sup>. En este mismo sentido se pronuncia Javier Sádaba:

“Y no hay que olvidar cómo el capital internacional se ha volcado en las ciencias de la vida esperando obtener de ahí extraordinarios beneficios. La prestigiosa revista *The New England Journal of Medicine* ha publicado recientemente informes con datos decisivos sobre la dependencia de los hospitales universitarios del dinero proporcionado por las industrias farmacéuticas o sobre las trabas que tales industrias ponen a las publicaciones que no les son favorables. La empresa Amgen cotizó desproporcionadamente al alza en bolsa por medio de una falsa información sobre el gen de la obesidad y otro tanto hizo Gentech con la hormona del crecimiento. Sirvan estos elementales datos como ejemplo del boom de las ciencias de la vida”<sup>596</sup>.

Sin embargo, y dentro de las perspectivas positivas que puede aportar el factor económico, tenemos la relación salud-coste. Lógicamente, a medida que se vayan conociendo la causa de muchas enfermedades genética disminuirá la mortalidad y se reducirá el gasto público en salud. Es de esperar que en las sociedades más avanzadas y mejor dotadas económicamente, muchas enfermedades desaparezcan con lo cual también los costes descenderán. No obstante sostenemos que si se descubre la fórmula para curar las verdaderas enfermedades que afectan hoy al hombre, se abre una gran oportunidad para grandes negocios<sup>597</sup> farmacológicos que intentarán no curar sino controlar, con lo que el beneficio está asegurado. La misma vida humana se compone actualmente del binomio coste-efectividad, todo se mide en términos de efectividad, producción o rentabilidad; por ello ni los enfermos, ni los pobres o necesitados son “efectivos o rentables”.

Otra línea de la “economía genética” se presenta a través de la industria farmacéutica. Para mantener el ritmo y caminar en paralelo a la investigación genética deben aplicar una fuerte inversión<sup>598</sup>. Dado el panorama que presenta la investigación científica, la industria farmacéutica se centra en el desarrollo de “herramientas para

---

<sup>595</sup> Sulston, J; Ferry, G., *El hilo común de la humanidad*, Pág. 249.

<sup>596</sup> Sádaba, J. *Principios de bioética laica*, Pág. 32.

<sup>597</sup> “Ahora bien, ¿no se había dicho por funcionarios políticos y organizaciones mundiales que la información sobre el genoma humano debe ser patrimonio de la humanidad? Eso ha dicho, pero independientemente de los pronunciamientos bien intencionados de agencias y grupos que proyectan cierta autoridad moral, la verdad monda y lironda es que el capitalismo empresarial, no se motiva necesariamente por la compasión, por los escrúpulos bioéticos o por lealtades patrióticas. En ese contexto de ideas sería absurdo esperar que el capitalismo biotecnológico se transforme en una actividad desinteresada... hace tiempo que en los países con economías de persuasión capitalistas, la atención de la salud humana se ha convertido en un negocio muy rentable. Para corroborarlo baste pensar en las miles de industrias farmacéuticas, cadenas de negocios de farmacia, hospitales, oficinas de médicos, audiólogos, dentistas, naturópatas, psiquiatras, psicólogos etc.”. Citado por [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S1726-569X2002000100011&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S1726-569X2002000100011&script=sci_arttext)

<sup>598</sup> “Está estimado que cuesta unos 500 millones de dólares crear un medicamento nuevo desde la investigación inicial hasta alcanzar el mercado, y el 70% del coste está justificado por los errores durante la investigación en fase pre-clínica y la elaboración del mismo”. VV. AA. *El genoma humano*, Págs. 118-119.

permitir la identificación rápida, la convalidación, y la optimación de las dianas farmacológicas”<sup>599</sup>.

Es importante observar cómo en el Proyecto Genoma Humano se dan cita distintas disciplinas: la medicina, la economía, la filosofía, el derecho, la ética... y cómo, muchas veces se ven como extraños compañeros; todo esto hace que T. F. Lee se pregunte lo siguiente: “¿La intención de descifrar el genoma humano a una escala tan grande es predominantemente un ejercicio intelectual apasionante, una llave para obtener el control sobre las enfermedades humanas o un medio de obtener información que sirva a nuestros intereses económicos, empresariales y nacionales?”<sup>600</sup>. La respuesta aparece inmediatamente en boca de J. Watson: “Y lo que es decisivo es que las verdades que descubramos sean después aplicadas solo de forma ética”<sup>601</sup>. El Proyecto Genoma Humano pone ante nosotros la oportunidad de distinguir entre “el descubrimiento y la tecnología, entre la ciencia y sus implicaciones comerciales”<sup>602</sup>.

#### 4.30.- Genética y diversidad humana.

Se afirma con frecuencia que la diversidad produce riqueza; efectivamente, este es el caso del fenómeno humano cuyo ejemplo más a la mano y de fácil recurso es la cultura, con la variedad y frondosidad de costumbre, ritos, lenguajes, danzas, religiones... y un sin fin de elementos. El ser humano en sí mismo ofrece esta misma riqueza surgida de sus características físicas y morfológicas que van desde la estatura hasta el color de la piel, pasando por sus rasgos faciales.

Ha sido el término “raza”<sup>603</sup> el utilizado para marcar y acentuar las diferencias, término que históricamente ha perdido toda objetividad creando lo que hemos conocido como diferencias raciales o racismo; y éste ha sido el criterio de evaluación y valoración.

“Es lugar común destacar que las diferencias <raciales> adquieren significación valorativa: 1º/ A las diferencias físicas o externas, se dice de forma determinista y reduccionista, que corresponden características psicológicas, caracterológicas y conductuales, idénticas para todos los miembros de la <raza>. 2º/ El racismo concibe las diferencias morfológicas como desigualdades profundas, integrales, absolutas de índole precisamente genética y hereditaria. 3º/ Las razas se clasifican como <superiores> o <inferiores>, <puras> o <impuras>. 4º/ Las razas son vistas, en suma, en forma reificada o cosificada, como <tipos> o <estereotipos>, o como entidades discretas, <sub-especies> de la especie humana, y una de ellas (por supuesto la que sostiene esta creencia) se arroga el privilegio de ser la que representa la verdadera humanidad”<sup>604</sup>.

<sup>599</sup> VV. AA., El genoma humano, Pág. 120.

<sup>600</sup> Lee, T. F., El Proyecto Genoma Humano, Pág. 206.

<sup>601</sup> Watson, J. D., AND. El secreto de la vida, Pág. 396.

<sup>602</sup> Sulston, J.; Ferry, G., El hilo común de la humanidad, Pág.261.

<sup>603</sup> “En su máximo extremo, la <raza> se convirtió en un pretexto para la esclavitud. Es ilustrativo, si bien muy deprimente, el hecho de que incluso grandes mentes hayan aceptado nociones de inferioridad racial como excusa para explotar a otros pueblos”. Ehrlich, P. R., Naturalezas humanas. Genes, culturas y perspectiva humana, Pág. 545.

<sup>604</sup> González Valenzuela, J., Genoma humano y dignidad humana, Pág. 137.

Esta interpretación, nacida de una antropología desenfocada<sup>605</sup>, es a todas luces una interpretación éticamente inadmisibles, y después de los descubrimientos genéticos, “científicamente inválida”. Genéticamente hablando, las razas no hacen a los hombres mejores o peores, inferiores o superiores, simplemente distintos; pero con unas diferencias tan irrelevantes que indican más bien igualdad que distinción<sup>606</sup>.

La influencia que ha tenido el pasado evolutivo del hombre y la ignorancia de ese pasado ha influido enormemente, posiblemente donde más, en el tema de las razas, con los correspondientes efectos perniciosos para la humanidad, situación equiparable solamente a la eugenesia. “La idea de que hay grandes grupos de personas que están diferenciados de otros grupos por características superficiales y por cualidades mentales supuestamente heredadas, como la <inteligencia> o la <ambición>, es uno de los más viejos mitos mantenidos por personas que no están familiarizadas con la teoría de la evolución”<sup>607</sup>. Efectivamente, muchas teorías racista se basan en el color de la piel, lo cual no responde a otra cosa que a “presiones selectivas de variaciones geográficas principalmente relacionadas con la cantidad de radiación ultravioleta a la cual está expuesta un grupo”<sup>608</sup>. Es muy elocuente la reseña que recoge P. R. Ehrlich en el ya citado texto: “En 1973, William Shockley, un ingeniero de Stanford que fue galardonado con el Premio Nobel por haber sido coinventor del transistor, se lanzó en una cruzada para demostrar que las personas con piel oscura eran inferiores; llegó al extremo de afirmar que la calidad de la persona está <codificada en colores>”<sup>609</sup>.

Son muchas, últimamente, las críticas, opiniones y posturas contra el racismo, provenientes de todos los campos, sin embargo, es la genética con su exacerbado poder científico la que se ha atrevido a cuantificar esa diferencia – el 0,01 de nuestro genoma- poniendo el acento en los elementos que identifican a la especie humana y disipando hasta la desaparición esas diferencias que en otros tiempos se han destacado<sup>610</sup>. Abundando en la idea de la igualdad genética aparece Pinker, el cual se pronuncia en la misma línea: “Las diferencias entre las razas humanas y los grupos étnicos, proponía, no proceden de su condición física, sino de su cultura, un sistema de ideas y valores que se extienden mediante el lenguaje y otras formas de conducta social. Las personas difieren porque difieren sus culturas. En efecto, así es como

---

<sup>605</sup> “Los estudios de la diversidad genética tienen también un intenso efecto en uno de los temas más controvertidos en la historia humana, sobre el cual hay incontables malentendidos, prejuicios, teorías sin sustento, y que dan origen continuamente a conductas equivocadas, crímenes y genocidios: las llamadas diferencias raciales entre grupos humanos”. VV. AA. Lo que somos y el genoma humano, Pág. 88.

<sup>606</sup> Cf. González Valenzuela, J., Genoma humano y dignidad humana, Pág. 137.

<sup>607</sup> Ehrlich, P. R., Las naturalezas humanas. Genes, culturas y perspectiva humana, Pág. 543.

<sup>608</sup> *Ibíd.*, Pág. 542.

<sup>609</sup> *Ibíd.*, Págs. 547-548.

<sup>610</sup> “El desarrollo de la genética ha socavado sustancialmente (las creencias racistas). Ha refutado la idea de que la humanidad está dividida en distintos <tipos> o <razas> que ocupan posiciones preordenadas en una jerarquía de habilidad intelectual y valor moral. La ciencia genética ha demostrado que no existe una entidad biológica que corresponda al concepto de <raza>, presentado por los teóricos de la raza o empleado en el lenguaje cotidiano. Las características físicas, alguna vez tomadas como inmutables, y en las que se fundó la categorización de las razas, han sido mostradas como algo superficial y variable. Ha quedado establecido el hecho de la abrumadora similitud, en lugar de la inmutable diferencia entre los seres humanos, y se ha descritos los mecanismos de la herencia así como el nivel en que ocurre la variabilidad humana individual, no grupal. (H. Kassim, 2002: 302)”. Citado por González Valenzuela, J., El genoma humano y la dignidad humana, Pág. 138.

debemos referirnos a ellas: la cultura esquimal o la cultura judía, y no la raza esquimal o la raza judía... Boas escribió, <Digo que, mientras no se demuestre lo contrario, debemos presumir que todas las actividades complejas están determinadas socialmente, no son hereditarias. La teoría de Boas no era una simple admonición moral; se basaba en descubrimientos reales: Boas estudió a los pueblos nativos, los inmigrantes y los niños de orfanatos para demostrar que todos los grupos de seres humanos tienen el mismo potencial<sup>611</sup>.

Si invalidamos el concepto de raza surge la cuestión de cómo denominar la diversificación poblacional. No faltan las voces que se inclinan por seguir manteniendo el concepto de raza aunque con ciertos matices, acentuado el sentido estrictamente científico, afianzando los “datos raciales que importan para un estudio cabal de las poblaciones (como son, en particular los orígenes geográficos de los grupos étnicos y sus ancestros), datos que por lo demás tienen señaladas repercusiones médicas<sup>612</sup>”, mientras que la mayoría tiende al rechazo del mismo debido a su carga negativa arrastrada durante muchos años, proponiendo el nombre de grupo étnico. Dejando atrás la terminología, lo importante es el cambio sustancial que supone, aunque la nueva interpretación genética tampoco está exenta de distorsiones como ya se puede concluir<sup>613</sup>.

Ante este panorama se constituye el Proyecto Diversidad del Genoma humano (PDGH)<sup>614</sup>, cuyo objetivo es el estudio del genoma humano universal común a todos los hombres, contemplando “tres aspectos éticos fundamentales: el consentimiento informado, el respeto por las cultura de las poblaciones partícipes y el acatamiento de las normas internacionales sobre los derechos humanos<sup>615</sup>”. Pero este Proyecto no estuvo libre de críticas<sup>616</sup>; en un primer momento gozó de una incondicional acogida, sin embargo, pronto se convirtió en polémica “encabezada por líderes activistas en contra de la idea y de la práctica del PDGH por considerarlas una nueva y más peligrosa forma de discriminación, de colonaje e incluso de racismo<sup>617</sup>”. Todo ello convergerá en el Proyecto Internacional de Haplotipos<sup>618</sup>; “Este proyecto<sup>619</sup> tiene visos

---

<sup>611</sup> Pinker, S., La tabla rasa, Pág. 48.

<sup>612</sup> González Valenzuela, J., O. c., Pág. 241.

<sup>613</sup> Cf. González Valenzuela, J., O. c., Págs. 141-143.

<sup>614</sup> “En palabras de su principal impulsor L. L. Cavalli-Sforza es <un proyecto internacional de antropología que intenta estudiar la riqueza genética de la totalidad de la especie humana. El proyecto profundizará nuestro conocimiento de esta riqueza genética y mostrará tanto la diversidad humana como su unidad subyacente profunda>”. Lacadena, J. R. Genética y bioética, Pág. 334.

<sup>615</sup> González Valenzuela, J., O. c., Pág. 144.

<sup>616</sup> “En efecto, el Proyecto del HapMap conlleva importantes cuestiones de índole ética, social y legal que obligan nuevamente a que se tomen medidas decisivas para superar verdaderamente estas implicaciones, de modo que los beneficios médicos de esta nueva modalidad de investigación en genética poblacional, puedan realizarse sin sombra de los males discriminatorios en que tanto se han insistido”. González Valenzuela, J., O. c., Pág. 148. Además de la utilización de los datos genéticos con fines discriminatorios de los que se hace eco la UNESCO, velando por el respeto y la protección de estos datos, teniendo en cuenta la libertad de pensamiento y de investigación pero carentes de fuerza cuanto a la discriminación se refieren.

<sup>617</sup> González Valenzuela, J., O. c., Pág. 144.

<sup>618</sup> “...son precisamente los haplotipos los que varían entre distintas poblaciones humanas, en función de factores geográficos, históricos y culturales, principalmente”. González Valenzuela, J., O. c., Pág. 147.

<sup>619</sup> La declaración sobre los principios de actuación en la investigación genética se expresa así en lo que se refiere al contenido y la misión del PDG: “El proyecto Diversidad del Genoma Humano (PDG) es una empresa científica internacional que completa el PGH mediante el examen de la variación genética existente en la especie humana a través del análisis del ADN de poblaciones, familias e individuos de todo el mundo. El PDG promete ayudarnos a comprender la unidad fundamental del género humano, la historia biológica humana, los movimientos de población

de ser un nuevo campo, lleno de promesas, para la comprensión de la diversidad genética poblacional y para la obtención de los beneficios médicos que la medicina genómica puede proporcionar a través de sus señalados objetivos de ser una medicina personalizada, predictiva y señaladamente preventiva”<sup>620</sup>.

Los estudiosos de la diversidad humana sostienen que, desde la antropología de la diversidad, los humanos forman unas 5.000 poblaciones distintas. Para el estudio de la diversidad se pretende analizar una 500 a través de las muestras de sangre y el análisis genético<sup>621</sup>.

Todo ser vivo comparte la misma estructura y esencia de la que nos dota la vida, y en concreto, todo el ser humano comparte el 99.9 % del genoma, con lo cual la igualdad de la especie humana está asegurada, y toda distinción – a nivel individual<sup>622</sup> y no colectivo- entre los hombre no tiene cabida en la ciencia, lo cual nos debe llevar a desterrarla también en el campo del lenguaje ordinario. Las diferencias son solo externas y aparentes como el color, la estatura, etc., cuya explicación se mantiene desde los elementos de adaptación<sup>623</sup>.

Si es cierta la igualdad genética de todos los hombres, no es menos cierta la diversidad<sup>624</sup> de las poblaciones asociada a la cultura y a todos los elementos externos que de alguna forma interactúan. “La genética de poblaciones establece que diversidad tiene su origen en varios factores determinantes del cambio biológico; el principal, por supuesto, es la selección natural. Pero también son decisivas las mutaciones, debidas fundamentalmente a errores en las innumerables copias del ADN. Asimismo, la diversidad se origina en lo que los científicos llaman deriva genética, la cual implica el hecho relevante de la presencia del <azar> en los procesos de la vida, conjugándose íntimamente con la <necesidad>”<sup>625</sup>. Y para reforzar el argumento sobre la mutación queremos reflejar el comentario que hace al respecto Juan Ramón Lacadena: “La variabilidad es consecuencia de una propiedad intrínseca genética del material hereditario: La mutación. Por tanto, la diversidad es consustancial con el propio concepto del genoma humano...”<sup>626</sup>. Queda, por tanto, establecida la unidad en la diversidad.

La genética<sup>627</sup>, lejos de dividir a la especie humana<sup>628</sup>, constituye el eje fundamental de la profunda igualdad entre los hombres<sup>629</sup>. Así pues quedan totalmente

---

y la propensión o resistencia a las distintas enfermedades humanas”. Citado por Lacadena, J. R., *Genética y bioética*, Págs. 335-336.

<sup>620</sup> González Valenzuela, J., O. c., Pág. 146.

<sup>621</sup> Cf. Lacadena, J. R., *Genética y bioética*, Pág. 334.

<sup>622</sup> “(...) a definir los rasgos de cada individuo. Esta relación debe entenderse como que entre cada ser humano hay una variación de cuando menos tres millones de bases distribuidas por todo el genoma, lo que da un número enorme de posibles combinaciones, de la que surge la individualidad de cada persona (G. Jiménez-Sánchez: *Biomédicas*, 2002: 9). Citado por González Valenzuela, J. *El genoma humano y la dignidad humana*, Pág. 139.

<sup>623</sup> Cf. González Valenzuela, J., O. c., Págs. 138-139.

<sup>624</sup> Así explica el por qué de la diversidad Juan Ramón Lacadena. “Las múltiples variaciones de un solo nucleótido en los diferentes loci pueden explicar tanto las diferencias genéticas entre hermanos como entre individuos de poblaciones distintas”. *Genética y bioética*, Pág. 333.

<sup>625</sup> González Valenzuela, J. O. c., Pág. 140.

<sup>626</sup> Lacadena, J. R., *Genética y bioética*, Pág. 333.

<sup>627</sup> “El conocimiento de la genética proporciona un marco de referencia básico para una evaluación crítica del concepto biológico de raza”. Ehrlich, P. R., *Naturalezas humanas. Genes, culturas y perspectiva humana*, Pág. 546.

invalidadas todas las divisiones, subdivisiones y todo aquello que indique división o discontinuidad en la identidad de la especie. Las diferencias que indican la diversidad, nunca la desigualdad, se manifiestan entre los miembros del mismo grupo, no entre los grupos establecidos; es el coeficiente de 0,01 %<sup>630</sup>.

“En casi todos los caracteres hereditarios vemos que las diferencias entre individuos son más importantes que las que se aprecian entre grupos raciales (Cavalli-Sforza, 1999:247). La variabilidad ocurre en el nivel de los individuos, no en el nivel de ninguna entidad colectiva mística llamada raza (H. Kassim, 2002: 309)”<sup>631</sup>.

La diversidad humana se explica desde la misma concepción de los genes que ya apuntamos con anterioridad: el genoma como algo relacional, abierto al entorno y modificable por él; no es, por tanto, un elemento cerrado, acabado e inmutable a los factores externos. Con lo que hace sospechar que las diferencias son más bien culturales y ambientales, no intrínsecas a la naturaleza humana. Con estas palabras lo expresa el profesor Lacadena: “No olvidemos el significado evolutivo que encierra el concepto genoma”<sup>632</sup>. Así lo recoge la Declaración Universal de la UNESCO en el Artículo 3: “El genoma humano, evolutivo por naturaleza, está sujeto a mutaciones”<sup>633</sup>. A lo cual comentó Lacadena refiriéndose al texto de la UNESCO: “De cualquier manera, en el Preámbulo se señala que el reconocimiento de la diversidad genética de la Humanidad no debe dar lugar a interpretación alguna de orden social o político que < cuestione la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y sus derechos iguales e inalienables >”<sup>634</sup>. La naturaleza, por tanto, unifica criterios y realidades. A todos nos dota de emociones y facultades, “a todos nos impulsan los mismos motivos, a todos nos engañan las mismas falacias, a todos nos anima la esperanza, nos paraliza el peligro, nos confunde el deseo y nos seduce el placer”<sup>635</sup>.

Concluimos este apartado siguiendo a Edgar Morín. Este autor habla de la gran paradoja al referirse a la identidad humana. Lo que nos une es lo mismo que lo que nos separa, por ejemplo el lenguaje y la cultura. A partir de estos dos pilares intenta unificar la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad dando cita a ambas en el fenómeno humano. “Hay una unidad humana. Hay una diversidad humana. Hay unidad en la diversidad humana, hay diversidad en la unidad humana... la diferencia oculta la unidad, pero la unidad oculta las diferencias... hay que evitar que la unidad desaparezca cuando las diversidades parecen, que las diversidades desaparezcan

---

<sup>628</sup> “A escala molecular la vida presenta una notable unidad: en general, usamos el mismo material genético (ADN), interpretamos las instrucciones genéticas con el mismo código y nuestros procesos de síntesis y expresión génica son sustancialmente similares... en el nivel molecular vemos más similitudes que diferencias (aunque diferencias, las hay”. VV. AA., Lo que somos y el genoma humano, Pág. 31.

<sup>629</sup> “La mismidad genética se diversifica; <lo mismo> se hace <otro>. No se distingue esencialmente ni por las cantidad ni por la cualidad de sus genes, sino por su <organización>, por ese juego complejo, ilimitado de encendidos y apagados genéticos. (Estos dan lugar a la infinitud de la bio-diversidad). No nos distinguimos por nuestros genes, sino por lo que hacen nuestros genes”. González Valenzuela, J. Dignidad humana y genoma humano, Pág. 91.

<sup>630</sup> Cf. González Valenzuela, J., O. c., Pág. 138.

<sup>631</sup> Citado por González Valenzuela, J., Pág. 139.

<sup>632</sup> Lacadena, J. R., Genética y bioética, Pág. 333.

<sup>633</sup> Citado por Lacadena, J. R., O. c., Pág. 333.

<sup>634</sup> Lacadena, J. R., O. c, Pág. 333.

<sup>635</sup> De The Rambler, nº 60, citado por Pinker, S., La tabla rasa, 216.

cuando la unidad aparece. Esto es fácil de comprender, pero difícil de integrar... la dificultad profunda reside pues en concebir la unidad de lo múltiple, la multiplicidad de lo uno. Debemos concebir una unidad que asegure y favorezca la diversidad, una diversidad que se inscriba en una unidad. La unidad compleja es esto mismo: la unidad en la diversidad, la diversidad en la unidad, la unidad que produce la diversidad, la diversidad que reproduce la unidad; es la unidad de un complejo generativo... que genera, en efecto, diversidades ilimitadas”<sup>636</sup>.

#### 4.31.- Genoma y naturaleza humana.

Concluido el capítulo anterior dedicado a la breve exposición del genoma y sus implicaciones fundamentales, cerramos paréntesis para retomar el tema central del Trabajo, la naturaleza humana; para exponerla, si antes lo hemos hecho desde la filosofía, ahora lo queremos hacer desde la genética. Ciertamente, en algunas corrientes filosóficas aparece y se da por hecho la ausencia de naturaleza en el hombre; baste para ello recordar el marxismo<sup>637</sup>, idealismo o la filosofía existencialista. Resulta muy curioso el hecho de que todas las demás especies tengan su naturaleza menos el hombre; según esta concepción “el Homo sapiens ni siquiera sería un animal, sino un especie de ángel abstruso y etéreo, pura libertad y plasticidad”<sup>638</sup>. Dicho esto, el hombre aparece en el mundo tamquam tabula rasa, es la historia, la cultura, la experiencia lo que nos convierte en lo que somos, no existe lo innato, solamente lo aprendido; sin embargo, y gracias a los estudios sobre el genoma humano, es insostenible la teoría de la inexistencia de la naturaleza humana, es más, nos ofrece una nueva visión del hombre: como un ser integrado y en continua indisolubilidad, inseparable del todo universal y genético, es decir hermano de todos los seres vivos; aunque, lo veremos después, este estudio nos ofrece una visión parcializada (biologismo), aunque fundamental y prioritaria, de la misma. A partir de los últimos estudios genéticos, se produce una alteración en la concepción del hombre hasta el punto que se origina en muchos casos una incompatibilidad entre las concepciones filosóficas y biológicas, fruto, a nuestro juicio, del empobrecimiento que supone todo reduccionismo, tendencia totalmente ajena a la mentalidad de Edgar Morín, el cual, a deducir de una lectura pausada de cualquiera de sus obras, mantiene que para entender la realidad, y por tanto también al hombre, se necesita la confluencia de todas las ciencias y las artes.

A pesar de todos los recovecos que hemos encontrado en el estudio hasta aquí y, encontraremos posteriormente, una cosa si es clara y definitiva: el hombre tiene una naturaleza. Y ¿qué es esta naturaleza? De lo expuesto hasta el momento podemos concluir que esta no es una entelequia, un ente abstracto y etéreo, es el resultado de

---

<sup>636</sup> Morín, E., La identidad humana, Págs. 70-71.

<sup>637</sup> Como curiosidad, por cuanto comporta de interés, recogemos literalmente un párrafo de Jesús Mosterín a modo de ejemplo de la ausencia o menoscabo de la naturaleza humana en la historia: “A mediados del siglo pasado, Pol Pot (1925-1998) y otros becarios camboyanos se empaparon en París de la ideología del hombre nuevo, de moda entonces entre los marxistas franceses. De vuelta a Camboya, y aprovechando el caos inducido por la cercana guerra de Vietnam, instalaron la más implacable dictadura que registra la Historia, dedicada a la producción de un <pueblo nuevo>, que sería austero, desinteresado y obediente. El gigantesco experimento social de los campos de la muerte, donde la población entera debería haber sido reeducada y transformada, se saldó en un rotundo fracaso: aunque un millón y medio de camboyanos (un tercio del total) perecieron, no se produjo el más mínimo cambio en la naturaleza humana, como se comprobó tras la invasión vietnamita y el subsiguiente derrumbe del régimen del Pol Pot”. La naturaleza humana, Págs. 25-26.

<sup>638</sup> Mosterín, J., La naturaleza humana, Pág. 25.

una interacción relacional de elementos orgánicos e inorgánicos. Para la biología, la naturaleza humana no es un ente metafísico, como hemos señalado, sino que es algo que está insertado en los genes, y el cúmulo de todas las características inscritas en el genoma constituyen la naturaleza del hombre: “Cada una de nuestras células contiene la definición de nuestra naturaleza inscrita en los cromosomas de su núcleo”<sup>639</sup>. Este es el hilo conductor del estudio de la naturaleza realizado desde el genoma para muchos autores, afortunadamente no todos, e incluso aquellos biólogos acérrimos, cuando sacan sus propias conclusiones y tropiezan con fenómenos puramente humanos tienen que abrir el cerco por el reduccionismo tan atroz en el que se instalan<sup>640</sup>.

El conocimiento del genoma es decisivo para la correcta comprensión de la naturaleza humana, este es el sentido que le da Watson cuando dice: “El genoma humano es el gran manual de instrucciones que rige el desarrollo de cada uno de nosotros. La propia naturaleza humana está inscrita en ese libro”<sup>641</sup>. Este conocimiento supone el gran pilar fundamental a la hora de entender la especie animal, y al mismo tiempo es fuente y origen de nuevas posiciones sobre problemas filosóficos de siempre –dualismo, monismo, libertad, dignidad humana, etc.,- y a la vez de nuevos interrogantes sobre el proceso de la vida y el tratamiento de las nuevas tecnologías, a fin de evitar sus riesgos y aprovechar sus cualidades. Esta nueva posición científica sostiene que nuestro origen es físico y corporal, “pero nuestra condición no es simple ni unilateral, pues el ámbito de la creatividad cultural, del pensamiento y los valores, aunque proviene del cuerpo, no se explica totalmente por él”<sup>642</sup>, postura que queremos desarrollar a continuación.

La genética sitúa la naturaleza del hombre a la misma altura que a la naturaleza animal. El hombre comparte su ADN con ellos, con lo cual el ser humano aparece como una especie más integrando una genética universal y cósmica, por tanto, y una vez más, el fenómeno humano queda tocado. A esta nueva ciencia le “falta la conquista del espíritu” en palabras de Jean-Pierre Changeux<sup>643</sup>, misión que le atribuye a la filosofía; la biología molecular se enfrenta, en palabras del citado investigador “a un problema terrible: el de encontrar las relaciones entre esas partículas elementales, o sea las moléculas, y unas funciones tan integradas como la percepción de lo bello o el poder creador científico”<sup>644</sup>, de ahí la admiración que públicamente le supone la filosofía y la apuesta que hace por el encuentro de ambas disciplinas haciendo un llamamiento a un discurso común. Encuentro que, dicho sea con toda brevedad, se presenta poco menos que imposible por muchas razones: por sus puntos de partida, por sus métodos propios y distintos, y por el recelo que supone para muchos científicos, aunque mientras se mantenga la tendencia siempre estará más cerca la una de la otra. Incluso partiendo de la misma realidad, un “fundamento natural”<sup>645</sup>, es decir, una naturaleza material, empírica e irreductible, las rutas de acceso se multiplican, unos entendiéndola como única realidad suficiente, que se explica y se entiende desde sí misma, otros lo explican desde los fenómenos que produce esa realidad, es decir “desde la facultad específica de separarse de las determinaciones

---

<sup>639</sup> Mosterín, J. O. c., Pág. 136.

<sup>640</sup> Jesús Mosterín es un claro ejemplo de lo que venimos exponiendo: “Aunque tenemos cierto margen de maniobra para inventar y construir nuestra vida en sentido biográfico”. La naturaleza humana, Pág. 137.

<sup>641</sup> Warson, J.D., ADN. El secreto de la vida, Pág. 172.

<sup>642</sup> VV. AA., Lo que somos y el genoma humano, Pág. 123.

<sup>643</sup> Changeux, J. P. / Ricoeur, P., La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar, Pág. 9.

<sup>644</sup> *Ibíd.*, Pág. 9.

<sup>645</sup> *Ibíd.*, Pág. 258.

naturales”<sup>646</sup>, afirmando que es este distanciamiento lo que constituye lo propiamente humano, huyendo de las corrientes materialistas, que en último término no hacen otra cosa que huir del reduccionismo.

No obstante, queremos quedar bien claro que el fundamento de la ciencia no puede ser otro que material y que si no damos la importancia que tienen los avances en genética caemos en el error de parcializar la realidad, extremo que venimos criticando en estas páginas; pero si solamente nos quedamos en ellos perderemos la especificidad del ser humano, aunque tenemos que confesar que la postura que pretendemos establecer supone andar por el filo de la navaja, y el equilibrio no siempre es fácil; el secreto, según entendemos, estaría en guardar los márgenes que le son propios a toda investigación o razonamiento.

Estamos en la antesala del biologismo, término y concepto derivados de la biología. Lo que hoy se entiende por biología surgió como una rama de la filosofía, de hecho en Aristóteles nos encontramos numerosos estudios sobre animales y plantas, cuyo método era más experimental que conceptual. Posteriormente se separa de la filosofía constituyéndose en una ciencia independiente; una vez separadas ambas se crea cierta discusión sobre su independencia total según algunos, y su interdependencia, según otros. No podemos prescindir de las cuestiones de interpretación ya que su definición y significado tienen mucho que ver con las distintas interpretaciones. Si son distintas las interpretaciones serán distintos también los caminos ha emprender, como ya apuntamos, y distintas por supuesto las conclusiones. Para muchos el biologismo es aplicar la categoría de biología a campos no biológicos, por ejemplo el relativo a las ciencias humanas, en el que se encuentra la filosofía. Para otros, biologismo no es más que una teoría reduccionista y materialista. Ciertamente el objetivo de la biología, como ciencia empírica, no es otro que la búsqueda de lo real como algo deducible y demostrable; existen tendencias que se quedan solamente aquí, ahogando el fenómeno humano; esta tendencia es la que supone el círculo cerrado del biologismo, pero no todo es igual, no faltan voces salvaguardando y cediendo la antorcha a otras ciencias<sup>647</sup>. Para el biólogo la duda no está en si el hombre es un animal o no, “se basa en pruebas tomadas del estudio de la evolución que muestran que el hombre es, al igual que todos los seres vivos, resultado de la selección natural, que pertenece al grupo de los primates y se sitúa en él según un orden determinado de parentesco entre otras especie más o menos cercanas. Filogenéticamente hablando no existe un <reino> humano”<sup>648</sup>. Esta es la idea central sobre la que se podrían hacer innumerables variaciones sobre el tema, bástenos decir que en este esquema no se contemplan las características propias del ser humano, sin embargo, lo que nos proponemos es contemplar la naturaleza desde este ángulo relativamente nuevo en lo que resaltaremos dos elementos, genética y antropología filosófica como forma, según nuestro criterio, de hacer justicia al homo Sapiens por entender que la manera más próxima de retomar y repensar modernamente la naturaleza humana, y hacer a la vez antropología adecuada, pues de otra manera no

---

<sup>646</sup> Ferry, L. / Vicent, J. D., ¿Qué es el hombre?, Pág. 19.

<sup>647</sup> En la misma línea de lo que venimos diciendo recogemos a continuación un párrafo de Steven Pinker: “...esta nueva concepción de la naturaleza humana, conectada en su extremo inferior con la biología, puede, a su vez, estar conectada por su extremo superior con las humanidades y las ciencias sociales. Esta nueva concepción permite reconocer los fenómenos de la cultura sin segregarlos en un universo paralelo”. La tabla rasa, Pág. 60. En este mismo sentido se pronuncia también, con relación al hombre y su entorno de relación, distinguiendo dos niveles: próximo y último, que bien podríamos traducirlo en ontológico y biológico. Cf. O. c., Pág. 285.

<sup>648</sup> Ferry, L. / Vincent, J. D., ¿Qué es el hombre?, Pág. 162.

se puede llevar a cabo debido a la interactuación de ambos elementos y ambas disciplinas.

Son muchas las ocasiones en la que hemos utilizado el término <reduccionismo> para nominar la posición biologista sobre la concepción del ser humano, visión que radica en el estudio y en la concepción que la biología sostiene sobre el cerebro: como órgano rector. El biologismo lo que estudia y analiza, no es el animal humano que vive, y menos el animal persona, sino solamente una parte, un órgano, y este exclusivamente desde su estructura y su funcionamiento, aportando muy poco sobre lo específicamente humano, y menos aún, al concepto de persona. El cerebro, como órgano contemplado aisladamente poco puede aportar al hombre concreto y al conocimiento total del hombre. Un órgano por sí sólo no dice mucho si no es dentro de un organismo, es más, no tiene vida propia como ya dijimos en páginas anteriores. Por ello, y también ha quedado expuesto con anterioridad, al hombre hay que estudiarlo en su conjunto y desde sí mismo, de otra manera lo estamos reduciendo.

#### **4.32.- Naturaleza humana y genética.**

Al inicio del capítulo dedicado acerca del hombre, lo hacíamos sobre la base del gran dilema de siempre: ¿Qué es el hombre? Y desde el método propio de la antropología y con las herramientas de que dispone, quisimos dar repuesta a la gran cuestión; según nos adentramos en esta nueva materia nos surge la misma pregunta: ¿Qué es el hombre? Nos encontramos con las mismas cuestiones: la libertad, el mundo de los valores, el lenguaje, la cultura, dialéctica mente-cerebro, etc. Sin embargo la base, el método y las herramientas son distintos; pero es precisamente esta variedad la que al final nos ofrecerá una imagen más adecuada y completa del hombre al contemplarlo sobre una nueva perspectiva. La cuestión por el hombre, en base a los descubrimientos del genoma, sale del ámbito de la filosofía y de la ontología, aunque sin abandonar definitivamente ambos espacios, y se plantea de otra manera: la φύσις en sentido biológico, imprescindible como ya hemos apuntado antes, para el conocimiento integral de la especie humana, y en concreto de su naturaleza<sup>649</sup>.

Como la cuestión acerca del hombre no tiene nada de trivial y simple, la respuesta tampoco lo puede ser; para ir adentrándonos en la respuesta queremos empezar afirmando que, efectivamente, el hombre es “un producto que depende de un número determinado de métodos de construcción: presiones internas y externas, mutaciones puntuales del ADN, reorganizaciones cromosómicas”<sup>650</sup>. Todo esto es cierto, pero... ¿resultan suficientes? Rotundamente no. El hombre como autor y productor de sí mismo, tiene la capacidad de crear y distanciarse de lo creado, sentirse distinto. Todos tenemos genes, pero no olvidemos que se activan y desactivan a causa de los acontecimientos externos.

“Determinar toda la secuencia del ADN del genoma humano no será suficiente para responder la cuestión acerca de qué es un ser humano. Conocer la secuencia del ADN de una persona no permite predecir su apariencia y sus características. Aunque los

---

<sup>649</sup> Cf. González Valenzuela, J., El genoma humano y la dignidad humana, Pág. 72.

<sup>650</sup> *Ibíd.*, Pág. 315.

genetistas puedan identificar segmentos de ADN como genes, la gran mayoría de los genes que descubran tendrán funciones ignotas, además, muchos rasgos humanos, tales como la estatura y la inteligencia, se producen por la interacción de múltiples genes, cuyo número exacto no está claro, ni tampoco lo están las vías a través de las cuales dichos genes interactúan. La dotación genética de un individuo contribuye grandemente a lo que es, pero variables ambientales como la dieta, la educación, el clima, los valores familiares y la higiene juegan, así mismo, un papel considerable en la determinación de las características de un individuo... Aunque pueda parecer que nuestros genes son relativamente estables, errores, que acaecen durante la replicación del ADN, introducen continuamente cambios en nuestro genoma...<sup>651</sup>.

Párrafo lo suficientemente explicativo como para centrar la tarea que queremos llevar a cabo. Si analizamos al hombre desde aquí, flaco favor le hacemos a la especie humana. Quedarse solamente en lo biológico y sacar consecuencias para después aplicarlas al hombre es situarse en la periferia y obtendríamos unos datos lamentables; el hombre se debe estudiar desde dentro y desde sí mismo, lo cual no supone ignorar su biología, pero parece ser que en el *Homo sapiens* no es lo fundamental. La naturaleza humana, siempre según la biología, es un tema puramente científico, cuyo concepto va permanentemente cambiando según los descubrimientos del momento. De la mano del profesor Juan Ramón Lacadena podemos afirmar que la naturaleza humana, genéticamente hablando, posee tres singularidades que no se dan en ninguna otra especie del orbe conocido: el hombre como sujeto de cultura, como sujeto ético y como sujeto religioso<sup>652</sup>. Este, a nuestro parecer, es el núcleo central y la síntesis fundamental del concepto de naturaleza humana que puede aportar la genética: distintas dimensiones escénicas donde se va a librar la gran obra jamás conocida: la vida humana, con todo lo que esto conlleva.

Estamos convencidos que por aquí va la línea divisoria entre la naturaleza animal y la humana. Estos son los rasgos, con sus elementos colaterales, que marcan la diferencia. Estamos ante los mecanismos internos que nos hacen ser humanos. Consideramos que todo esto nos sitúa ante el punto de partida necesario para toda fundamentación integral y elemental a fin de sustentar desde cualquier disciplina el concepto de naturaleza humana. Ninguna ciencia, humana o positiva, que quiera dar contestación a la pregunta inicial acerca del hombre puede prescindir de esta base científica. Según este esquema del hombre podríamos afirmar que, efectivamente, el hombre tiene una base científica, pero eso, solamente como base – nada más y nada menos-, su explicación y desarrollo epistemológico escapa muchas veces el ámbito de lo puramente científico porque, como venimos diciendo, al hombre no lo agota la ciencia, son muchas las situaciones humanas propias de su condición las que se escapan del ámbito científico buscando amparo en otras disciplinas. Como estamos ante el núcleo de los núcleos del tema humano y de su naturaleza, nos detenemos en el desarrollo de estos conceptos que nos parecen fundamentales, y de hecho se repite con frecuencia que el desciframiento del genoma humano es crucial para comprender desde dentro las entrañas de la naturaleza constitutiva del hombre. Antes de terminar este apartado queremos reflejar uno de los grandes errores en los

---

<sup>651</sup> Sanmartín, J., *Genoma humano*, Págs. 26-27.

<sup>652</sup> Cf. Lacadena, J. R., *Genética y bioética*, Pág. 19.

que puede caer la visión genética de la naturaleza, a saber: concebirla como algo fijo y determinado sin posibilidad de cambio o evolución; no obstante en lo que sigue desarrollaremos más a fondo esta concepción.

#### 4.32.1.- Genética y cultura.

El hombre es un ser cultural; esta es la afirmación con la que iniciábamos el capítulo dedicado a la cultura y que, luego, volveremos a repetir al contemplar al hombre desde la antropología filosófica. Esta es la idea que viene a corroborar la visión antropológica que ofrece la genética, presenta al hombre, y por tanto su naturaleza, como el conjunto de diversas dimensiones, entre ellas la capacidad cultural: “El hombre está genéticamente capacitado para ser sujeto culto; es decir, ser capaz de utilizar el lenguaje simbólico”<sup>653</sup>. En el instante en que el hombre, durante el proceso evolutivo, alcanzó el desarrollo intelectual adecuado como para comunicarse a través del lenguaje simbólico<sup>654</sup> inició la imparable marcha de lo que hoy conocemos como humanidad; por tanto la humanidad actual es el resultado de la herencia biológica y cultural<sup>655</sup>. Corroborando esta idea se pronuncia Pinker: “La cultura descansa en una circuitería neuronal que realiza la proeza que llamamos <aprender>”<sup>656</sup>. Y en cuanto al lenguaje, el mismo autor dice: “El lenguaje no solo transmite unos significados literales, sino también la actitud del hablante”<sup>657</sup>.

Nada ha surgido por generación espontánea; desde hace millones de años, siempre se ha dado la confluencia de dos elementos: la evolución biológica y la adaptación cultural, y como resultado tenemos el progreso que todos conocemos<sup>658</sup>. Son dos elementos que se han dado, parecer ser, en paralelo. Hablar, por tanto, de la cultura humana conlleva un necesario protocolo donde no pueden faltar pilares tan fundamentales como la evolución<sup>659</sup> y el lenguaje<sup>660</sup>. Efectivamente, ya en capítulos

---

<sup>653</sup> Lacadena, J. R., Fe y biología, Pág. 7.

<sup>654</sup> “La cultura de la especie humana implica la existencia de un sistema de símbolos, es decir, de un conjunto de significantes dotados de significados para el grupo que los utiliza (C. Geertz, 1973b:55-56). Mediante estos símbolos, el ser humano recibe y transmite significados de todo tipo. Las ideas, las emociones, las sensaciones o las creencias son comunicadas por el ser humano a través de símbolos que llevan códigos de significación aparejados”. VV. AA. Genes, cultura y mente, Pág. 188. Abundando en la idea y en la riqueza que supone el símbolo para la humanidad recogemos el comentario de Eugenio Triás: “También a través de símbolos tenemos la posibilidad de formalizar y configurar aspectos de nuestro mundo de vida. Y ello a través de figuras (que pueden llegar a iconos o signos lingüísticos). Estas figuras que permiten hacer habitable el mundo las encontramos en todas las artes, incluso en aquellas en las que la impronta icónica o lingüística no es patente (como en la arquitectura y la música)... En virtud de ellas se hacen habitables el espacio y/o el tiempo a través de configuraciones simbólicas”. Ética y condición humana, Pág. 13.

<sup>655</sup> Cf. Lacadena, J. R., Fe y bioética, Pág. 8.

<sup>656</sup> Pinker, S., La tabla rasa, Pág. 102.

<sup>657</sup> Pinker, S., O. c., Pág. 313.

<sup>658</sup> Cf. VV. Genes, cultura y mente, Pág. 181.

<sup>659</sup> “La evolución es la clave de la mente. El gran crecimiento del cerebro de los homínidos, revelado en el registro fósil, es la razón por la cual los seres humanos... ocuparon el planeta entero y lo conformaron para su propia utilidad. Esta dilatación del cerebro creó mentes con suficiente capacidad de almacenamiento como para que cada individuo desarrolle un ser personal... Y, a su vez, dio a cada ser humano una naturaleza distintiva...”. Ehrlich, P. R., Naturalezas humanas. Genes, culturas y la perspectiva humana, Pág. 211.

<sup>660</sup> “... la trasmisión de conocimientos se vio más y más estimulada con el surgimiento de otro atributo singular del ser humano, como es el lenguaje... el desarrollo cerebral y el uso del lenguaje oral... se retroalimentaron, en aras de las necesidades de información... el resultado fue el logro de un código compartido de transmisión verbal, merced al cual los seres humanos podrían alcanzar las más altas cotas... es infinitamente superior en los seres

precedentes afirmamos que los animales se comunican entre sí haciendo uso de informaciones muy concretas sobre algunos aspectos vitales usando signos y gestos muy concretos y muy limitados; en cambio el ser humano tiene la capacidad para hablar<sup>661</sup>. El profesor Lacadena lanza las siguientes interrogantes: “¿Por qué es la especie humana la única que ha sido capaz de crear cultura?, o, dicho en otras palabras, ¿en qué momento de la evolución nació la cultura? La contestación es muy sencilla: en el mismo momento en que un homínido fue capaz de utilizar el lenguaje simbólico... el ser humano no nace sabiendo, sino que está genéticamente capacitado para aprender, es decir, para ser sujeto culto”<sup>662</sup>. Por tanto, tiene capacidad para transmitir y recibir información codificando intencionalmente el mensaje a través de sonidos previamente establecidos. Todo es posible gracias a las características y a la capacidad mental del hombre que no se da en ninguna otra especie:

“Dos áreas de la corteza cerebral, ambas en el hemisferio cerebral izquierdo, están estrechamente relacionadas con el habla en los humanos. El área de Broca, situada en la tercera circunvolución frontal (a la altura de la sien), es la encargada de la construcción y planificación sintáctica; es decir, traduce los mensajes en una secuencia ordenada de movimientos de los músculos que intervienen en la producción del habla”<sup>663</sup>.

El lenguaje, no lo podemos olvidar, tiene grandes implicaciones con el pensamiento, y cuando lo usamos carece de toda inocencia. Estas características cerebrales apoyadas en la singularidad del aparato fonador crean en el hombre la posibilidad de hablar, y de hacerlo de manera creativa. El hombre no viene al mundo como una hoja en blanco<sup>664</sup>, detrás de todo comportamiento y de toda singularidad está la genética específica. “La capacidad lingüística tiene un fundamento biológico y es la estructura cerebral”<sup>665</sup>. Sobre este fundamento biológico pueden desarrollarse, como ocurre con los seres humanos, capacidades lingüísticas en virtud de las cuales el uso del lenguaje entra de lleno en los más altos y complejos niveles culturales. Pero por muy superiores y complejos que sean estos niveles no podrían desarrollarse sin una determinada estructura cerebral”<sup>666</sup>.

Todo esto hace pensar que el problema de la cultura no es un problema antropológico exclusivamente, sino también biológico, la cultura es la consecuencia de su especificidad genética a pesar de la gran semejanza con otros animales, sin

---

humanos, tanto por su operatividad, como por su precisión, como por la inusitada fuerza semántica que lleva aparejada” N. Chomsky, 1972: 117-126, citado por VV. AA. En Genes, cultura y mente, Pág. 176.

<sup>661</sup> “...hay un programa genético que permite a los niños la rápida adquisición de un lenguaje, sin importar cuál sea éste. De acuerdo con esta idea, las personas están programadas con un conjunto básico de reglas, o restricciones, que subyace en la gramática de todos los lenguajes... las reglas de la gramática dependen de la estructura. Una evidencia que sugiere que los niños tienen incorporada en sus cerebros la comprensión de la dependencia estructural de la gramática... es el hecho que parece aprender un lenguaje mucho más rápido de lo que aparentemente podrían hacerlo por la simple imitación...” Ehrlich, P. R., Naturaleza humanas. Genes, culturas y perspectiva humana, Pág. 270.

<sup>662</sup> Lacadena, J. R., Genética y bioética, Pág. 547.

<sup>663</sup> Arsuaga, J. L.; Martínez, I., La especie elegida, Pág. 318.

<sup>664</sup> “No hay una sola palabra ni una sola regla gramatical de cualquier lengua que sea innata, sino sólo la capacidad de construir palabras y estructuras gramaticales”. Wulf, C. Antropología. Historia, cultura, filosofía, Pág. 239.

<sup>665</sup> “El cerebro humano es el gran éxito de los genes, su triunfo evolutivo, pues al abrirse tan profundamente a la acción exterior, la conciencia del hombre conoce el mundo y la <esencia> de la naturaleza que lo ha engendrado”. VV. AA. Genes, cultura, mente, Pág. 35.

<sup>666</sup> Ferrater Mora, J., De la materia a la razón, Pág. 76.

embargo es ese uno por ciento de diferencia entre uno y otro por el que se dan esas dimensiones claramente humanas. “Los genes pueden cambiar independientemente de la evolución cultural, pero ésta (la cultura) puede transformar la dotación genética a través de cambios en el medio... la cultura requirió bases establecidas genéticamente... consiste en el progresivo desplazamiento del genoma por el cerebro en la transmisión de información”<sup>667</sup>. El hombre, por tanto, posee una información que le viene por sus genes que le condicionan y le marcan unas pautas y le posibilitan para entender la realidad del entorno además de la información que recibe mediante el sistema de símbolos a los que antes hacíamos referencia. Esto es lo que nos hace distintos: “Nuestra individualidad se salva porque nuestro cerebro no sólo tiene una dotación genética singular, sino porque es capaz de experimentar modificaciones estructurales y funcionales a lo largo de toda la vida”<sup>668</sup>.

Esta dotación y configuración especial del cerebro humano es la encargada de crear cultura de manera acumulativa. Una dotación así es la que ha hecho posible la reflexión sobre el pasado, el presente y hacer previsiones futuras; este proceso es el que se conoce como hominización.

Gracias al avance de la ciencia, hoy, sabemos que todas estas características y cualidades asignadas a la capacidad cerebral<sup>669</sup> humana es el producto de la evolución genética multiplicada por millones de años de interacción en los que se ha venido realizando; interacción que ha ganado en riqueza y complejidad a medida que el sistema nervioso ha ido adquiriendo mayor capacidad y posibilidades, hasta que finalmente ha terminado en cultura. La presión cultural, como un elemento dentro de la selección evolutiva logró que la mente, o función del cerebro, se fuera enriqueciendo paulatinamente hasta alcanzar la grandeza, sublimidad y sutileza del espíritu humano<sup>670</sup>. Tenemos sobradamente razones para pensar que la mente está configurada con una serie de elementos como son los sentimientos, los impulsos, la capacidad de razonamiento y de comunicación y que culturalmente se ha ido configurando a través de la selección natural y el proceso evolutivo, y todo ello debido a su genoma particular<sup>671</sup>.

En páginas anteriores, apoyado en diversos autores, hemos afirmado reiteradamente que uno de los pilares fundamentales es el aprendizaje; todos los especialistas al referirse a este proceso afirman que “el elemento clave de todo proceso de aprendizaje es la sinapsis”<sup>672</sup>.

“El concepto crítico es que la sinapsis y, por tanto, la comunicación interneuronal por ella mediada, es modificada por estímulos externos; es decir la manipulación del ambiente tiene capacidad para instaurar en ella modificaciones sustanciales y duraderas que facilitan su función. Esta propiedad es la plasticidad y ella es la que conforma la base esencial del aprendizaje.

---

<sup>667</sup> Aguilera Pedrosa, A., Hombre y cultura, Págs. 118-119.

<sup>668</sup> VV. AA., Genes, cultura y mente, Pág. 34

<sup>669</sup> “Desde el punto de vista evolutivo, el <paso> humanizador es la <encefalización>. Surge una nueva especie en el devenir continuo-discontinuo de la evolución. El paso de la ametría a la vida, de la vida vegetal a la animal, de la vida animal a la vida humana”. González Valenzuela, J., El genoma humano y la dignidad humana, Pág. 93.

<sup>670</sup> Cf. VV. AA., Genes, cultura y mente, Pág. 7.

<sup>671</sup> Cf. Pinker, S., La tabla rasa, Pág. 122.

<sup>672</sup> VV. AA. O. c., Pág. 57.

La presencia de genes capaces de sustanciar las modificaciones plásticas de la sinapsis es absolutamente necesaria. Pero no basta con tener genes; hay que saberlos activar porque algunos no actuarán si no son adecuadamente estimulados. Es la modificación ambiental la que <tira> de la capacidad genética hasta hacerla expresarse en su plenitud dinámica, es decir, hasta conseguir que una persona alcance el máximo de su potencialidad”<sup>673</sup>.

En este contexto se hace preceptivo evaluar la importancia de la coevolución de los genes y la cultura. La diferencia entre la evolución cultural y genética presenta varias diferencias, la más destacable es la rapidez con la que se da la evolución cultural y la lentitud con la que se manifiesta la evolución genética. Los genes pasan de una generación a otra a través de los parientes solamente, mientras que la cultura, sobre todo las ideas, se transmiten rápidamente dentro de la misma generación. La evolución genética, conjuntamente con la evolución cultural, ofrece la respuesta a interrogantes como ¿de donde venimos?, ¿qué somos?, o ¿a dónde vamos?<sup>674</sup>. Esta misma idea la refuerza Juan Ramón Lacadena con estas palabras: “En resumen, pues, que la coevolución genético-cultural atraviesa todos los niveles de organización biológica: molecular, celular, individual y poblacional”<sup>675</sup>. Esta evolución, tanto biológica como cultural, significa un proceso, al parecer, irreversible: “lo mismo que la evolución biológica produce un proceso de complejidad creciente..., en la evolución cultural es posible que ya no sepamos vivir sin los confortables adelantos técnicos de una sociedad industrializada y urbanizada, a pesar de que muchas veces nos podamos sentir agobiados por el propio progreso”<sup>676</sup>.

La cultura, por tanto, está tan estrechamente unida a los genes que se puede afirmar que nace de la misma configuración genética humana, “ante todo en su manifestación cerebral y neuronal, y asume a sí mismo que el texto de la vida, su código, tiene una función <oracular>... pero la cultura no es biología. El propio ADN revela que la vida, en su constitución genética, se hace vida neuronal y se halla abierta, vulnerable al mundo y al por venir: el lenguaje de los genes se hace lenguaje humano, autoconciencia y cultura”<sup>677</sup>.

#### **4.32.2- Ética y genética.**

El hombre, en su historia y dentro del grupo que le acoge, tiene un comportamiento individual; este comportamiento es “ética” o tiene mucho que ver con

---

<sup>673</sup> VV. AA., O. c., Pág. 65.

<sup>674</sup> Cf. Ehrlich, P. R., *Naturalezas humanas. Genes, culturas y perspectiva humana*, Págs. 120-125.

<sup>675</sup> Lacadena, J. R., *Genética y bioética*, Pág. 550. El autor, anteriormente a esta afirmación, en la misma reseña bibliográfica, ha demostrado científicamente la afirmación que sucintamente hemos reflejado. “Como ya hemos indicado anteriormente, las unidades de cultura, los culturgenes, están basados sobre tales estructuras nodulares. A nivel celular, el sistema nervioso se forma a través de la proliferación del epitelio germinal, la migración y la diferenciación de las neuronas y la sinaptogénesis. Todo ello como consecuencia, a nivel molecular, es la acción y regulación enzimática durante la embriogénesis; enzimas codificadas por genes cuya frecuencia, presencia o ausencia ha estado y está siendo gradualmente condicionada por la selección natural y otros fenómenos del proceso evolutivo”.

<sup>676</sup> *Ibíd.*, Pág. 559.

<sup>677</sup> González Valenzuela, J., *Genoma humano y dignidad humana*, Pág. 24.

la ética<sup>678</sup>. Ya señalamos con anterioridad, que el punto culminante de la hominización tiene gran relación con la capacidad de autorreflexión. Esta capacidad autoreflexiva hace posible la ética.

“El hombre es un sujeto ético porque es el único ser vivo capaz de anticipar acontecimientos y obrar en consecuencia; es decir, hacer un juicio de valor o distinguir el bien del mal. Por ello podemos decir que la ética surge como una consecuencia evolutiva, sin que esto quiera decir que los valores éticos sean hereditarios, sino simplemente que los humanos están genéticamente determinados como seres capaces de ser éticos. Podríamos decir que el comportamiento moral de las personas resulta de una compleja influencia cultural (herencia cultural) que utiliza, potencia o interfiere una capacidad genéticamente determinada. Desde el punto de vista filosófico la Ética presupone la libertad humana”<sup>679</sup>.

Esto quiere decir, una vez más, que los valores no son hereditarios; la heredabilidad está relacionada con la capacidad de asumirlos y tomar decisiones. La evolución humana no ha impuesto una ética determinada, “sino que ha hecho a los seres humanos capaces de crear, aprender o asimilar diversos tipos de ética, moralidad o enjuiciamiento de valor. Se puede hablar de una moral o ética hindú, bantú o cristiana y de que el hombre, como ser libre, las acepte o las rechace por estar capacitado para ello, pero no por que está genéticamente condicionado a alguna en concreto. Por todo ello, considero que en las cuestiones referentes a la Ética y a la moral no se puede olvidar al hombre en su totalidad biológico-cultural”<sup>680</sup>. Abundando en esta misma línea de la biología afirma Castellote:

“El cerebro, causa exigitiva de la perfección del hombre: El hombre, según su constitución biológica, para poder seguir siendo como hombre, exige una inteligencia y una ética. Su sentido exige su pensar; su biología una ética; su constitución su libertad.

La causa exigitiva puede ser: jurídica y esencial. La jurídica dice que la configuración del hombre, como ser inteligente, pide y exige que la sociedad le reconozca y posibilite el poder desarrollarse como tal, con sus derechos fundamentales.

La esencial dice que la configuración ético-intelectual es exigida por la misma configuración biológica del hombre, al necesitar ésta una instancia superior que le permita a aquella seguir siendo”<sup>681</sup>.

---

<sup>678</sup> “El hombre es virtuoso –ético- en tanto que elige racionalmente los medios que lo acerquen al Bien”. Kottow, M. H., Introducción a al bioética, Pág. 23.

<sup>679</sup> Lacadena, J. R., Genética y bioética, Pág. 540. En este mismo sentido se pronuncia Paul R. Ehrlich cuando afirma: “En otras palabras, la capacidad para desarrollar éticas es un producto de la evolución biológica. Para desarrollarla se requiere una habilidad para anticiparse a las consecuencias de las acciones que uno toma; de una capacidad fundamental para la empatía; de una capacidad para interiorizar los estándares morales de las sociedad y para hacer juicios de valor, y... la capacidad para optar”. Las naturalezas humanas. Genes, culturas y perspectiva humana, Pág. 575.

<sup>680</sup> Lacadena, J. R., O. c., Pág. 540.

<sup>681</sup> Castellote Cubells, S. Compendio de ética filosófica e historia de la ética, Págs. 45-46.

La genética, pues, nos permite considerarla como fundamento básico de la ética y considerar la armonía entre ética y genética<sup>682</sup>; dentro de este contexto genético es posible dar razón de la ética como algo autónomo y exclusivo de una especie, la humana, formando parte de los secretos de la condición humana en general y de su cerebro en particular, donde se celebra el razonamiento moral; así lo explica Gazzaniga:

“Desde una perspectiva evolutiva, la teoría es que las estructuras neuronales que asocian los instintos con la emoción se seleccionaron a lo largo del tiempo porque resultaba beneficioso ayudar a la gente de modo inmediato. El instinto visceral, o moral, es el resultado de procesos seleccionados a lo largo del proceso evolutivo... Los nuevos resultados de las imágenes cerebrales parecen indicar que el cerebro responde a los grandes dilemas morales subyacentes”<sup>683</sup>.

Otros autores como Miguel H. Kottow, sostienen que “la biología puede explicar la dimensión ética del comportamiento humano, pero no puede llenarlo de un contenido específico. Muestra la biología que el ser humano sobrevive y prospera solamente si actúa en consonancia con sus congéneres y en un clima de respeto por los mutuos intereses. En ese sentido, lo ético puede ser entendido desde un fundamento naturalista, no así sus principios, normas y argumentos. Éstos no vienen dados naturalmente sino que son productos de la razón y de la convivencia social, como lo demuestra la preponderancia de lo racionalmente elaborado en las filosofías éticas de Aristóteles, Hume, Locke y tantos otros”<sup>684</sup>.

Tradicionalmente, la ética personal se ha entendido desde la corriente psicoanalítica, donde la formación de esa instancia que Freud denominaba subconsciente, almacenaba, en un primer momentos toda la información exterior, y sobre todo la norma de la colectividad, y más en concreto, la de los personaje próximos al sujeto –padre, profesores, etc.-, para más tarde introyectar todo eso amasijo externo. La actuación posterior del sujeto va a reflejar lo aprendido, de ahí va a nacer lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto; con lo cual esta visión ética va a suponer una manera subjetiva de entender la ética, todo va a depender del sujeto y de su entorno; nunca, por este camino conseguiremos la objetividad y la universalidad, e incluso la racionalidad. En cambio la genética ofrece una visión totalmente nueva, fundamenta la ética en la genética como elemento básico de la misma, donde, sin descartar nunca el entorno y la cultura, presupone una base natural biológica, racional, estable, universal y objetiva.

En otro orden de cosas, todas las voces apuntan en el mismo sentido: por un lado que la capacidad para desarrollar, crear o vivir un determinado sistema ético es un producto de la evolución biológica, y por otro, que la evolución no nos impone un determinado sistema de valores ni nos dice qué debemos hacer; este es el punto

---

<sup>682</sup> “En un contexto biológico pueden considerarse varios tipos de ética: la ética individual, la ética familiar y la ética de grupo. En muchas ocasiones, las conductas éticas de tipo familiar están genéticamente determinadas y sometidas a la acción de la selección natural; por ejemplo, cuando algunos de los progenitores pone en riesgo su vida llamando la atención de un depredador que amenaza a sus crías”. Lacadena, J. R., Genética y bioética, Pág. 20. Con lo cual está afirmando como cierto el origen genético de la ética.

<sup>683</sup> Gazzaniga, M. S., El cerebro ético, Pág. 173.

<sup>684</sup> Kottow, M. H., Introducción a la ética, Pág. 42.

central donde se da la gran polémica entre el cruce cultural de los juicios morales y éticos<sup>685</sup>. La ética presupone, pues, una condición humana como punto de partida, como límite y como fin; conviene hacer una objeción importante de cara a los próximos capítulos de bioética: la ética no puede infravalorar y mucho menos degradar al ser humano, por tanto se debe atener a la naturaleza del hombre.

Con toda esta base ética nos situamos ante una naturaleza diferente a la del animal, “el origen de la ética no se encuentra en los chimpancés. Ellos no tienen forma de compartir valores; la ética tuvo que esperar al menos hasta la aparición del lenguaje,... así parece que hay un abismo insalvable entre las capacidades éticas de los seres humanos y la de los chimpancés”<sup>686</sup>. El hombre se define como un ser en la encrucijada; ante él se abren tantas posibilidades en su actividad cotidiana que necesariamente se pregunta qué debe hacer, qué camino seguir o qué decisión tomar; estamos ante una situación cotidiana, pero ética y sin precedentes.

### 4.32.3- Genética y religión.

Hasta hace muy poco tiempo, el problema de la religión, se centraba y se limitaba exclusivamente a la demostración de Dios; en llegar racionalmente a su existencia o inexistencia. Con el descubrimiento del genoma el acento se desplaza llegando a la conclusión de que el hombre está dotado genéticamente para la vivencia de lo religioso; los genes le posibilitan y le determinan incluso para la vivencia de otras posibilidades trascendentes, ajenas al mundo de lo físico y lo empírico. En una palabra: le hacen sujeto religioso, lo cual no quiere decir que deba practicar una religión en particular. Todo ello no conduce a la conclusión de la existencia de Dios, sino a que la religión es posible, de que la religión existe, y existe como constante histórica<sup>687</sup>, como hemos visto en el capítulo dedicado a la antropología filosófica, e igualmente se podría afirmar a través de la antropología cultural. Todo el empeño de la historia de las religiones, inicialmente, se centraba en el estudio<sup>688</sup> del origen de las religiones terminando con la afirmación que ésta consistía en un mero producto cultural.

---

<sup>685</sup> “La ética, hoy como ayer, vive y crece en el marco de una contradicción que le es, al parecer, congénita. La ética no puede renunciar a aspirar a un marco último de carácter universal, y sin embargo debe atender a referencias objetivas y subjetivas siempre particulares; ni puede dejar de insistir en la naturaleza incondicional de sus aspiraciones, sin perder de vista jamás el orden siempre condicional de la realidad en la que deben determinarse las acciones”. Trias, E. *Ética y condición humana*, Pág. 46.

<sup>686</sup> Ehrlich. P. R., *Naturalezas humanas. Genes, culturas y la perspectiva humana*, Pág. 579.

<sup>687</sup> “La historia de las religiones se encargó después de establecer que las manifestaciones más o menos claras de ese fenómeno son universales, se han producido en todas las culturas y han acompañado al hombre a lo largo de todas las etapas de su historia”. Martín Velasco, J. *El hombre y la religión*, Pág. 162.

<sup>688</sup> Este análisis partía “de fenómenos anteriores a la religión, como el animismo, la magia, el fetichismo, el recuerdo de los antepasados, etc., y desde motivaciones tales como la ignorancia del funcionamiento de los fenómenos naturales, el miedo, el deseo de supervivencia y la angustia ante la muerte. Posteriormente, tales explicaciones de la religión perfilaron sus argumentos en el nivel filosófico o, más eficazmente, el de las ciencias humanas, dando lugar a las explicaciones psicológica o sociológicas de los sucesivos <maestros de la sospecha>, decididos a desenmascarar las creencias ingenuas o interesadas de los sujetos religiosos”. Martín Velasco, J. *El hombre y la religión*, Pág. 162. En este mismo sentido se expresa Michael S. Gazzaniga: “Pero en ésta era en la que prevalecen la ciencia y la razón, la religión sigue muy viva, hasta el punto de que se fundan dos o tres movimientos religiosos nuevos cada día, y existen en total cerca de 10.000 religiones en el mundo... Asimismo, desde 1993 se ha incrementado en un 4% la representación de símbolos religiosos y de espiritualidad en la televisión estadounidense”. *El cerebro ético*, Pág. 157.

En un primer momento, cuando se empieza a explicar lo religioso como fenómeno humano, se pretende concluir en una doble dirección: primero, que el hombre originariamente no había sido religioso sino que empieza a creer en un momento determinado y todo ello debido a situaciones mencionadas a pié de página, como el miedo, la angustia, etc.; y segundo, que la religión tenía los días contados gracias al desenmascaramiento de las ciencias positivas, sin embargo “hay que reconocer que tales previsiones no se han cumplido y que el factor religioso se ha demostrado resistente a las críticas que pretendían reducirlo a otra cosa de lo que pretende ser, y está sobreviviendo a las previsiones e incluso a la vigencia de muchas de las explicaciones que habían decretado su desaparición”<sup>689</sup>.

El problema de lo religioso, hoy, se plantea a otro nivel: ¿No formará parte de la estructura misma del hombre, de la persona? Todos los indicios indican que sí. El gran maestro de la fenomenología religiosa, Juan Martín Velasco lo explica de esta manera:

“Y es que, dado el lugar central del sujeto en el conjunto del fenómeno religioso, y dada la permanencia y la vigencia de este fenómeno a lo largo de la historia, se hace inevitable preguntarse si el hecho de que el hombre haya sido homo religiosus a lo largo de toda la historia se deberá a que es constitutivamente religioso. Dicho de otra forma, la cuestión será si esa religión que las primeras explicaciones consideraban un producto cultural del hombre no surgirá de una capacidad religiosa, un sentido religioso, inherente al hombre, como el hecho artístico surge de un sentido estético que forma parte de todo sujeto verdaderamente humano”<sup>690</sup>.

Todo apunta a que estamos ante una nueva capacidad, dimensión únicamente humana, por ello, más que de hombre religioso tendríamos que hablar de dimensión religiosa humana, dimensión que viene fijada en la genética del ser humano, y nada más que en la genética humana<sup>691</sup>; pero no en un sentido yuxtapuesto, sino como implicación interna constitutiva, por tanto es un elemento más que forma parte, repetimos, de la naturaleza humana; así ha quedado reflejado también en los estudios genéticos como afirma Juan Ramón Lacadena:

“El hombre está genéticamente capacitado para preguntarse por su razón de ser, por el sentido de su vida: de dónde viene y a dónde va (origen y destino). Es la base de la religión. Como en el caso de la ética, el hombre no hereda, biológicamente hablando, ninguna religión, pero sí hereda la capacidad de ser sujeto religioso y buscar una respuesta a su propio misterio: la

---

<sup>689</sup> Marín Velasco, J., El hombre y la religión, Págs. 162-163.

<sup>690</sup> *Ibíd.*, Pág. 163.

<sup>691</sup> Son muchas las afirmaciones que aparecen en este sentido; a título de ejemplo exponemos las consideraciones que hacen, a este respecto, Jesús Mosterin, nada sospechoso de creyente: “... además de ocuparnos de nosotros mismos y de nuestro mundillo egocéntrico, también podemos trascenderlo intencionalmente y abriarnos a ámbitos más amplios de la realidad. Esta posibilidad viene ya dada en la naturaleza humana, que nos ha provisto de un cerebro versátil, capaz de emprender todo tipo de aventuras espirituales”. La naturaleza humana, Pág. 369. Otro autor digno de mención es Richard Dawkins, quien, negativamente afirma lo mismo: la religión es “un virus de la mente”. <http://www.conoce.com/doc.php?doc=7484>.

trascendencia, la necesidad de relacionarse con un Ser Superior, Dios<sup>692</sup>.

Por todo ello y como resumen de lo expuesto podemos concluir que, -no podemos ignorar que a veces ha supuesto una alienación-, la religión, en general, no es un añadido, una superestructura, sino que tiene sus raíces en lo humano, o como afirma Gazzaniga: “existen indicios de una base orgánica en las reacciones instintivas que dan origen a las creencias sobre un orden moral, a partir de las cuales surge la experiencia religiosa”<sup>693</sup>. Los elementos fundamentales de toda fe pueden ser varios, aquí solamente nos vamos a fijar en el factor principal: la fe, y ésta como componente antropológico elemental y básico; sino fuera así, aquí, no tendría lugar.

La fe ni nace de lo religioso, ni su primera referencia es lo divino. La fe nace de la condición humana, y esta condición es previa a la dimensión religiosa, es lo que fundamenta la dimensión religiosa; “sin esta base antropológica, la dimensión religiosa de la fe no sería posible, no tendría sentido, ni sería digna del ser humano”<sup>694</sup>. Resumiendo: la fe, como dimensión constitutiva de la humanidad, no tiene, primariamente, ninguna referencia, ni directa ni indirectamente, a lo religioso; de hecho mucha gente que dice no creer, realmente sí cree; cree en valores, (algunos de ellos compartidos con los creyentes), cree en la gente, cree en otras cosas.

El ser humano, desde que nace<sup>695</sup>, se confía a sus padres<sup>696</sup>, y por extensión a todos aquellos con los que se va encontrando en la vida; esta confianza, junto con su entorno y en lenguaje cultural con el que aprende y se desarrolla, es lo que hace que el hombre adquiera su propia identidad; esta es la base de la fe; por tanto, la fe es algo que está en las profundidades del ser, coincidiendo con el <ser> homo. La fe presentada así, antropológicamente, es la fuerza que sostiene, erguido, en pie, al ser humano.

La fe, desde la pura antropología, no es irracional, no va contra la razón, tiene sus motivos para creer. Ni lo cree todo ni lo acepta todo, “no acepta cualquier cosa ni a cualquier persona, sino solamente aquello y a aquellos que resultan creíbles, dignos de crédito. Toda creencia comporta un peligro, pues en ellas puede haber errores, ausencias, vacíos, desviaciones”<sup>697</sup>. El autor olvida el peligro fundamental que siempre lleva aparejada la fe y forma parte de ella: la duda. Y hablando de motivos, las religiones, también tienen los suyos: la historia –al menos en aquellas religiones que son y se definen como históricas-.

---

<sup>692</sup> Lacadena, J. R., Fe y biología, Pág. 8. En este mismo sentido se pronuncian los autores de El genoma humano: “biológicamente hablando, está claro que la humanidad no ha heredado ninguna religión, pero sí la capacidad genética de ser un sujeto religioso, y busca una respuesta al misterio; la trascendencia, la necesidad de relacionarse con un ser superior: Dios. Los seres humanos son genéticamente capaces de aceptar o rechazar consideraciones religiosas” VV. AA. El genoma humano, Pág. 52.

<sup>693</sup> Gazzaniga, M. S., El cerebro ético, Pág. 163.

<sup>694</sup> VV. AA., La fe, Pág. 27.

<sup>695</sup> “En efecto, el hombre, al nacer, no entra en un lugar neutro e indeterminado, sino en un mundo ya culturalmente habitado y socialmente condicionado, heredando un lenguaje y unas formas de ser que le marcan decisivamente”. VV. AA., La Fe, Pág. 31.

<sup>696</sup> “Los niños, en la escuela, aprenden, porque se fían del maestro, aunque luego terminen pudiendo comprobar por sí mismos la certeza de lo recibido. Pero, de entrada, se creen lo que el maestro afirma y lo aceptan, y así avanzan en el saber. A otro nivel las ciencias progresan porque los investigadores no parten de cero, sino que aceptan (creen) las conclusiones a las que otros han llegado”. VV. AA., La fe, Págs. 30-31.

<sup>697</sup> VV. AA. O. c., Pág. 33.

Resumiendo lo antes dicho, y poniendo como base a la genética, debemos hacer filosofía, en este caso antropología. Cuando decimos que la fe tiene sus raíces en lo humano queremos afirmar, siempre desde la antropología y, ahora también desde el lenguaje ordinario, las distintas connotaciones humanas que conlleva el concepto de fe, configurando y determinando, una vez más a la naturaleza humana; esto rasgos son: creer porque alguien da testimonio, fiarse de alguien y esperar algo.

En cuanto a la creencia que nace del testimonio ajeno denota el aspecto de la fe como asentimiento: aceptar como verdadero algo de lo que no se tiene conocimiento por propia experiencia o demostración evidente, sino que le es comunicado por otros. Esta forma de creer incide en múltiples estratos de nuestra realidad humana, desde el comportamiento ordinario hasta las convicciones con las que se cuenta para dar un sentido a la vida, en parte porque otros así lo testifican y en parte porque uno lo ve con claridad y así lo acepta. Esta actitud vital, ordinaria y humana, si la comparamos con el saber científico resulta un modo deficiente de saber, pero si se confronta con la praxis, tiene una gran fuerza existencial. Hay quien en su vida se mueve por sus ideales, por sus creencias, no por un teorema ni por demostraciones empíricas.

Otro aspecto importante e ineludible es el de la confianza que conlleva de manera implícita. Este aspecto hace referencia a encuentro, vinculación personal. Es la fe que une, sobre todo a compañeros de equipo, amigos, familiares, amantes. En este caso la fe dada a otra persona coincide con el amor o la amistad que ambos viven y se manifiestan. La fe en este caso se hace encuentro, entrega, compromiso de fidelidad, etc. Desde esta perspectiva se hace necesario afirmar que no solo se acepta el testimonio creíble de una persona, sino que se acepta a la persona misma. La vivencia de esta experiencia constituye el núcleo central de nuestra convivencia; vivimos habituados a esta experiencia de tal manera, que si renunciamos a ella, nuestro modo de estar en sociedad sería irrazonable.

Y por último la referencia a la esperanza como realidad humana. Esta referencia con la que usamos la palabra “creer” en el lenguaje ordinario sugiere la proximidad de la experiencia humana de la fe con la esperanza, con una expectativa de futuro. La fe conlleva en su estructura una expectación, un deseo, un afán de cumplimiento de lo que se cree en el tiempo, en el aquí y ahora. Por tanto la capacidad de creer y esperar se funde en una apertura de futuro.

Para terminar. La estructura antropológica, no teológica, de la fe está basada en la naturaleza, constitutiva y genética, de la especie humana. Desde estos presupuestos, la religión no es más que la apertura al Otro, a la Trascendencia, motivada por razones testimoniadas y referenciadas a la historia, contando con la decisión personal y libre.

#### **4.33.- Genética y libertad humana.**

La nueva comprensión del hombre trastorna muchos de los conocimientos tradicionales que generación tras generación veníamos manteniendo. Después de conocer el aspecto determinante de nuestros genes aparece la duda si realmente somos libres o no. La vida de los humanos está genéticamente escrita, codificada y

programada, y ese código que seguimos irremediablemente es el genoma. “Contiene, en efecto, la clave fundamental de la vida, como especie humana y como individuos, lo uno y lo otro a la vez. En él está escrita, hemos dicho, nuestra pertenencia a la vida del planeta, a su evolución; nuestra semejanza con los seres vivos, y como si fueran círculos concéntricos, con los animales, con los primates, con los chimpancés y con los bonobos”<sup>698</sup>.

Ante el problema de la libertad humana las opiniones se dividen<sup>699</sup> en dos direcciones encontradas: los que mantienen la libertad de la especie humana y aquellos que se aferran al determinismo, más una gama de lo mas variada de posturas intermedias. La realidad genómica contiene el libro de instrucciones de la vida, en él se dan cita su pasado evolutivo y su herencia, determinando, pues, el futuro; en ese libro consta nuestra biografía, lo que somos y lo que podemos llegar a ser, biológicamente hablando. Sin embargo, ante estas afirmaciones, debemos distinguir, porque no se trata de un animal cualquiera, sino del hombre, lo biológico y lo psicológico. En efecto, tenemos unas condiciones orgánicas determinadas, pero al hablar del hombre no nos podemos quedar aquí, debemos tener en cuenta otras posibilidades que se escapan de lo corpóreo, no son materiales o físicas, sino de otro orden: psíquicas. Y justamente aquí se oyen las voces de los que sostienen la posibilidad de que los genes también contienen la predeterminación de las características psicológicas y de todas aquellas posibilidades humanas<sup>700</sup>.

Con el conocimiento de las nuevas ciencias se ponen de manifiesto problemas tan antiguos como el determinismo y el destino del hombre. “Es cierto también que en gran medida la vida humana se traza contando con el margen de indeterminación y desconocimiento que encierra el futuro. Es este margen en el que, por así decirlo, se angosta, se empequeñece en gran extremo al conocerse la predicción genética, trastornando esencialmente la estructura temporal de la vida. La indeterminación y el desconocimiento cumplen, en este sentido, una función positiva de esperanza, de proyección libre y confiada de la vida que bien pudiera desaparecer ante la predicción y el conocimiento de las predeterminaciones genéticas”<sup>701</sup>. Ante el fenómeno que presentan las modernas neurociencias, en muchos sectores de la población nace la consiguiente preocupación por las convicciones de siempre bajo un razonamiento dominado por la lógica: el cerebro es una entidad física y es el órgano que determina la mente. El mundo físico está determinado, luego el cerebro también lo está; así pues, ¿están determinados los pensamientos?, ¿existe realmente la libertad tal como la hemos entendido desde siempre?, y si es así, ¿dónde queda la responsabilidad personal?

La postura clásica nos presenta dos conceptos, libertad y determinismo, encontrados, contrapuestos: la libertad supone posibilidad de elección, mientras que

---

<sup>698</sup> González Valenzuela, J., Genoma humano y dignidad humana, Pág. 82.

<sup>699</sup> “Existen dos puntos de vista principales y opuestos: el que afirma que gozamos de libre albedrío y el que sostiene todo lo contrario. Quienes sostienen que el libre albedrío... opinan que algún factor x ... nos permite tomar decisiones o determinar nuestras acciones y hasta nuestro destino, interviniendo e introduciendo cambios en el mundo físico, así como el camino que recorreremos en él. Los que no aceptan el libre albedrío... creen que vivimos en un mundo predeterminado... en el cual toda acción, sea humana o no lo sea, es inevitable”. Gazzaniga, M. S. El cerebro ético, Pág. 102.

<sup>700</sup> Observemos que el problema de fondo es el planteado en los primeros capítulos con ocasión de la relación mente-cerebro.

<sup>701</sup> González Valenzuela, J., Genoma humano y dignidad humana, Pág. 83.

el determinismo indica sometimiento a las leyes físicas, negando toda capacidad de decisión libre. Una vez más se pone al descubierto el gran problema humano: monismo-dualismo. Aquellos que sostienen que el hombre es pura materia física no cabe duda: el hombre, en cuanto realidad corpórea, está sometido a las leyes que rigen el mundo físico careciendo, por tanto, de libertad. Admiten la posibilidad de conocer la respuesta del hombre, explicándolo desde la complejidad del cerebro humano, pero afirman que todo acto humano viene determinado por las leyes de la física. Con esta visión se niega la libertad afirmando que no es más que pura ilusión. Por el contrario, aquellos que sostiene que en el hombre existe una realidad inmaterial como constitutivo de su ser esencial, admiten que, efectivamente, aunque influyan su corporeidad y el medio ambiente en sus decisiones, afirman su capacidad de elección, de su libertad. Esta postura es sostenida desde el hecho histórico que arranca en la capacidad de socialización y la consecuente reglamentación de la conducta: el derecho. Ambas posturas esconden una concepción determinada de hombre: los deterministas parte de la idea de que el hombre es un ser más de la Naturaleza, mientras que los otros sostienen que en el ser humano existe algo que se escapa al análisis físico<sup>702</sup>.

Libertad y determinismo no son conceptos de hoy, han atravesado la larga historia de la humanidad, aunque en la actualidad presenta novedosos puntos de vista al enfocarlos con las herramientas que nos ofrecen las nuevas ciencias y las nuevas tecnologías. Sea como fuere, urge una respuesta, pues ello comporta una gran repercusión para el hombre en todos los aspectos de su vida personal y social. Por ello y para ello consideramos imprescindible su tratamiento por separado.

#### **4.33.1.- Postura determinista.**

La postura de aquellos que sostienen que el hombre no es libre sino que está determinado, encuentra, en el ámbito intelectual, una gran fuerza a su favor<sup>703</sup>: su base verificable<sup>704</sup>. Esto dicho así puede parecer irrefutable; de momento queremos exponer el desarrollo y explicación de esta visión, que en principio niega la libertad humana.

La corriente determinista, basándose en la genética, en la fisiología general, y en el estudio del cerebro en particular del hombre, tambalea la concepción

---

<sup>702</sup> Cf. Gonzalo Sanz, L. M., Entre libertad y determinismo, Págs. 7-12.

<sup>703</sup> William James, creador del conductismo, se alineaba en la filas del determinismo en estos términos: “Por tanto niego públicamente de entrada toda pretensión de probar que el libre albedrío sea real. Todo lo que espero es que alguno de ustedes se anime a seguir mi ejemplo en asumirlo como real”; la cita esta cogida de Matt Ridley, quien agrega que William James “se vio abocado a decir sin convicción”; Ridley, M. Qué nos hace humanos, Pág. 302.

<sup>704</sup> “Los deterministas consideran que las técnicas de neuroimagen, que disponemos en la actualidad, han venido a dar el espaldarazo a su hipótesis. Estas técnicas permiten conocer en cada momento cual es la situación de reposo o de actividad en los centros nerviosos. Por tanto, podemos saber cuales son los centros nerviosos o las áreas cerebrales que se activan cuando realizamos diversas tareas sensoriales o mentales. Los dos métodos, por ahora, más utilizados y que mayor información nos proporciona son la PET (Positron-Emission-Tomography), que muestra gráficamente el consumo de glucosa por los centros cerebrales, y la Resonancia Magnética funcional (RMf), que permite conocer el flujo de sangre en los centros cerebrales. Tanto un método como otro, indican el grado de actividad de la corteza cerebral y de los centros subcortiales... Los reduccionistas, basados en estos datos, no tiene inconveniente en afirmar que en el cerebro es donde se da nuestro entendimiento y voluntad, pilares del libre albedrío y, como el cerebro es materia, la libertad humana es ilusoria”. Gonzalo Sanz, L. M., Entre libertad y determinismo, Págs. 114-115.

comúnmente aceptada de que el hombre es un ser libre, o al menos hace pensar que el hombre cree que es libre, pero esta libertad es pura ilusión. Es cierto que las perspectivas que nos presentan las neurociencias empiezan a preocupar de cara a la tradición clásica sobre la libertad y la responsabilidad. Estas conclusiones tienen como base distintos experimentos científicos:

“Es bastante frecuente leer tanto en obras científicas como de divulgación, que el cerebro es el órgano del pensamiento humano, de los sentimientos, de las emociones, en una palabra, es el asiento de nuestra personalidad: si se altera el cerebro se altera la personalidad. Quien antes de sufrir un traumatismo craneal era una persona amable, trabajadora, honorable, después se vuelve malhumorada, con enfados frecuentes, mentirosa y sin ningún interés por el trabajo. Otro que tenía una excelente memoria, tras la alteración cerebral no se acuerda de lo que ha hecho o le han dicho unos minutos antes. Un tercero, a consecuencia de un ictus ha convertido su lenguaje en una verdadera jerga ininteligible a pesar de que él tiene la impresión de que se expresa correctamente”<sup>705</sup>.

Son muchos los datos que existen al respecto pero todos apuntan en la misma dirección: es el cerebro el órgano rector de todas las manifestaciones de nuestra personalidad. Esta postura presenta al cerebro como el instrumento imprescindible de toda actividad intelectual; si este órgano se encuentra alterado por alguna razón el sujeto es incapaz de pensar, o lo hace de manera atípica, y lógicamente, carece de libertad, o en último caso, ésta queda radicalmente limitada. La interpretación más a mano en la gran mayoría de los psiquiatras es “que las alteraciones neurológicas y la de los correspondientes neurotransmisores, son la causa de los trastornos anímicos”<sup>706</sup>; aunque también es cierto, según el criterio de otros especialistas, que el proceso puede ser inverso: “que las alteraciones anímicas son las que producen los cambios neurológicos”<sup>707</sup>.

El razonamiento lógico del que arranca el determinismo es el siguiente: el cerebro es un órgano físico y que, a su vez, determina a la mente; el mundo físico está determinado, luego... el cerebro no escapa a esta condición. Los interrogantes se multiplican y se arrebatan la posición: ¿están determinados los pensamientos que nacen de la mente?, ¿la libertad es cierta o vana ilusión?, ¿y la responsabilidad, donde queda?, ¿y el Derecho<sup>708</sup>, cómo se explica? Las neurociencias sostienen que el comportamiento no es aleatorio, por tanto debe tener una causa, por lo cual si tiene una causa no puede ser libre. Si la personalidad que tenemos nos viene heredada de

---

<sup>705</sup> Gonzalo Sanz, L. M., O. c., Pág. 21.

<sup>706</sup> *Ibíd.*, Pág. 74.

<sup>707</sup> *Ibíd.*, Pág. 74. El autor refuerza esta teoría afirmando lo mismo en un caso concreto, la distimia; lo expresa de esta manera: “Una observación bastante corriente en el comportamiento de los distímicos es que un determinado acontecimiento puede hacerles pasar, en un instante, de un estado de tristeza a otro de alegría, cosa que no es posible explicar si la tristeza estuviera provocada por una alteración neurológica, ya que en este caso necesitaría mucho más tiempo para producirse. En nuestra opinión, se dan los dos hechos: la alteración en la liberación de neurotransmisores produce cambios en el estado anímico y los cambios en el estado anímico acarrear modificaciones en los centros nerviosos, que, a su vez, influyen sobre los estados de ánimo”, Pág. 75.

<sup>708</sup> “Por cierto, se ha hablado mucho de que el descubrimiento de los genes que influyen en la conducta traerá consigo una epidemia de abogados intentando exculpar a sus clientes, alegando que no eligen cometer delitos sino que es su destino genético el que les impulsa a hacerlo. No fue culpa suya, señoría, está escrito en sus genes... Los genes serán sencillamente una excusa más que añadir a la lista”. Ridley, M. Qué nos hace humanos, Pág. 304.

nuestros antecesores, del grupo o del entorno, sigue estando determinada, no es libre<sup>709</sup>. Estas y tantas otras que se podrían formular son las que a lo largo de este apartado pretendemos dar respuesta.

En el capítulo anterior dijimos, por el testimonio de varios autores, que los genes se presentaban como el código o el libro de la vida; basándose en esta afirmación, algunos sostienen que estamos, o podemos estar, asombrosamente determinados por nuestros genes<sup>710</sup>, entendiendo la vida como una historia ya escrita que progresivamente se va desarrollando conforme al guión. El hombre es prisionero<sup>711</sup> de sus genes y, efectivamente, así es cuando se trata de procesos biológicos, de la herencia, de genes dominantes, etc. Los genes, pues, tienen una posición dominante sobre nuestra vida de tal manera que el mismo Watson exclamó: “Acostumbrábamos a pensar que nuestro destino estaba en las estrellas. Ahora sabemos que, en buena medida, nuestro destino está en nuestros genes”<sup>712</sup>. La genética nos dice lo que somos y lo que podemos llegar a ser explicando muchas de las manifestaciones del comportamiento y sosteniendo que “los fenómenos biológicos son expresiones de procesos físico-químicos”<sup>713</sup>. Los genes, por tanto, son el símbolo del determinismo. Son muchas las voces que afirman que es el ADN el que controla y dirige la actividad humana, que hace de nosotros lo que somos sin posibilidad de cambio al menos después de muchas generaciones conforme evolucione la dotación genética de la que venimos equipados. Dicho de otra manera y para seguir abundando en la misma idea, tradicionalmente se ha considerado que son los genes los que predicen y determina el destino del hombre como en cualquier ser animal; así lo expone Stephen Jay Gould: “si estamos programados para ser lo que somos (por nuestros genes), entonces los rasgos (nuestros) son ineluctables. En el mejor de los casos, podemos canalizarlos, pero no cambiarlos por medio de la voluntad, la educación o la cultura”<sup>714</sup>. Evidentemente que muchos de los procesos humanos están predeterminados genéticamente, pero existen otros muchos rasgos que no tienen relación con los genes, sino que tienen su origen en datos externos.

Queremos terminar aludiendo a un dato histórico que la humanidad tuvo que soportar de manera importante: la eugenesia. La postura que aboga por la negación de la libertad ha puesto al descubierto la acción manipuladora biológicamente para producir seres humanos de una manera determinada por sus propios “creadores”, pero... finalmente no lo han conseguido. También podríamos aludir a las diferencias que nos hemos creído como ciertas: la inteligencia de los negros es genética, o la capacidad lógica de la mujer. En este sentido los ejemplos se pueden multiplicar, todos ello fruto, o en nombre, de la determinación genética.

---

<sup>709</sup> Cf. Ridley, M., Qué nos hace humanos, Pág. 302.

<sup>710</sup> Cf. Ridley, M., Genoma, la autobiografía de una especie en 23 capítulos, Pág. 249.

<sup>711</sup> “La noción de que somos esclavos de nuestros genes a menudo está combinada con la confianza en la idea de que todos los problemas pueden resolverse si se diseccionan en componentes siempre más pequeños: una suerte de aproximación reduccionista que ha tenido mucho éxito en la ciencia, pero que a veces es totalmente anticientífica. Es algo así como la idea de que alguien conoce el color de cada punto microscópico que conforma un retrato de su madre, podrá explicar porqué la ama... -que los genes son el destino en el nivel micro y que el reduccionismo conduce al conocimiento total – está generando visiones distorsionados de la conducta humana”. Ehrlich, P. R., Naturalezas humanas, Pág. 20.

<sup>712</sup> Citado por González Valenzuela, J., Genoma humano y dignidad humana, Pág. 81.

<sup>713</sup> Romero Casabona, C. M., Características biológicas, personalidad y delincuencia, Pág. 1. El autor indica que esta es la postura de varios autores: Monod, Eigen y Watson. Estos tienen un elemento común: “la posibilidad de aislar elementos básicos con los cuales explicar las características de un sistema orgánico: el genoma”, Pág. 1.

<sup>714</sup> Citado por Gazzaniga, M. S., El cerebro ético, Pág. 102.

#### 4.33.2.- El hombre, un ser libre.

Los datos expuestos sobre los genes y sobre el cerebro hacen pensar, a priori, que el hombre carece de libertad, o a lo sumo él cree que elige o actúa libremente, pero en el fondo su decisión viene determinada previamente. El problema radica, como hemos reflejado en diversas ocasiones, en la concepción que se tenga de hombre; aunque no podemos olvidar que se llega a una determinada concepción debido a unos ensayos o hipótesis previas; es cierto, pero siempre, en cualquiera de los casos, antecede una posición aunque sea hipotética. Es lógico, si partimos de una concepción puramente biológica, el resultado es el determinismo; en cambio, si partimos de que el hombre es algo más que pura materia biológica, tendremos que admitir que no puede estar gobernado solamente por las leyes que rigen el mundo físico. En este planteamiento habríamos encontrado el primer error cuando menos, por no aludir a prejuicios.

La postura determinista se basa en que es el cerebro el que piensa, por lo que todo lo que proceda del órgano rector viene ya determinado, mientras que los que sostienen que el hombre es libre afirman que el cerebro no es el que piensa, sino que es el instrumento, y nada más que instrumento de la actividad mental. “Y si el cerebro no es el que piensa tampoco es el último responsable de las decisiones que tomamos, en definitiva: somos libres por que nuestra libertad no radica en la materia, por lo tanto, no está determinada por las leyes físicas”<sup>715</sup>. Hasta aquí todo parece lógico, aunque no podemos ignorar que la afirmación, en principio, es totalmente simplista y gratuita, sin embargo el autor la argumenta desde el mismo plano que los deterministas: la neurociencia; y lo hace así:

“La relación entre pensamiento y cerebro es evidente... cuando se altera el cerebro, se alteran también las funciones superiores del hombre. En la actualidad, con procedimientos de neuroimagen, como la PET y la RMf, se pueden conocer perfectamente las regiones cerebrales que entran en actividad cuando resolvemos un problema, o cuando experimentamos una emoción o un afecto. De estas observaciones concluyen los neurocientíficos materialistas, que el cerebro es el que piensa, el que se emociona, el que ama. Por eso no son infrecuentes expresiones como estas: <El pensamiento es obra de las neuronas>. <El cerebro segrega las ideas como el hígado la bilis>. <La mente representa una serie de funciones producidas por el cerebro>, <El amor es un estado bioquímico del cerebro>, sin embargo, cuando intentan explicar cómo es el mecanismo cerebral por el que podemos pensar, después de intentos infructuosos, terminan confesando que, en este momento, no se puede explicar. No obstante, confían en que más adelante, cuando nuevas técnicas permitan conocer mejor la dinámica cerebral, se podrá encontrar una explicación”<sup>716</sup>.

Esta visión sobre el pensamiento y, sobre todo de las emociones, del hombre chocan, en primer lugar, con el ciudadano de a pié, quien no entiende de activaciones cerebrales sino de sentimientos que, unas veces, le levantan sobre las nubes y, otras, le rompen y le retuercen hasta en lo más hondo. Luego el

---

<sup>715</sup> Gonzalo Sanz, L. M., Entre determinismo y libertad, Pág. 135.

<sup>716</sup> Gonzalo Sanz, L. M., Entre libertad y determinismo, Págs. 135-136.

pensamiento y toda la actividad humana no se puede resolver con la sola activación cerebral; para ello la voz de los científicos clama justicia y para ello, también, parten de varios presupuestos, el más a la mano es la explicación de que el pensamiento, y por tanto todo lo relativo al hombre, es metaneuronal. Veamos.

La primera función en la actividad mental<sup>717</sup> es la formación de ideas y conceptos, “operación que consiste en eliminar lo accidental de una cosa, para quedarse con su esencia. Tomemos como ejemplo una mesa. Hay gran diversidad de mesas y las podemos diferenciar por su tamaño, por su forma, por el material de que están fabricadas, por el número de patas que tienen, etc. son estas características sensoriales de la mesa las que permiten distinguir unas de otras, pero a todas ellas les aplicamos el término de mesa, en cuanto que lo esencial es lo mismo para todas: un tablero horizontal sostenido por un soporte. Lo que nosotros primero sentimos y después percibimos son las cualidades sensoriales de la mesa, es decir, la información que de ella nos proporcionan nuestros sentidos. Pero precisamente prescindimos de esa información para llegar al concepto de mesa, es decir, dejamos de lado la información sensorial. El paso de lo sensible a lo inteligible, es lo que se conoce como proceso de abstracción. Si no existiera esa abstracción cada mesa agotaría la especie de mesa. Por tanto debemos concluir que: si para llegar a la abstracción prescindimos de toda información sensorial, que es la que nos proporcionan las neuronas, el proceso de abstracción ha de ser metaneuronal”<sup>718</sup>. Es decir, que para conseguir la percepción es necesario el objeto particular, la sensación y la percepción, todo un proceso físico, sin embargo para alcanzar lo general (la abstracción) debemos prescindir de todo lo material, pues de otra manera no alcanzaríamos el proceso de abstracción quedándonos en los elementos materiales. Este proceso es más claro cuando queremos llegar a conceptos donde no se da la información sensorial, es decir cuando hablamos de amor, la patria, la libertad, etc.; ¿de donde nace, pues, esta función? Aristóteles lo tenía muy claro: de la persona<sup>719</sup>. “Los cerebros son mecanismos automáticos, regulados, determinados mientras que los individuos son agentes con responsabilidad personal, libres para tomar sus propias decisiones”<sup>720</sup>. La neurociencia nos aporta una explicación para entender la conducta en términos científicos, pero esto no significa que el sujeto que lleva a cabo cualquier acción no sea libre y, por tanto, responsable<sup>721</sup>. Un elemento que olvidan los que niegan la libertad del hombre es la interacción del cerebro con el entorno -el cual le permite aprender y conocer normas que regulan las respuestas fisiológicas- y el fenómeno, exclusivamente humano, de la responsabilidad, la cual no existe en la estructura neuronal del cerebro.

---

<sup>717</sup> “Entre los indicios que sugieren que el cerebro impulsa las acciones, están las percepciones que suscitan movimientos, actividades y acciones en la vida, así como la influencia de los estados emocionales del cerebro en nuestras redes neuronales en el momento de tomar una determinada decisión, como sucede cuando estamos bajo influencia del estrés o la excitación sexual. Lo que no sugieren estos indicios es que los mecanismos cerebrales expliquen las relaciones existentes en una estructura social, las reglas que facilitan la convivencia, o una regla o valor como la responsabilidad personal. Estos aspectos de la personalidad, curiosamente, no radican en el cerebro. Existen sólo en las relaciones sociales que se desarrollan cuando interactúan unos cerebros automáticos con otros”, Gazzaniga, M. S., *El cerebro ético*, Pág. 101.

<sup>718</sup> Gonzalo Sanz, L. M., *Entre libertad y determinismo*, Págs. 139-140.

<sup>719</sup> Cf. Gonzalo Sanz, L. M., *Entre determinismo y libertad*, Pág. 141.

<sup>720</sup> Gazzaniga, M. S. *El cerebro ético*, Pág. 101. El mismo autor, en las páginas siguientes afirma: “Los cerebros son automáticos, pero las personas son libre. Nuestra libertad se manifiesta en la interacción del mundo social”, Pág. 110.

<sup>721</sup> “La neurociencia nunca encontrará el correlato cerebral de la responsabilidad, porque es algo que atribuimos a los humanos –a las personas-, no a los cerebros”, Gazzaniga, M. S., *El cerebro ético*, Pág. 111.

Hemos mencionado la capacidad de abstracción como fenómeno propio del ser humano, sin embargo existe otro fenómeno que no podemos dejar atrás por su exclusividad humana, y a la que, desde la prisa y la rapidez, hemos aludido repetidamente: la conciencia; esta se presenta como la capacidad de darnos cuenta de nosotros mismos y del entorno que poseemos. La conciencia como proceso vital es el más trivial y misterioso de todos ellos, pero... ¿puede explicarse científicamente? Ciertamente existen explicaciones pero todas, con grandes dificultades, resuelven la cuestión afirmando que en este proceso están implicados niveles superiores de organización donde se asocian sensaciones, sentimientos y valores, con lo cual, terminan por suspender el juicio<sup>722</sup>.

En el capítulo dedicado a la antropología filosófica definíamos la libertad como una capacidad que conlleva la naturaleza humana que consiste en la capacidad de tomar decisiones; pues bien, ahora, las nuevas ciencias vienen a reforzar esta visión afirmando que la capacidad de decidir que posee solamente el hombre no es una ficción, sino un proceso neuronal por el cual el humano selecciona su actividad en función de sus consecuencias, no de sus necesidades, como haría el animal, y cuando interactúa con el entorno asume su responsabilidad integrando el acto en la esfera de lo humano<sup>723</sup>.

En cuanto al estudio de la genética misma ya hemos visto cómo los genes no lo son todo, pues pueden cambiar en función del medio en el que se desarrollan<sup>724</sup>: “un ejemplo sencillo se puede encontrar en cualquier manual de genética. Las diferentes variedades de trigo de un mismo campo tendrán distinta altura debido a sus genes, pero una única variedad de trigo plantada en diferentes campos –uno de secano y otra de regadío- variará también en la altura debido al medio”<sup>725</sup>. Además de la influencia del medio, debemos contar con las mutaciones y con el mecanismo interno que producen, como la eliminación de otro gen, o el encendido o apagado automático que producen, incluso, en relación al número de genes; Venter, decía: “sencillamente no tenemos los suficientes para que esa idea del determinismo biológico sea cierto”<sup>726</sup>; y Paul R. Ehrlich también se expresa en esta línea: “Las

---

<sup>722</sup> Cf. Hamer, D., El gen de Dios, Págs. 123-137.

<sup>723</sup> “La mayoría de las personas no cometen crímenes horrendos si no han sufrido daños importantes. No es que los monstruos nazcan a diestro y siniestro. Son los niños lo que nacen a diestro y siniestro y están sometidos a consecuencias horribles. Como consecuencia, terminan por hacer cosas terribles. Y prefiero vivir en un mundo así que en un mundo en el que los monstruos lo fueran de nacimiento”. Pinker, S., La tabla rasa, Pág. 267.

<sup>724</sup> Tanto el hombre como el animal hacen genéticamente lo que pueden hacer; el hombre realiza juicios de valor porque genéticamente los puede hacer, luego es que está dotado genéticamente para realizar actos desde una perspectiva ética. Ello nos lleva a concluir que la ética, estrechamente ligada con la libertad en relación a la elección entre lo bueno y lo malo, es un hecho natural aunque la falacia naturalista lo considere erróneo. Este razonamiento comporta una breve explicación crítica, veamos. El creador de la falacia naturalista considera que la ética no es natural porque lo natural es aquello que se puede comprobar empíricamente, de tal manera que el término <bueno> no puede ser conocido. Curiosamente, natural, según Moore, es lo que se percibe aunque sea artificial, y aquello que disponemos que sea natural; esta afirmación ya es una falacia, porque eso sería una percepción, por tanto es algo perceptible, pero no natural como se entiende lo natural y ha quedado reflejado anteriormente; así pues, la falacia naturalista es una falacia en sí mismo; no obstante volveremos sobre el tema en el último capítulo.

<sup>725</sup> Pinker, S., La tabla rasa, Pág. 85.

<sup>726</sup> Pinker, S., La tabla rasa, Pág. 125.

personas no tienen los suficientes genes para programar todas las conductas que algunos psicólogos evolutivos, por ejemplo, creen que controlan esos genes”<sup>727</sup>.

Si el tema de la libertad lo tuviéramos que definir por el número de partidarios y detractores, lógicamente, la balanza se inclinaría del lado de los partidarios de que el hombre es libre, aunque es una conclusión que nunca dependerá del consenso de la mayoría. Para terminar este apartado nos dejaremos llevar de la mano de Matt Ridley, y la razón que nos hace seguirle es su postura científica que le permite no ser sospechoso de ortodoxia. Ridley parte de la premisa de que el hombre es libre a pesar de la carga genética hereditaria y la enorme influencia que ejerce sobre él el medio ambiente. Su teoría nace de la confrontación con el neurocientífico de California Walter Freeman, el cual niega la libertad humana partiendo de la causalidad “lineal”: “La negación del libre albedrío se produce al considerar al cerebro como anclado en una cadena lineal causal (...) El libre albedrío y el determinismo universal son esferas irreconciliables a la que nos aboca la causalidad lineal”<sup>728</sup>. El termino clave que se discute es “lineal”; en cambio Ridley demuestra que esa causalidad no es lineal sino todo lo contrario, circular en la que el mismo efecto influye en la propia causa: “...los resultado de un proceso se convierten en las condiciones para el comienzo de los siguientes. Las neuronas del cerebro escuchan al receptor incluso antes de haber terminado de enviar mensajes”<sup>729</sup>. La repuesta altera el mensaje enviado, que a su vez altera la respuesta, y así sucesivamente. Lo explica con el ejemplo que exponemos a continuación:

“Está usted tumbado en la cama despierto y su cerebro salta libremente de una idea a otra de una manera bastante placentera. Cada idea surge de manera espontánea por asociación con la idea precedente, igual que un patrón de actividad neuronal aparece para dominar la consciencia; entonces hace su aparición repentina un patrón sensorial: el despertador. Otro patrón toma las riendas (tengo que levantarme), y otro (quizás unos minutos más). Entonces, antes de darte cuenta, en algún lugar del cerebro se ha tomado una decisión y te percatas de que te estás levantando. Este es un proceso totalmente volitivo, aunque de algún modo determinado por el despertador. Intentar encontrar la primera causa del momento preciso en el que te levantas sería imposible, porque esta enterrado en un proceso singular en el que los pensamientos y las experiencias se alimentan las unas a las otras. Incluso los propios genes están impregnados de una causalidad circular”<sup>730</sup>.

El autor, Matt Ridley, sostiene que el gran descubrimiento que han realizado las neurociencias es el hecho de que los genes están a disposición de los actos y al contrario; organizan el aprendizaje y la memoria como causa de la conducta a la vez que son la consecuencia de esta; el libre albedrío, por tanto es el resultado de sumar los efectos circulares de las neuronas, por ello la mejor forma de terminar esta exposición es como lo hace el mismo Matt Ridley: “Moraleja, *El libre albedrío es*

---

<sup>727</sup> Ehrlich, P. R., Las naturalezas humanas, Pág. 19.

<sup>728</sup> Citado por Matt Ridley en Qué nos hace humanos, Pág. 305.

<sup>729</sup> Ridley, M., O. c., Pág. 307.

<sup>730</sup> Ridley, M., Qué nos hace humanos, Pág. 308.

*totalmente compatible con un cerebro maravillosamente predefinido y dirigido por los genes*<sup>731</sup>.

#### **4.34.- Bioética: origen y evolución.**

En el mundo de los valores, de los principios y de las normas ocurre algo parecido al mundo de la informática, de la medicina, y/o en otras áreas de la vida ordinaria. En informática, por ejemplo, se crea el virus e inmediatamente se crea el antivirus, cuando no sucede lo contrario. En medicina tan pronto aparece una nueva enfermedad, todo el macromundo de la farmacología, con los laboratorio a la cabeza, se ponen a funcionar. Pues bien, en el mundo de la ética ocurre algo parecido; si poco a poco surgen una serie de contravalores, de injusticias, de situaciones que van más allá de lo establecido, acampando a sus anchas el abuso, la injusticia, el negocio vedado, el uso ilícito o el abuso de la técnica, toda la maquinaria ética-intelectual se pone en movimiento proponiendo, exponiendo o imponiendo un comportamiento lícito, ético o lógico; nacen, pues, unos valores acordes con la situación o se pone el acento en otros que estaban ahí latentes, pero sin la fuerza necesaria para imponerse. Esta podría ser perfectamente la situación en la que nace la bioética, y nace, como solución a una demanda determinada, como respuesta a una panorámica que se estaba dibujando unas veces, y otras, como un comportamiento ya establecido. Dicho de otra manera: la bioética es el resultado de una situación política, histórica y/o cultural que se está dando en Europa y en el continente americano. Esto es pues, lo que queremos abordar a continuación.

La bioética<sup>732</sup> es la disciplina de moda; se escriben libros y más libros, se multiplican los artículos de revistas y se crean revistas nuevas con el nombre de bioética acompañadas de algún calificativo, se organizan conferencias y se crean comités específicos sobre la materia. Todo es cierto, pero detrás de lo novedoso se esconden dilemas de gran trascendencia: la vida y la muerte. De aquí la importancia de su estudio.

La bioética no es una conclusión procedente del cotejo de opiniones diversas o proposiciones éticas previamente establecidas y ensambladas en la cultura o en un modelo determinado de sociedad; su cometido es buscar respuestas desde la interdisciplinariedad, creando un diálogo abierto y sincero, evitando posiciones preestablecidas, cuyo único objeto y finalidad es la vida, y dentro de la jerarquía de la vida, la del ser humano. Se le presenta un objetivo específico pero nada fácil: “el de

---

<sup>731</sup> Ridley, M., *Qué nos hace humanos*, Pág. 309. Esta podría ser la razón en la que se basan las nuevas antropologías. Tradicionalmente, la antropología filosófica, definía la libertad como la indiferencia, es decir, la persona que en principio estaba indiferente ante varias decisiones y voluntariamente se dirigía por alguna de ellas. Al descubrir que la libertad no era indiferencia en modo alguno, hoy, habla de preferencia; el hombre está previamente motivado, e incluso así puede elegir algo distinto a sus preferencias; con lo cual el hombre no está determinado, pero tampoco es totalmente libre, tiene una libertad, como hemos dicho con anterioridad, limitada, no absoluta ni perfecta; no es extensiva a todos nuestros actos, concretamente a los ocasionados por nuestras sensaciones, quedando reducida a todo acto voluntario.

<sup>732</sup> “Hace tan solo treinta años, hasta 1970, nadie hablaba de bioética, ni siquiera existía el término en lengua alguna. Por eso no sorprende que no exista una definición compartida de bioética y que existan muchas discusiones sobre su estatuto epistemológico. Incluso la historia de sus orígenes, a pesar de hallarse tan cercana a nosotros, es compleja y discutida en mucho de sus detalles”. Ciccone, L., *Bioética. Historia. Principios. Cuestiones*, Pág. 11

identificar valores y normas que guíen la actuación del hombre, la intervención de la ciencia y de la tecnología en la vida misma y en la biosfera<sup>733</sup>.

La bioética aparece en el marco de las disciplinas, como una más, fruto de la necesidad que estaba surgiendo en los ambientes de la medicina, de la filosofía y/o teología, demandada por los sociólogos y hasta por los políticos y líderes de todo el mundo; y se presenta como una ciencia un poco difusa y con contenidos tan amplios sin acotamiento previo. Aunque se presenta de manera diáfana en su contenido y metodología, no es así en cuanto a su objetivo metodológico: el hombre y la vida desde la multidisciplinariedad. El objetivo de la bioética es la vida del hombre, primero y fundamentalmente, pero un hombre no como ser aislado, sino insertado en la Naturaleza, que vive en y por la naturaleza; por ello se presenta como una ética frente a la naturaleza, exigiendo un respeto hacia ella como fuente de recursos, como valor estético y como hábitat de futuras generaciones. Todo esto, su objetivo, su contenido y su método es lo que darán carta de viabilidad a la bioética.

La humanidad está dividida en un antes y un después de la era del genoma junto con los nuevos avances científicos en el campo de la tecnología. Con razón, pues, se habla de una verdadera revolución en estos campos, y más que justificado está que veamos en estos progresos los signos más portentosos de nuestro tiempo. El progreso de la ciencia y de la técnica impacta necesariamente en la vida en su sentido más amplio, ofreciendo nuevas posibilidades, creando nuevos estilos, nuevas mentalidades, nuevos horizontes y grandes dosis de esperanza y de interpelación a la ética, la cual debe enfocar y orientar las nuevas tendencias científicas humanizándolas de cara a hacer al hombre más humano. Pero las consecuencias de todo ello no distan mucho de las obtenidas en otros tiempos: poner en cuestión los principios de la ética; aunque, es evidente según el proceso histórico que conocemos, que la ética se remodela y crea unos nuevos valores, pero hasta que esto se produce, se originan periodos de crisis motivados por que los principios anteriores ya no tienen validez y los que vienen surgiendo no cuentan con la fuerza necesaria para imponerse. Pero hasta tanto, la armonía entre ciencia y humanismo no es fácil; esta es la función y el origen de la bioética.

Hasta hace, relativamente, poco tiempo en el campo de la moral y de la ética todo permanecía en calma y sin grandes sobresaltos. Se partía de la ley natural, considerada como objetiva, evidente y universal, y se conseguían grandes bloques éticos o sistemas morales bajo los cuales giraba toda la vida y la conducta humana; por otra parte, existían grandes principios: el principio de causalidad, el de doble efecto, etc., con los cuales se conseguía obtener conclusiones más o menos consensuadas y una conciencia tranquila. Hoy todo es distinto: se pone en tela de juicio la ley moral y los principios tradicionales. La mentalidad científica lleva consigo el uso y el abuso de la racionalidad a través de la cual se cuestiona todo proponiéndola como una vía de veracidad. La racionalidad ha construido la máquina que es la que sustituye en muchas cosas al hombre y a veces consigue que tratemos al hombre como una máquina, convirtiendo, por tanto, a la técnica en la única ética; en un marco como éste no hay sitio para la ética como valor; tampoco importa que toda esta situación humanice o deshumanice, los fines son otros<sup>734</sup>.

---

<sup>733</sup> Sgreccia, E., Manual de bioética, Pág. 45.

<sup>734</sup> Cf. Alburquerque, E., Bioética. Una apuesta por la vida, Págs. 12-15.

Los logros obtenidos permiten al hombre tener en sus manos la vida y el destino de sí mismo y de los demás, lo cual supone, en principio un gran progreso para la humanidad aunque no libre de posibles y serios riesgos; de aquí surge la situación, cada vez más acuciante, de la salvaguarda de los derechos de la persona y de su ámbito natural; y es lógico que salten las alarmas; el progreso debe ser humanizador y para todos, no destructor o alienante, ni para unos pocos; todos los avances que se realicen deben estar al servicio del ser humano, de cara al crecimiento integral de la persona, en definitiva, de lo que se trata es de humanizar la técnica<sup>735</sup>.

Siempre, y en nuestro siglo también, la vida ha gozado de un valor sagrado e intangible, sin embargo parece como si, de alguna manera, este valor se estuviera eclipsando y avanzara, de manera tenue e imperceptible, cierta cultura de la muerte reduciendo la vida a puro valor biológico, con lo cual se puede disponer con cierta ligereza, y lo más curioso es que todo ello se hace en nombre del progreso. Si no se hace así tenemos que hablar de sociedades que se estancan en el tiempo, que no progresan, que no están a la altura. En este sentido podríamos multiplicar los ejemplos y las consideraciones de todo tipo, pero para centrar el tema hemos de decir que en esa función de tomar las riendas por parte del hombre para proteger la vida, nace la bioética. La diferencia de la bioética con relación a otras éticas está en el hecho de que tiene una relación directa asociada al uso de las tecnologías biológicas, y es por aquí por donde debemos fijar los límites y el perímetro de esta nueva disciplina. Su problema fundamental está en la conexión entre “el carácter privado de las cuestiones y el método público de las soluciones... Cualquier sociedad política tiene necesidad de una ética común. Si no se deja pasar por la puerta de la constitución política entonces entrará por la ventana de la bioética”<sup>736</sup>. Pero no podemos olvidar su problema fundamental: un punto de partida común; por ello todas las formas de hacer bioética miran a la filosofía personalista<sup>737</sup>, rechazando la funcionalidad de la vida, de manera, y aquí tenemos el ejemplo, que la ciencia no puede prescindir de la filosofía.

#### **4.35.- Antecedentes sociopolíticos y culturales.**

Ideológicamente hablando nada sucede por casualidad ni nada aparece por que sí, todo tiene una razón, una causa y un porqué; lo habitual es que todo surge dentro de un proceso que es el que va solidificando posturas y creando sistemas de pensamiento: la bioética es un claro ejemplo de este proceder.

La bioética, como casi todas las áreas de pensamiento, se constituye a través de unos antecedentes<sup>738</sup> previos, también tiene su causa y su porqué. Tradicionalmente se ha recurrido a los antecedentes inmediatos referidos a los últimos años, sin embargo creemos que el punto de partida lo debemos buscar en siglos anteriores. Pues bien, los antecedentes remotos los debemos buscar allá por el siglo

---

<sup>735</sup> Cf. *Ibíd.*, O. c., Pág. 25.

<sup>736</sup> Viola, F., *De la naturaleza a los derechos*, Págs. 34-35.

<sup>737</sup> Este modelo presenta al hombre como persona cuyo valor absoluto es la libertad, poniendo como límite de esa libertad a ella misma y la igual libertad de los otros.

<sup>738</sup> Algunos autores detraen el nacimiento de la bioética al año 1891 –al menos en cuanto a su sistematización–, atribuido a Giuseppe Antonelli, el cual “publicó, en dos grandes volúmenes, la obra *Medicina Pastorales in usum coefferariorum*. La medicina pastoral se convirtió enseguida en una nueva materia, a menos en las universidades eclesásticas y en muchos seminarios, con la consiguiente aparición de manuales más o menos amplios”. Ciccone, L., *Bioética*, Págs. 11-12.

XVII cuando Descartes impone su método racional, también llamado científico, y la filosofía va perdiendo parcelas del saber, la religión pierde el puesto de centro del saber y del vivir humano y es la ciencia y la técnica la que reivindica la propiedad de los valores; de aquí surge la ética aplicada a conflictos particulares, que después se conocerá como casuística, reduciéndola a la racionalidad, y de hecho se va a definir como la capacidad de elegir racionalmente el bien. “La supremacía de la razón como artífice del actuar hace que el conocimiento racional sea una característica fundamental del ser humano, en tanto que el recto actuar es el instrumento realizador”<sup>739</sup>. Es la razón la que determinará el recto actuar para la consecución del bien. Es el momento de la máquina donde la técnica comienza su desarrollo hasta el punto de sobreponerse sobre lo humano, por ello el creador de la bioética como disciplina se empeñará en reconciliar hombre y técnica como manera de supervivencia de futuro. Es esta la época en la que empieza la medicina como ciencia experimental, “valorando los síntomas y preocupándose por llegar a los instrumentos adecuados para su observación. Se llega así al estetoscopio de Laenec (1816), al termómetro (1845), las endoscopias, los rayos X (1895). Y ya en nuestro siglo a los registros eléctricos (electrocardiogramas, electroencefalogramas), el cateterismo, la ecografía, el escáner”<sup>740</sup>.

Posteriormente se da lo que llamamos modernidad; esta época se caracteriza por su corriente de pensamiento liberal y liberador. La época moderna prometió liberarnos de la esclavitud de otros tiempos y de otras corrientes. Si en los siglos precedentes se sobrealzaba la razón para el progreso, en la modernidad la razón se va a utilizar como el único medio de conducirse personalmente en la vida; ya no se necesita la guía de nadie, pues esa actitud supone una incapacidad individual, es la razón la que enseña a caminar sin tutela alguna, llegando a la plenitud de la vida a través del uso personal de la razón. El gran problema que plantea el individuo puede ser la ignorancia como forma de esclavitud; el ignorante está sometido a pseudocreencias y a paradigmas equivocados. Lógicamente esta interpretación literalista del ser racional conlleva la idea de que el hombre se basta por sí solo, no necesita de nada ni de nadie.

Los antecedentes más próximos los debemos buscar en la antesala de nuestros días. El siglo XX<sup>741</sup>, y especialmente su segunda mitad, se va a caracterizar por la búsqueda de una nueva cultura; cultura basada en el predominio de nuevos valores: libertad, justicia social, igualdad, acción social y la tan de moda solidaridad. Así nacen movimientos pacifista y de liberación, comunas, y protestas estudiantiles. Los gobiernos, especialmente los Estados Unidos, declaran la guerra a la pobreza, especialmente en la época de Kennedy y Jhonson; no olvidemos la lucha contra la discriminación racial encabezada por Luther King; es la época de la liberación cubana, de las reivindicaciones sociales. Se alza la voz a favor de los derechos civiles y la igualdad de género<sup>742</sup>.

---

<sup>739</sup> Kottow, M. H., Introducción a la bioética, Pág. 22.

<sup>740</sup> Alburquerque, E., Bioética. Una apuesta por la vida, Pág. 16.

<sup>741</sup> En este contexto de modernidad es donde nace la bioética, aunque su desarrollo y elaboración se concretará más tarde: en la segunda mitad del siglo XX, cuando la razón debe buscar nuevos fundamentos más allá de sí misma si no quiere autodestruirse.

<sup>742</sup> Cf. Ferrer, J. J.; Álvarez, J.C., Para fundamentar la Bioética, Págs. 67-69.

El entorno más próximo a nosotros está profundamente marcado por el descubrimiento del genoma humano en cuyo horizonte se vislumbran unas posibilidades inauditas hasta el presente: modificación de las especies vivas, creación de nueva riqueza para los países pobres, y, por supuesto, en el campo de la biomedicina como hemos referido con anterioridad. La década de los 60-70 estuvo marcada por los encuentros entre los hombres de ciencia exponiendo las ventajas de los nuevos logros, encuentros a los que paulatinamente se fueron sumando nuevos investigadores en otros campos y en otras disciplinas como la filosofía y la teología; de hecho a una de estas convecciones multidisciplinares es a la que se le puede llamar propiamente bioética, realizada por el profesor Ramsey, donde se analizan los resultados científicos en contraste con los valores y principios éticos. Este fenómeno se extiende por todo el territorio norteamericano comenzado un diálogo entre las ciencias médicas y la ética todavía sin bautizar. En este marco, donde se dan cita todas, o casi todas, las disciplinas académicas, y con la obligación de entenderse a través del diálogo, que fue siempre el propósito de Van Rensselaer Potter, es donde aparece la bioética. Esta década está sembrada de cambios sociales, políticos y culturales; aparecen las reivindicaciones sociales, la revolución sexual, la autonomía del enfermo, la desconfianza ante el poder del profesional de la medicina, la medicina defensiva, la guerra del Vietnam, el Mayo francés y los asesinatos de Martín Luther King y Robert Kenedy<sup>743</sup>.

Actualmente vivimos un proceso de continuos descubrimientos científicos y de un desarrollo tecnológico como nunca ha existido<sup>744</sup>. En el siglo que hemos cerrado se han realizado más inventos que en todos los siglos anteriores. “No en vano el 90 por ciento de los investigadores y hombres de ciencia que han existido, viven en la actualidad”<sup>745</sup>. El ser humano ha conseguido metas y objetivos que hasta hace muy poco tiempo parecían imposibles y se ha situado en algo que nos parece prioritario para entender al hombre de hoy: una fe ciega y absoluta en el progreso científico<sup>746</sup>. No podemos obviar un hecho: los grandes avances se han realizado en algo que el hombre exige de manera constante y prioritaria, su salud; por ello todo progreso técnico camina en esta línea.

En el ámbito de la medicina y la biología no podemos pasar por alto los avances en la biomedicina y en las neurociencias<sup>747</sup>, las relaciones médico-paciente, el uso de los antibióticos, -¿llevando al cierre de cientos de locales sanatorios?-, la experimentación médica, en el siglo XIX, generando una situación de abusos<sup>748</sup> de

---

<sup>743</sup> Cf. Abel i Fabre, F., Bioética. Orígenes, presente y futuro, Págs. 1-6.

<sup>744</sup> “El factor decisivo en la rápida configuración de la bioética consiste en los también rápidos avances de las ciencias biológicas y médicas. Estos progresos originan serios interrogantes cuando son aplicados al ser humano en la práctica médica”. Vidal, M., Orientaciones éticas para tiempos inciertos, Pág. 187.

<sup>745</sup> Alburquerque, E., Bioética. Una apuesta por la vida, Pág. 15.

<sup>746</sup> “Los médicos hipocráticos vivieron convencidos de que muchas enfermedades eran incurables. En la actualidad reina, más bien, la confianza de que lo que todavía no es posible de curar, lo será mañana”. Alburquerque, E., O. c., Pág. 16.

<sup>747</sup> “Ciertamente, muchos de los descubrimientos científicos más significativos se dan en las áreas de las ciencias de la vida y en las ciencias biomédicas. Si el camino recorrido en el pasado fue extraordinariamente lento y penoso, los cambios producidos en las últimas décadas han sido realmente vertiginosos”. Alburquerque, E., Bioética: Una apuesta por la vida, Pág. 15.

<sup>748</sup> “Durante mucho tiempo los problemas morales de la biomedicina han estado orientados y regulados básicamente por dos instancias: la moral religiosa y los códigos deontológico. No es justo ni exacto dejar de reconocer a estas dos instancias un papel decisivo en la historia de la ética de la biomedicina. Tampoco es signo de

todo tipo llevándolos a extremos dramáticos de todos conocidos en la época nazi, y de algún modo hemos intentado reflejar con anterioridad. Todo esto va a crear el trascendental y famoso Código de Nüremberg<sup>749</sup>, regulando la protección del ser humano en lo que se refiere a la experimentación biomédica<sup>750</sup>.

“Todos estos logros científicos hacen surgir nuevos problemas y emerger nuevos valores. Pensemos, por ejemplo, en la drástica reducción de la mortalidad infantil (en España desciende entre los años 1960 a 1986 de 73,7 a 9,2 niños por cada 1.000 nacidos vivos); supone no sólo el crecimiento rápido de la población, sino también los consiguientes problemas demográficos. O bien, pensemos en la prolongación de la vida humana: quienes en el pasado habrían fallecido debido a una herencia genética pobre, hoy pueden sobrevivir y engendrar, por tanto, una descendencia con la misma herencia defectuosa, que pondrá nuevos problemas a la medicina.

Se trata siempre de verdaderos problemas sociales a los que no puede responder únicamente la ciencia médica. Es necesario el diálogo con otras ciencias. Y es necesaria la relación a la ética”<sup>751</sup>.

Otro elemento digno de mención próximo a la bioética y dentro de los resortes que la hacen posible es el originado entre la clase médica: la tensión personal por motivos de competencia profesional<sup>752</sup> –aunque, por otra parte, hay que subrayar que ninguna profesión como la médica ha sido siempre tan sensible a la cuestión ética– dato digno de mención porque las consecuencias brotan inmediatamente: la creación de los Colegios Profesionales de la medicina, los cuales ponen de relieve, de manera notoria el aspecto ético y los Códigos Deontológicos; un hecho clave de lo que venimos diciendo lo tenemos en el juicio a que fueron sometidos algunos médicos en la época nazi. Después de la segunda guerra mundial estas asociaciones y estos Códigos se generalizan de tal forma que se crean algunos para especialidades concretas imponiendo directrices específicas<sup>753</sup>.

Javier Gafo<sup>754</sup>, pionero en estas áreas, siguiendo a Albert R. Jonsen hace un relato acerca de los distintos hitos situados en el umbral de la bioética que van a desatar la gran manifestación formal y moderna de la ética: la bioética. El primero de esos hitos es la utilización de los modernos aparatos para la hemodiálisis. El problema que se plantea es por qué pacientes empezar ante la demanda que ya existía. La

---

madurez científica proscribir como espurias toda referencia religiosa o toda codificación deontológica en relación con la ética actual de la vida humana”. Vidal, M. Orientaciones éticas para tiempos inciertos, Pág. 190.

<sup>749</sup> El Código de Nuremberg exige: “participación voluntaria y revocable del sujeto, justificados motivos y datos sólidos de que el experimento puede ser benéfico y que no será dañino, relevancia del estudio planeado, calificación científica de los investigadores y evaluación técnica del protocolo experimental, suspensión de un proceso experimental que deja de cumplir con estas condiciones” Kottow, M. H., Introducción a la bioética, Pág. 93.

<sup>750</sup> Cf. Ferrer, J. J.; Álvarez, J. C. O. c. Págs. 70-71.

<sup>751</sup> Alburquerque, E., Bioética. Una apuesta por la vida, Págs. 16-17.

<sup>752</sup> Cf. Gafo, J., Bioética teológica, Pág. 19. Javier Gafo circunscribe este tema al ámbito anglosajón refiriéndose al médico Thomas Percival, el cual en su libro sobre ética se dedica a las actitudes del caballero y no a las actitudes éticas del médico.

<sup>753</sup> Cf. Gafo, J., O. c., Págs. 19-20.

<sup>754</sup> Situados en este momento histórico, más que de antecedentes convendría hablar de contexto. Asistimos a unos momentos de cambios sociales, políticos, culturales, religiosos, filosóficos, etc. Es momento propicio para recoger la reflexión bioética. Cf. Gafo, J., La bioética teológica, Págs. 22-26.

pregunta y la decisión se lanza a un grupo de personas, no médicos en su mayoría, para revisar los historiales y, posteriormente, proceder a la selección. Esta decisión aporta la novedad de que es un grupo ajeno a la medicina los indicados para realizar la selección como representantes de la comunidad. Otra situación la encontramos en los distintos experimentos que se publicaron por Beecher en 1962 similar a los realizados en los campos de concentración<sup>755</sup>, donde ahora se cambiaban los presos por grupos sociales más vulnerable física o racialmente. Le sigue el trasplante de corazón realizado en 1967 por el Doctor Christian Barnard, suscitando grande dilemas éticos acerca del donante y de la determinación de la muerte. Se podrían multiplicar los ejemplos, basta con los expuestos para observar que todos ellos comportan un elemento común: el dilema ético.

Conforme se incrementa el saber y el poderío de la técnica aumenta también la responsabilidad del científico incrementándose el desfase producido por la velocidad con la que se suceden los cambios tecnológicos y el lento despegar del discurso ético. Al científico se le concede la presunción de la veracidad y prudencia en el uso de los recursos de los que dispone -puesto que es casi imposible, y no sería deseable, poner freno a la ciencia-, a cambio de la adquisición de unos compromisos sociales de tal modo que, hoy, es casi imposible sustraerse al control bioético.

Efectivamente, sin estos antecedentes no se puede entender el nacimiento de la moderna bioética. De todo lo expuesto es fácil deducir los principios en los que se quiere fundamentar esta joven ciencia que venimos denominando bioética; tampoco, teniendo en cuenta este contexto, nos resulta difícil aventurarnos en una primera definición de la misma, aunque ello lo vamos a dejar para el siguiente apartado, queremos resaltar la visión de futuro del creador del término –Potter-: la sola técnica, sin contemplar para nada el elemento humano, sería lo mas contrario al progreso, convirtiéndose en elemento destructor del ser humano.

Superados estos escollos de la historia de la humanidad y canalizando sus logros se presenta -la bioética- reclamando para sí los conocimientos alcanzados en el terreno científico y en las ciencias del hombre, ocupando un papel fundamental la filosofía y el derecho. Por ello, para unos representa la oportunidad de recuperar y redescubrir valores, normas y principios olvidados o fuera de circulación, que en otros tiempos ha originado y/o configurado nuestra cultura. Para otros, por el contrario, es el terreno abonado donde las ideologías materialistas hacen su agosto manipulando el lenguaje y alterando el sentido de las palabras, utilizándolas sin un análisis previo. Todo ello hace imprescindible determinar su naturaleza y fundamentación, fijar sus límites y marcar su metodología.

---

<sup>755</sup> “Aparte de los abusos, una toma de conciencia creciente de aspectos y consecuencias deshumanizadoras de una medicina cada vez más técnica aportaba una contribución considerable a la difusión de un ambiente cultural que era favorable, inconscientemente, para acoger lo que será el fenómeno de la <Bioética>”. Ciccone, L., Bioética, Pág. 12.

#### 4.36.- ¿Qué es la bioética? Definición.

El término es de nueva adquisición, fue introducido por el oncólogo norteamericano Potter<sup>756</sup> con el propósito de crear, en principio, una nueva disciplina que contemplara la fusión de la biología y la filosofía, el humanismo y la sistematización ética<sup>757</sup>. A partir de aquí el término se ha multiplicado en multitud de conceptos que han conocido ciertas críticas por su simplismo y falta de contenido. Una primera aproximación desde su sentido más amplio se refiere a la vida en general, con lo cual tiene mucho de tautología al considerar lo ético como algo propio de seres vivos. Otras veces se da la tendencia contraria: reducir la bioética a los temas puramente médicos. Esta contraposición de tendencias las integra de manera brillante Kottow en su Introducción a la bioética cuando dice:

“Bioética es el conjunto de conceptos, argumentos y normas que valoran y legitiman éticamente los actos humanos que eventualmente tendrán efectos irreversibles sobre fenómenos vitales. La vida ha sido tradicionalmente definida como materia que se constituye –nacimiento- en una unidad capaz de metabolismo, desarrollo y reproducción, y que terminan por desintegrarse –muerte-... Esta capacidad ordenadora nace con la aparición de eventos bioquímicos irreversibles, que dan origen al trascurso temporal de procesos y con ello a lo que llamamos vida.

La bioética se ocupa, entonces, de los actos humanos que alteran irreversiblemente los procesos también irreversibles de lo vivo, con lo cual se hacen patente que son actos humanos que van al fundamento de lo vital al tiempo que queda claro que muchas actividades del ser humano caen bajo el juicio bioético porque sus efectos influyen profunda e irreversiblemente, de un modo real o potencial, sobre los procesos vitales.

La bioética es más vasta que la ética médica, porque también se refiere a situaciones, actos y consecuencias que ocurren fuera del quehacer médico. Pero a sí mismo lo es porque salud y enfermedad del ser humano se determinan por innumerables y aún insuficientemente conocidas variables extramédicas. La bioética estudia los dilemas presentados por, o en nombre de, seres vivos en tanto la funcionalidad o la persistencia de sus vidas se vean amenazadas. La bioética no es preocupación exclusiva de los médicos sino de innumerables otros profesionales y actores sociales, de maneras que el tema debe ser acotado más generosamente e incluir otras materias, como ética ecológica, ética de futuras generaciones, ética del conocimiento biológico –investigación y transferencia-, ética bioindustrial, ética de la naturaleza, de la familia, de la discriminación”<sup>758</sup>

---

<sup>756</sup> La pretensión de Van Rensselaer Potter es, partiendo de una determinada concepción del hombre como “sujeto activo y pasivo, de una triple evolución: biológica, fisiológica y cultural... la supervivencia de la humanidad... Su tesis conceptual y práctica, en palabras suyas, es la siguiente: <En todo miembro de la especie humana hay, como resultado del proceso evolutivo que busca la adaptación perfecta al medio un instinto para obtener ventajas a corto plazo, dándole preferencia en relación con las necesidades de la especie a largo plazo”. Abel i Fabre, F. Bioética: Orígenes, presente y futuro, Pág. 27.

<sup>757</sup> En la mente de su creador se aprecia claramente y sin ambages una urgencia importante provocada por la pendiente resbaladiza que ha emprendido la ciencia; Potter tiene muy claro que está en juego el futuro del hombre, por eso exclama: “... es necesario combinar biología y humanidades para construir una ciencia de la supervivencia”. Abel i Fabre, F., Bioética: Orígenes, presente y futuro, Pág. 26.

<sup>758</sup> Kottow, M. H., Introducción a la bioética, Pág. 53.

En este amplio párrafo se pone de manifiesto la posición de la bioética en el campo de las distintas disciplinas académicas, por ello no es cuestión de minorías, comprende un vasto campo de cuestiones todas relacionadas con la vida; aunque sí podríamos criticar el concepto que aparece sobre la vida: funcional y fisiológico, ignorando todo el contenido y la experiencia que tiene el hombre sobre su vida concreta. Ignora los sentimientos, la conducta y todas las funciones típicas que componen la vida del humano, propias de una naturaleza única y singular. Aunque sí queda claro, el autor, que la bioética no es mera ideología, sino la ciencia que se implica en la vida como única y última finalidad; no obstante a este contenido volveremos más tarde.

El término nace de la fusión de dos vocablos griegos, βίος<sup>759</sup> y ἠθoς; es curioso, nace de la fusión de dos vocablos que se unen e interrelacionan, de alguna manera entran en contacto, en diálogo, se encuentran, con lo cual ya desde su mismo origen etimológico es una ciencia que debe contar con el dialogo y con el encuentro de varias disciplinas para establecer su metodología; requisito éste imprescindible para el progreso y desarrollo de la bioética como disciplina académica y como proyección humana existencial e histórica. No habrá bioética si no hay encuentro, y esta no tendrá una proyección social si prescinde del dialogo. “Propósito general de la bioética es lograr la adecuada composición entre esas dos realidades de la vida y de la ética; una composición que no sea mera yuxtaposición, sino autentica interacción”<sup>760</sup>.

Teniendo en cuenta el sentido etimológico del término no resulta difícil la definición, no obstante empezaremos por las más ortodoxas, entre las cuales se encuentra la expresada por la Enciclopedia de Bioética, que en su versión más actual, dice así: “Estudio sistemático de la conducta humana en el ámbito de las ciencias de la vida y de la atención a la salud, examinando esta conducta a la luz de los valores y de los principios morales”<sup>761</sup>. Definición sencilla y adecuada a lo que se entiende actualmente por bioética aunque insuficiente al concebirse de manera tan restrictiva. Francesc Abel i Fabre propone otra un poca más amplia, y por tanto más completa, introduciendo nuevos elementos y matizando otros: “La bioética es el estudio interdisciplinar (transdisciplinar) orientado a la toma de decisiones éticas de los problemas planteados a los diferentes sistemas éticos, por los progresos médicos y biológicos, en el ámbito microsocia y macrosocia, micro y macroeconómico, y su repercusión en la sociedad y sus sistema de valores, tanto en el momento presente como en el futuro”<sup>762</sup>. Esta exposición, que tiene en cuenta el nacimiento y el uso de nuevos conocimientos, plantea un inédito horizonte: el futuro de la humanidad<sup>763</sup>. A

---

<sup>759</sup> Hemos reiterado en varias ocasiones que la bioética, en principio, no contiene un campo bien delimitado, todo ello debido al contenido que le damos al concepto βίος; el contenido del término ἠθoς es bien conocido: filosofía, es decir, el saber de manera crítica y racional, por tanto también existen distintas posiciones. Todos los planteamientos bioéticos terminan haciendo filosofía sobre la vida, la muerte o la salud.

<sup>760</sup> Vidal. M., Orientaciones éticas para tiempos inciertos, Pág. 185.

<sup>761</sup> Citado por Abel i Fabre, F. Bioética: origen, presente y futuro, Pág. 5. Para algunos autores esta definición sería válida si el término vida tuviera como única referencia la vida humana. Cf. Vila-Coro, M. D. La bioética en la encrucijada, Pág. 23.

<sup>762</sup> Abel i Fabre, F., O. c., Págs. 5-6.

<sup>763</sup> “Su preocupación –se refiere a Potter- era la supervivencia, tanto de la especie humana como de las especies creadas por el hombre. Su objetivo era crear un medio ambiente óptimo en el que pudiera realizarse una óptima adaptación del ser humano al mismo ambiente. Por eso afirmaba que el objetivo último de la nueva disciplina era <no solo enriquecer las vidas humanas sino prolongar la supervivencia de la especie humana en una forma aceptable de sociedad>”. Gafo, J., Bioética teológica, Pág. 21.

partir de aquí las definiciones y comentarios se multiplican en colores y en tendencias cayendo incluso en contradicción; exponemos solamente un ejemplo, Daniel Callagan, muy representativo si tenemos en cuenta la autoridad del ponente:

“La bioética no puede considerarse una disciplina en el sentido pleno de la palabra. La mayoría de los que la practican y se mueven en este terreno provienen de diferentes campos del saber, inventando sobre la marcha. Si es cierto que desde la perspectiva filosófica y teológica, la bioética tiene un estatuto muy problemático, resulta también cierto que su estatuto dentro del marco de las ciencias de la vida todavía es menos sólido. La falta de aceptación general, de estándares académicos, de criterios de excelencia y la falta de normativa pedagógica y evaluativa proporcionan, también hay que confesarlo, oportunidades sin precedentes. Es una disciplina que todavía no tiene la pesada carga de tradiciones y figuras dominantes: su gracia más saludable es que todavía no es una disciplina en el sentido genuino de la palabra, tal como se entiende en las comunidades científicas y académicas. Uno se ve obligado a explicarlo constantemente, y esto deja margen a la creatividad y a la redefinición constante. Tiene muchas ventajas el que sea una diana móvil. (...) <La bioética como disciplina ha de estar bien diseñada y quienes la practican bien entrenados, de manera que sirva eficazmente a médicos y biólogos que han de tomar profesionalmente decisiones prácticas, aunque el precio sea el sacrificio de la elegancia de la disciplina>”<sup>764</sup>.

Años más tarde, el mismo autor, corrige estas expresiones afirmando que la bioética es una disciplina situada en la intersección de las distintas ramas del saber, anunciando una fuerza, incluso, política, cambiando conceptos y enfoques de conocimientos anteriores, extendiéndose a otros nuevos como el derecho, la religión, los medios de comunicación social, la literatura, la demografía y otras ciencias. Todo esto supone un lento proceso hasta situarse como una disciplina racional “cuya tendencia es argumentar en forma deductiva, es decir, reconociendo ciertas premisas de orden general y de carácter axiomático, que se aplican a situaciones específicas. Su meta es llegar a una prescripción fundada en normas ampliamente aceptadas”<sup>765</sup>.

La bioética<sup>766</sup>, al formarse en la fusión e interacción de dos términos, muchos, situándose en los extremos, la entienden como un término nuevo para designar una realidad de otros tiempos: la ética médica; lógicamente no se le puede quitar la importancia que tiene en la práctica médica, el problema estaría en reducirla a ello. Pero atendiendo a la definición clásica que ofrece la Enciclopedia de Bioética, ésta es “formalmente una rama o subdisciplina del saber ético, del que recibe el estatuto epistemológico básico y con el que mantiene una relación de dependencia justificadora y orientadora”<sup>767</sup>. Esto hace que la bioética, más que una disciplina, sea un conjunto multidisciplinar puesto que su contenido le viene dado por las ciencias de la vida; en

---

<sup>764</sup> Citado por Abel i Fabre, F., Bioética: origen, presente y futuro, Págs, 9-10.

<sup>765</sup> Kottow, M. H., Introducción a la bioética, Pág. 57.

<sup>766</sup> Son muchas las definiciones, explicaciones y desarrollos que ha tenido el término y el concepto; a continuación recogemos otra explicación muy sugerente: “La bioética es una disciplina que amalgama conocimientos teóricos de ética, se somete a los rigores del debate analítico, se abre al conocimiento empírico y lo incorpora en la medida que lo requiere para valorar las realidades, las proyecciones, los dilemas y las situaciones problemáticas que se dan en el ámbito de la reflexión”. VV. AA., Estatuto epistemológico de la bioética, Pág. 15.

<sup>767</sup> Vidal, M., Orientaciones éticas para tiempos inciertos, Pág. 186.

cuanto a su método, éste, es interdisciplinar, y en relación a su interés no es solamente teórico, en la mente de todos está que es eminentemente práctico. Todo este cúmulo de elementos es lo que hace posible la bioética.

Actualmente, en toda ciencia, se habla de paradigma, la bioética por la misma razón no puede prescindir del suyo. Son muchos los que se le han atribuido, y posiblemente ciertos, sin embargo nos parece fundamental contar con el paradigma de la racionalidad y del pensamiento totalizante, y todo en base a lo que hemos venido diciendo y repitiendo: la vida humana, el ser humano con su singularidad natural y, por que de no ser así, su objetivo desaparecería o, en el mejor de los casos, quedaría segmentado. Todos los aspectos, tanto biológicos como éticos, han sido y son, actualmente, objetos de estudio, reflexión y análisis racional.

#### **4.36.1.- Tendencias de pensamiento en la bioética.**

La bioética funciona dentro de un marco, de un paradigma, y tanto su posición como su tendencia van a depender mucho de ese marco de referencia donde se sitúe; por ello se habla de bioética geográfica, y dentro de la geografía conocemos los apelativos de bioética anglosajona, mediterránea, europea. Si el paradigma con el que contamos es ideológico o sociológico, podemos hablar de bioética laica, bioética religiosa, política, etc.; todo esto es indicativo de cómo esta ciencia empieza a cuajar un cuerpo de doctrina propio de su desarrollo, y de cómo los hombres de ciencia empiezan a preocuparse por ella.

En cuanto a la diversidad de sus planteamientos existe un denominador común: la doble alternativa deontológica o teleológica, es decir la ética del deber y la ética de la finalidad. Este doble camino lo supera Marciano Vidal de esta forma: “Sin pretender dirimir la discusión académica sobre el uso de uno u otro de los paradigmas éticos, se puede pensar que la biótica necesita superar este planteamiento y optar por un marco referencial más concreto. De acuerdo con la situación secular y pluralista de la sociedad democrática, la bioética ha de ser planteada dentro de una racionalidad ética demarcada por los parámetros de la democratización, del diálogo pluralista y de la convergencia integradora”<sup>768</sup>. El punto central de convergencia, el autor, lo denomina como ética civil, a la cual describe de esta manera: “La ética civil es el ámbito moral común del que parten y al que convergen los diversos planeamientos y soluciones, de acuerdo con el sano pluralismo de la razón ética. Desde el paradigma de la ética civil se puede ir llegando a una ética global en la que los derechos humanos constituyan la <lengua franca> para el intercambio de opiniones y en orden a la construcción de una comunidad de comunicación en el terreno del discurso bioético”<sup>769</sup>.

Las tendencias en bioética también tienen mucho que ver con las líneas de pensamiento y situaciones históricas del momento. Cuando surge la bioética, en sus primeros pasos, aparece marcada por el inicio de la vida; en décadas posteriores la situación predominante gira alrededor de la muerte: la eutanasia, el suicidio asistido, etc., en cambio en los últimos años el debate bioético se centra en torno a la

---

<sup>768</sup> Vidal, M., Orientaciones éticas para tiempos inciertos, Págs. 193-194.

<sup>769</sup> Vidal, M., O. c., Pág. 194.

globalidad<sup>770</sup> estrechamente relacionada con la contaminación<sup>771</sup> y la injusticia mundial. Todo este bloque de elementos va a crear distintas características dentro de la bioética: bioética descriptiva, normativa y prescriptiva; cada una de ellas va a indicar formas distintas, y por ello complementarias, de hacer y entender la bioética. También son frecuentes las distintas divisiones en bioética fundamental y especial. La primera se ocupa de los fundamentos éticos, de los valores y postulados que deben intervenir y confeccionar el juicio crítico. En cambio, la bioética especial se ocupa de problemas específicos dentro de los distintos campos y ámbito de actuación; por lo cual la bioética general condicionará siempre a la bioética especial porque el enfoque que se le dé al fundamento determinará las posibles soluciones que se ofrezcan a los distintos dilemas planteados.

Continuando en este marco de tendencias en la bioética creemos que no debe faltar una visión que, aunque no existe consenso en su seno, cada vez está más definida, valorada y precisada, es la bioética personalista. La falta de consenso viene dada por su origen confesional ignorando que este concepto hunde sus raíces en el pensamiento filosófico contemporáneo y supone una herramienta válida para explicar la fenomenología humana. Es más, en la bioética, supone no la realización de un acto sino una actitud de compromiso personal, lo cual conlleva un carácter militante<sup>772</sup>, a la vez que provoca un sentido irreductible de la vida humana, convierte al ser humano en sujeto y lo distingue entre algo y alguien, dándole valor y dignidad, ideas, éstas, que repetiremos en las páginas que siguen.

En otro orden de cosas, algunos, ateniéndose al sentido etimológico del término vida conciben la bioética como la ciencia de la ambigüedad. Efectivamente, vida es un vocablo que se puede entender de muchas maneras, y todas ellas dependen de la ubicación personal, intelectual o profesional de cada uno; depende de la postura en la que nos situemos cada uno. Por ello, los médicos por ejemplo, conciben la bioética como una ética médica o deontológica; “los biólogos, la nueva toma de conciencia social por la vida; los ecólogos, la sensibilidad moral ante las actuales agresiones del medio ambiente. La realidad es que a lo largo de estos veinticinco o treinta años, la bioética ha desarrollado un amplio cuerpo doctrinal y se ha convertido en una de las ramas más desarrolladas de la ética. Supone, realmente, una reflexión moral renovada ante los nuevos y arduos problemas que plantean los progresos de la biología. No es posible responder a ellos desde los planteamientos y categorías del siglo pasado. Sencillamente porque dichos planteamientos se mueven en el horizonte valorativo de situaciones y problemas muy diferentes de los actuales”<sup>773</sup>.

---

<sup>770</sup> Término, por otro lado, pretendido intencionadamente por Potter: “Potter entendía la bioética como Global Bioethics, a saber, una ética de la vida entendida en sentido amplio, que comprendiera no solo los actos del hombre sobre la vida humana, sino también sobre aquella animal y medioambiental. Posteriormente se redujo la bioética a la dimensión médico-sanitaria. Hoy en día asistimos a la recuperación del concepto de bioética entendida como bioética global, más adecuada a todos los problemas que se plantean; pensemos, por ejemplo, en las catástrofes naturales debidas a la contaminación ambiental o a la negligencia humana”. Tomas y Garrido, G.; Postigo Solana, E., Bioética personalista: ciencia y controversias, Págs. 17-18.

<sup>771</sup> “La aplicación de la tecnología de explotación de los recursos naturales y de elaboración de productos, el empleo de productos para la agricultura o el vertido de desechos de las fábricas pueden llevar a la degradación del medio ambiente y a su nocividad para la vida. La vida humana puede verse comprometida y dañada indirectamente por la contaminación atmosférica, medioambiental y alimentaria.

<sup>772</sup> Por esta línea van los grandes desafíos de la bioética del siglo XXI: por el compromiso con la cultura de la solidaridad, con el orden económico, con la tolerancia y con la cultura de la igualdad de derechos.

<sup>773</sup> Alburquerque, E., Bioética. Una apuesta por la vida, Págs. 17-18. Con el concepto vida debemos distinguir dos elementos importantes: la dimensión cósmica y la dimensión humana. La dimensión cósmica consistiría en,

Las tendencias pueden ser tantas, cuantos sujetos y ámbitos son posibles, por ello terminamos con una tendencia que silenciosamente se viene abriendo paso, y que muy bien la podemos llamar zoocéntrismo o especismo. Ante el tema de la vida nos encontramos dos posturas, las de aquellos que entienden la vida humana por encima de todo, estableciendo una ruptura entre el hombre y el resto de los seres vivos; y otra, por el contrario, los que anulan y borran esa línea divisoria introduciendo la idea de que todos los seres vivos -por el hecho de sufrir-, los hacen objeto de la ética, reclamando una postura biocentrista y concediéndoles la misma categoría a todas las formas de vida.

Todas las tendencias tienen unos parámetros comunes: la toma de posiciones y la existencia de unos presupuestos previos. La bioética debe ser filosófica pero sin dejar de ser científica y multidisciplinaria; debe ser racional e inculturizada, ofrecer propuestas racionales y considerar al hombre, al menos, como animal singular, cuya constitución natural supera sus propios límites.

#### **4.36.2.- Tendencias más representativas.**

En páginas anteriores hemos hecho referencia a la bioética geográfica; ello no es otra cosa que apuntar ciertas formas de entender la bioética desde sus características propias. En este sentido tendríamos que hablar de tantas bioéticas como países o lugares geográficos; lógicamente es imposible, sin embargo sí existen ciertos grandes sectores donde el pensamiento bioético conserva unas pautas comunes. Dentro de estos grandes bloques nos vamos a centrar solamente en dos: el pensamiento angloamericano por representativo a todos los niveles, y el mediterráneo por proximidad, y por que de alguna manera nos pertenece y nos configura.

En cuanto a la bioética de corte americano<sup>774</sup> son varios los autores<sup>775</sup> que podemos mencionar, pero debemos decidimos por alguno, aduciendo a razones de brevedad, éste es Hugo Tristram Engelhardt por ser, a nuestro juicio el que recoge de una manera más ambiciosa los elementos necesarios para una bioética fundamental, el resto de autores, en líneas generales se centran más en cuestiones particulares, atendiendo de manera mas clara a cuestiones particulares. Son múltiples y muy ambiciosos los contenidos de la obra de Engelhardt, no obstante aquí queremos solamente enunciar los que nos parecen más importantes y elementales: la diversidad bioética, la bioética del consenso y el recurso a la naturaleza humana desde el concepto de modernidad y de persona, haciendo una breve referencia a algunos de sus principios bioéticos.

---

partiendo del sentido amplio de cosmos, dirigirse gradualmente hacia la vida en general. La dimensión humana es considerar específicamente la vida del hombre, entendiendo por tal la vida en general de todo ser humano.

<sup>774</sup> La bioética americana se caracteriza por su pragmatismo, por los procedimientos para tomar decisiones, buscando el modo de acción más adecuado, aunque no fundamenta los principios que propone.

<sup>775</sup> Otro gran representante de esta corriente de pensamiento es Peter Singer, al que haremos mención en el desarrollo de los principios en bioética, junto con Beauchamp y Childress. Kohlberg, en el desarrollo de la bioética y el feminismo; o Nel Noddings sobre la ética del cuidado.

La obra más representativa de Engelhardt es la que lleva por título *Los fundamentos de bioética*<sup>776</sup>. En ella parte de la limitación que supone el conocimiento racional propio de la filosofía postmoderna, y de lo que expresamente llama “la diversidad moral”. Por ello, ya en la misma introducción del aludido texto indica: “Dada nuestra historia intelectual y las desmesuradas expectativas puestas en la razón, es una circunstancia difícil de aceptar. Los límites de la razón, junto con el fracaso del proyecto filosófico moderno de descubrir una moralidad canónica dotada de contenido, constituyen la catástrofe fundamental de la cultura contemporánea secular y enmarcan el contexto en que se desarrolla la bioética contemporánea”<sup>777</sup>. No obstante lo sucedido, la bioética no se da por enterada y sigue su camino como si nada hubiese pasado, lo cual ofrece como resultado distintas opiniones y distintas tendencias en bioética, unas más permisivas que otras. Los desacuerdos existentes son fundamentales, de primer orden, hasta el punto de crear una tensión dentro del seno de la bioética que bien le puede llevar a la desaparición de la misma; de hecho ya se ha hecho notar en la relación entre la bioética fundamental y la bioética aplicada. Por ello el autor reclama unos fundamentos para la bioética, como garantía de consenso, como forma de dotar a la bioética de un contenido.

En cuanto al concepto de “diversidad moral”, el autor reconoce que se pueden vivir conceptos morales desde diversos grupos o comunidades de creencia<sup>778</sup>, tendencias y culturas distintas desde la propuesta que hace: bioética mínima; sin embargo no pretende minimizar las comunidades concretas, sino que la moral trascienda las fronteras de dichas comunidades. Así explica textualmente esta idea de la diversidad moral a la que alude con frecuencia:

“Si la comunidad en el interior de la cual se vive está unida y no está sometida a fuerzas que inciten al cambio social, o si la comunidad ha mantenido la textura y la estructura social de sus compromisos morales a pesar de las presiones tecnosociológicas..., esta acepción indudablemente de la corrección moral probablemente no sólo no se cuestionará, sino que parecerá incuestionable. Cuanto más se viva en el ámbito pluralista secular de una sociedad cosmopolita, tanto más será la textura de la moralidad reconocida y aceptada un centón tejido fortuitamente de jirones de visiones morales... normalmente, la ética identifica también las reglas de conducta de determinados grupos profesionales. Así, por ejemplo, se suele hablar de la ética de los abogados, de los contables o de

---

<sup>776</sup> “Es evidente que el lector de *Los fundamentos de bioética* puede o no estar de acuerdo con el diagnóstico que el filósofo tejano lleva a cabo en el primer capítulo de la citada obra, pero, en cualquier caso, su análisis debe ser considerado por las muchas afinidades que tiene con nuestra realidad social... No es preciso subrayar la importancia de este autor, quien, por lo menos desde un punto de vista cuantitativo, posee una importante producción. Esta queda suficientemente atestiguado ya en *Los fundamentos de bioética*, donde se autocita en treinta oportunidades, siendo superado solamente por Kant...” Torralba Roselló, F., *¿Qué es la dignidad humana*, Pág. 199.

<sup>777</sup> Engelhardt, T. H., *Los fundamentos de la bioética*, Pág. 15.

<sup>778</sup> El autor utiliza términos como “extraños morales o amigos morales”; así explican estos términos Jorge José Ferrer y Juan Carlos Álvarez “El término extraños morales se aplica a personas que no tienen en común suficientes premisas morales o normas de demostración e inferencia moral o para resolver sus controversias morales a través de una argumentación racional válida. A estos dos términos es preciso añadir un tercero, el de amigos morales. Son amigos morales las personas que comparten suficientes elementos morales concretos como para solventar sus diferencias a través de argumentos racionales válidos o a través del recurso a una autoridad moral, que ambos reconocen como derivada de una fuente distinta del consenso o del acuerdo entre las partes. Los extraños morales no tienen otra alternativa, para resolver sus diferencias morales, que el acuerdo o el consenso entre las partes”. Para fundamentar la bioética, Págs. 207-208.

los médicos y enfermeras... podemos dirigirnos a un ideología, visión moral o religión concreta para encontrar una guía, aunque con ello no resolveremos las disputas entre las comunidades de diferentes convicciones ideológicas o creencias religiosas... para encontrar solución a las controversias morales en un contexto pluralista secular no basta con apelar a la ética como... ideología... Se confía en encontrar una estructura, una interpretación o una visión moral que pueda ser compartida por extraños morales, por las personas racionales como tales<sup>779</sup>.

La bioética, actualmente, es imposible concebirla a no ser dentro del campo de la pluralidad, y tan es así que el autor habla de bioéticas y pluralidad de visiones morales: "Cada bioética depende de uno de los muchos fundamentos morales posibles y cada explicación posee sus privilegios particulares. La política sanitaria moderna se enmarca frente a esa cacofónica pluralidad de diferentes bioéticas"<sup>780</sup>. Todo ello es debido a lo que ya apuntamos anteriormente: a la confianza exacerbada de la razón. Ignorar la pluralidad en el campo de la bioética puede llevar a engaños y a grandes errores en el ámbito de la aplicación debido a que "muchos de los que trabajan en el campo de la bioética parecen ignorar estas dificultades que están en la raíz del pensamiento contemporáneo. Siguen adelante con la tarea de aplicar los principios y normas morales como si fuese obvio qué ética secular se debe adoptar"<sup>781</sup>.

Otro de los conceptos importantes que elabora es el principio de autonomía. Para desarrollar este concepto lo primero que hace es establecer un canon y un punto de partida que sea aceptado por todos para conseguir unos postulados universales: el lenguaje<sup>782</sup>. Desde su mentalidad liberal e individualista propia de la cultura americana, defiende la autonomía como principio básico y fundamental, sin la cual no es posible debate alguno. Este principio de autonomía lo concibe como principio de autoridad moral, derivando de ello el principio del permiso<sup>783</sup>. Este engranaje de principios es el que le lleva a explicar la bioética aplicada, y más concretamente, la bioética sanitaria. El núcleo fundamental del pensamiento de Hugo Tristram Engelhardt gira en torno a la prioridad y defensa de la pluralidad y diversidad moral. Todo su interés está en encontrar un punto de encuentro; ese punto de encuentro se haya en una sociedad laica y pluralista de manera que ninguna moral se imponga por encima de otra. Se impone encontrar un principio básico donde confluyan todas los principios morales, y este es el, ya mencionado, principio del permiso. Detrás de todo este desarrollo lo que

---

<sup>779</sup> Engelhardt, T. H., O. c., Págs. 49-53.

<sup>780</sup> Engelhardt, T. H., Los fundamentos de la bioética, Pág. 32.

<sup>781</sup> Ferrer, J. J.; Álvarez, J. C., Para fundamentar la bioética, Pág. 209.

<sup>782</sup> De hecho él habla de una "lingua franca moral" como punto de encuentro, de tal manera que si este proyecto fracasa, también fracasará el proyecto de encuentro de la ética secular tomando posesión de ese terreno el nihilismo, "pero si este proyecto tiene éxito, incluso aunque los individuos no descubran una ética común dotada de contenido y canónica, dispondrán de un procedimiento a través del cual extraños morales puedan crear redes de empresas moralmente autoritativas, incluyendo tareas en materia sanitaria" Engelhardt, T. H., Los fundamentos de la bioética, Pág. 19.

<sup>783</sup> "Para Engelhardt el principio de permiso en el cual se fundamenta el respeto a las libertades personales, solamente puede tener una fundamentación deontológica, incluso en sus aplicaciones concretas; y es vinculante, aunque pueda crear problemas o poner límite a las acciones o actuaciones particulares, en aras del respeto mutuo, al cual nadie se puede sustraer. Por su parte, la libertad se contempla como valor supremo, origen y fuente de los demás valores, y, en base al respeto que merece, se hace posible una ética mínima que constituye el punto de partida de la vida moral común en las sociedades actuales, caracterizadas por su pluralidad y por su secularidad; es el nexo que une a todos los credos particulares facilitando la convivencia pacífica y se encuentra estrechamente vinculado con el principio de beneficencia". Velasco, J. M., La bioética y el principio de solidaridad, Pág. 78.

se esconde es la ausencia de un fundamento que, según Engelhardt, se encuentra en el principio de autonomía. El citado autor cree haber encontrado el punto básico de todo el entramado bioético.

Hugo T. Engelhardt realiza una fuerte crítica a aquellas bioéticas que se basan en un mundo o en unos valores que ya no existen o que no son aceptados por ciertas minorías; “no es partidario de mesianismos morales, sino de forjar reglas mínimas para asegurar la convivencia y que permitan el desarrollo libre de cada ser humano. Considera que en el plano de la clínica y de la investigación emergen problemas muy graves que requieren un prudente discernimiento, un diálogo social que sólo es posible llevar a cabo si los interlocutores de dicho dialogo comparten una misma gramática”<sup>784</sup>.

Resumiendo, el autor de “Los fundamentos de la bioética”, sostiene que la bioética se fundamenta en el principialismo; su empeño es crear un espacio común donde todas la bioéticas confluyan, proponiendo una misma gramática, pero imponiendo un solo método de hacer bioética: la bioética secular; aunque él mismo es consciente de sus contradicciones, trata de encontrar un fundamento moral sin contenido específico con la sola idea de marcar una orientación dentro de la pluralidad; en fin, si se nos impusiera aplicarle un calificativo, este sería el de sistematizador.

En relación a la llamada geográficamente bioética mediterránea<sup>785</sup> hemos de destacar dos autores, por su representatividad e importancia, fundamentales: Elio Sgreccia y Diego Gracia. Somos conscientes de que son criterios muy subjetivos y cualquiera podría objetarlos, sin embargo, por su producción y por su influencia en el pensamiento intelectual de la bioética han marcado claras tendencias en el desarrollo de la misma.

Elio Sgreccia inicia su andadura por el terreno de la nueva ciencia distinguiendo la bioética general de la bioética médica; lo que pretende es que no se identifique la ética con la ética clínica; “la bioética, dice Elio Sgreccia, no es como una parte reciente y añadida de la ética médica, sino como la ética que concierne a las intervenciones sobre la vida entendida en sentido extensivo... incluye por consiguiente la consideración de la biosfera, además de la (consideración) de la medicina”<sup>786</sup>. El autor italiano, siguiendo la Enciclopedia de Bioética resume el quehacer de la bioética en cuatro puntos:

- a/ los problemas éticos de las profesiones sanitarias;
- b/ los problemas éticos que se plantean en el campo de las investigaciones sobre el hombre, aunque no sean directamente terapéuticas;
- c/ los problemas sociales inherentes a las políticas sanitarias (nacionales e internacionales, a la medicina del trabajo y a las políticas de planificación familiar y de control de la natalidad;
- d/ los problemas relacionados con la intervención sobre la vida de los demás seres vivos (plantas, microorganismos y animales) y, en general, lo que se refiere al equilibrio del ecosistema”<sup>787</sup>

---

<sup>784</sup> Torralba Roselló, F., ¿Qué es la dignidad humana?, Pág. 201.

<sup>785</sup> La bioética europea se caracteriza por su orientación ontológica; su preocupación es definir los distintos modelos y buscar fundamentos sólidos y bien determinados.

<sup>786</sup> Sgreccia, E., Manual de bioética, Pág. 24.

<sup>787</sup> *Ibíd.*, Págs. 25-26.

Siguiendo en la misma línea de su pensamiento se deben destacar dos elementos importantes, uno como método, la argumentación racional; y otro como punto de partida, la antropología; y dentro de la antropología el personalismo ontológico<sup>788</sup>. Elio Sgreccia propone como fundamento de la biótica a la persona por suponer el concepto integral de su antropología, ajeno a reduccionismos. “Precisamente por esto, es necesaria una antropología filosófica de referencia que tenga en cuenta a la persona humana en su totalidad, así como las relaciones biunívocas que vinculan a la persona con las condiciones existenciales: el espacio que habita y el tiempo en que vive y vivirá... La antropología personalista ontológicamente fundada es criticada a menudo por ser una antropología –se dice- sostenible solamente por quien admite un conocimiento superior al racional, por quien acepta la posibilidad de la teología”<sup>789</sup>.

Como filósofo personalista, Sgreccia, fundamenta su pensamiento bioético en el concepto de persona. Los personalismos a lo largo de la historia de la filosofía siempre han ido acompañados de un adjetivo calificativo; el calificativo que le coloca nuestro autor es el de “ontológico”. El autor llama la atención para que este modelo de personalismo no se confunda con el individualismo subjetivista, al cual sólo le interesa la autodeterminación como ya indicamos al hablar de la corriente existencialista<sup>790</sup>.

Por otra parte, el bioeticista italiano, envuelto en el maremagno pluralista tanto en el ámbito de la bioética como en el de la antropología se expresa de esta manera al respecto: “En realidad, quien observa el panorama de la bioética no le es difícil constatar que nos encontramos ante una pluralidad de criterios difícilmente conciliables entre sí. El pluralismo se refiere tanto a la antropología de referencia como a las teorías sobre la fundamentación del juicio ético”<sup>791</sup>; por todo ello propone unos modelos de bioética, concretamente, él habla de meta-ética. “con el término meta-ética se quiere entender, en este aspecto, precisamente ese tipo de justificación fundante, haciendo referencia también a la justificación racional de los valores, de los principios y de las normas en el ámbito bioético. Es sobre la meta-ética sobre la que se construye la <meta-bioética>”<sup>792</sup>. Además de lo expuesto, aporta otros modelos, en los que no nos vamos a detener, como son: modelo subjetivista, pragmático, contractualista y fenomenológico.

Un aspecto importante es el espacio que dedica al hombre como persona y a su dimensión corporal. Su concepción es antropocentrista: el hombre como centro constituido por las distintas formas de vida que se dan en el cosmos, su organismo es una síntesis cósmica; el hombre se presenta con distintas funciones que los demás no tienen, y esto es lo que le da una capacidad de dominio. Reclama para el hombre –en este contexto de pérdida de identidad, de incertidumbre y de desorientación respecto

---

<sup>788</sup> “El personalismo ontológico (que diferencia de los que clasifica como relacional y hermenéutico) establece el primer punto de referencia a considerar ante los dilemas bioéticos e incorpora una concepción antropológica que hace especial hincapié en la unidad de alma y cuerpo, valorada y defendida por la tradición cristiana desde sus orígenes”. Velasco J. M., La bioética y el principio de solidaridad, Pág. 144.

<sup>789</sup> Sgreccia, E., Manual de bioética, Págs. 29-30.

<sup>790</sup> Cf. Ferrer, J. J.; Álvarez, J. C., Para fundamentar la bioética, Pág. 412.

<sup>791</sup> Sgreccia, E., Manual de bioética, Pág. 54.

<sup>792</sup> *Ibíd.*, Pág. 55.

de la imagen del hombre- la posibilidad de repensar su naturaleza y su esencia, recobrar el concepto de alma, espíritu o inmaterialidad<sup>793</sup>.

“La prueba clásica de la espiritualidad del alma, y por lo tanto del yo, se basa en el principio de la proporcionalidad entre causa y efecto, esto es, entre las actividades del hombre y el principio del cual proceden. En el hombre se dan actividades de carácter biológico y orgánico explicables, como en los animales, por la vitalidad vegetativo-sensorial; pero el mismo sujeto, el mismo <yo>, despliega actividades también de carácter inmaterial que, aunque provocadas por la sensibilidad, se despliegan a un nivel superior, inmaterial; estas actividades son la intelección de las ideas universales, la capacidad de reflexión, la libertad (y por tanto, el amor en sentido espiritual y altruista). Estas actividades no se explican sino por un principio, una fuente de energía de orden superior no ligada a la materia, una fuente inmaterial y, por tanto, espiritual”<sup>794</sup>.

Con este breve párrafo queda resumido el concepto de persona y la línea que sigue en su pensamiento antropológico<sup>795</sup>. Es desde este concepto ontológico de donde deriva las características relativas a la persona humana. Con lo cual propone la superación del materialismo y la teoría monista que quedan en páginas anteriores, y redescubrir su esencia y naturaleza que en los últimos siglos ha quedado entre paréntesis. Él propone como principio la esencia aunque en la realidad sea primero la existencia; éste sería el paso lógico de potencia acto; el ser humano es una sola realidad, es un todo, es un cuerpo espiritualizado o un espíritu encarnado, un solo ente. De esta unidad sustancial deriva sus consecuencias éticas: el valor y la integridad de la vida y del cuerpo humano. Desde estos conceptos, entendiéndolos como fundamento, deriva su bioética aplicada siguiendo los principios tradicionales en los que se basan la ética y la bioética, a los cuales dedicaremos un amplio espacio a continuación.

Y para finalizar este apartado de la bioética mediterránea lo hacemos con Diego Gracia<sup>796</sup>. Todos los críticos coinciden en afirmar que su pensamiento nace de sus maestros Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo, y de hecho “en la base o subsuelo se encuentra la teoría filosófica, la fenomenología de X. Zubiri, que aporta elementos ontológicos y gnoseológicos para poder apoyar sobre ella una teoría moral”<sup>797</sup>. En su

---

<sup>793</sup> Cf. Sgreccia, E., Manual de bioética, Pág. 132.

<sup>794</sup> Sgreccia, E., Manual de bioética, Pág. 135.

<sup>795</sup> “La antropología ofrece un criterio de discriminación entre lo que es técnica y científicamente posible y lo que es lícito éticamente; ofrece también un criterio de juicio entre lo que está legalmente sancionado por las mayorías políticas, y lo que es lícito y benéfico para el bien del hombre. Es obvio que la antropología sigue siendo explorada y enriquecida por este dialogo triangular (biología-antropología-ética), pero es igualmente necesario que establezca unos criterios y valores que no puedan ser vulnerados ni violentados, porque representan el motivo mismo de la teleología del progreso científico y de la sociedad”. Sgreccia, E., Manual de bioética, Pág. 74.

<sup>796</sup> “En la bioética de habla española vamos a centrarnos en el pensamiento de Diego Gracia por ser a nuestro juicio el único que ha presentado un paradigma original de fundamentación de la bioética, que ha tenido una influencia muy notable tanto en España como en la América de lengua española. En la actualidad Gracia goza de un reconocimiento internacional, incluso dentro de la bioética centroeuropea y angloamericana. Se puede decir que este autor es el mas insigne representante de la bioética en nuestra lengua”. Ferrer, J. J.; Álvarez, J. C., Para fundamentar la bioética, Pág. 435.

<sup>797</sup> Ferrer, J. J.; Álvarez, J. C., Para fundamenta la bioética, Pág. 436.

pensamiento aparece la intención de superar los principios –el principialismo- establecidos originariamente, o al menos jerarquizarlos.

En el punto de partida de su desarrollo nos encontramos el concepto de “ética formal de bienes”, es como el primer paso ajeno a la razón, aunque sí razonable; a esta situación anterior a la razón la denomina “premoral”, en cambio, al sentido fundante de la moral cristiana la llama “protomoral”. La denomina “formal porque carece de contenidos prescriptivos concretos, y afirma la condición buena de las cosas reales en tanto que reales”<sup>798</sup>. Y en cuanto a los fundamentos de esta disciplina, después de criticar los distintos presupuesto filosóficos en los que se apoya la moral, como son el fundamento naturalista, el idealista y el epistemológico, se queda con el fundamento axiológico; por tanto, de la ética formal de bienes se deriva el “deber”, el cual se funda en el bien, entendiendo por bien el conjunto de posibilidades<sup>799</sup> con las que contamos de cara a la autorrealización y a la consecución de la felicidad, no personal ni individual, sino de la humanidad como único fin de la moralidad<sup>800</sup>. Dentro del conjunto de posibilidades a las que aludíamos anteriormente destaca la posibilidad básica: la experiencia moral. El autor lo explica textualmente de esta manera:

“Todas las posibilidades son, en principio, igualmente apropiables; pero no todas son igualmente apropiadas. Esa diferenciación es la que realiza el discernimiento de la experiencia. Cuando existe conformación entre la posibilidad esbozada y la realidad propia, el esbozo pasa de ser meramente apropiable a ser apropiado, de modo que se convierte en un <deber concreto>... la apropiación de una posibilidad entre otras, una vez contrastada en la experiencia, es aquello en que consiste el deber moral concreto. De este modo el hombre construye la figura de su perfección, es decir, su felicidad, que es su único deber absoluto”<sup>801</sup>.

No cabe duda que el núcleo fundamental de la argumentación filosófico-moral del pensamiento de Diego Gracia gira en torno al concepto de “ética formal de bienes”, sin embargo cuenta con el problema de la inaccesibilidad al fundamentarla en conceptos puramente filosóficos y en la adaptación personal que hace del pensamiento de Zubiri. Diego Gracia toma como elemento básico el concepto “formal”, afirmando que todos los filósofos “se han replegado –y no le falta razón- hacia el formalismo kantiano (de manera)... que en la actualidad ya no pueden tener fuerza legitimadora y fundamentadora de la moralidad más que las condiciones formales” y para ello alude a un texto de Adela Cortina: “para comprobar si una norma es o no moral, cada sujeto debe someterla a un procedimiento formal: indagar si tiene la forma de la razón, es decir, si es universal, incondicionada, si se refiere a personas considerándolas como fines y si tiene en cuenta no sólo a cada individuo, sino al conjunto de ellos. (Ética de mínimos, Pág. 118)”<sup>802</sup>. No obstante critica a Kant en

---

<sup>798</sup> *Ibíd.*, Pág. 440.

<sup>799</sup> “Las posibilidades, en lo que tienen de posibilidades, son irreales. Lo que no es irreal es que el hombre tenga esas posibilidades, las que tenga realmente. Pues bien, precisamente porque el tener la posibilidad es algo real, aunque lo tenido en ella sea todavía irreal, tiene sentido que yo me plantee el problema de apropiarme o no esa posibilidad”. SH, 381, citado por Gracia, D., en *Fundamentos de bioética*, Pág. 500.

<sup>800</sup> Cf. Ferrer, J. J.; Álvarez, J. C. O. c., Pág. 452.

<sup>801</sup> Gracia, D., *Fundamentos de bioética*, Pág. 500.

<sup>802</sup> Gracia, D. O. c., Pág. 369.

relación a la idea que tiene el filósofo alemán del formalismo: la diferencia entre “material” y “formal” es puramente empirista, entendiendo por material aquello que contiene un objeto, mientras que por formal entiende aquello que carece de objeto físico. A juicio de Diego Gracia, Kant establece una línea divisoria irreconciliable entre la experiencia y la razón, o mejor entre el sentir y el entender, y será la fenomenología –en cuanto manifestación empírica de la experiencia-, junto a la filosofía de Zubiri la que hará posible la reconciliación con la definición de hombre como “inteligencia sentiente”. Este es, a nuestro juicio, el fundamento de su desarrollo posterior, para terminar en el “bonum” como carácter formal de la realidad<sup>803</sup>.

En el marco de la bioética médica critica la ausencia de referentes y la jerarquización de los principios clásicos, apoyándose en la filosofía occidental, de ahí que él propone una nueva jerarquía distinguiendo dos niveles, el primero se refiere a la ética de mínimos –justicia y no maleficencia-, mientras que el segundo está formado por la ética de máximos –autonomía y beneficencia-<sup>804</sup>.

#### **4.36.3.- Bioética religiosa y/o bioética laica.**

A lo largo de este Trabajo, nuestra intención ha sido la de pretender, y así lo hemos expresado explícitamente en varias ocasiones, rechazar todo reduccionismo; ante el tema aquí y ahora planteado queremos mantener la misma postura por las mismas razones que anteriormente hemos expresado: reduccionismo significa restricción, eliminación de vías en busca del conocimiento y la verdad; y a propósito de la verdad conviene recordar que la ética si no parte de la verdad se convierte en una palabra vacía. Dicho esto pasamos a desarrollar ambos conceptos e intentar buscar el punto de encuentro de ambas visiones, que dicho sea de paso no tienen por qué ser excluyentes. Creemos que enfrentar ambas posturas es un error de planteamiento.

A veces se tiene la concepción, y es el aire que se respira en muchos ambientes, que la bioética religiosa mantiene una postura cerrada, ajena y contraria al progreso<sup>805</sup>, mientras que la bioética laica o secular es progresista y abierta, visiones que son muchas veces aceptadas sin el más mínimo análisis, cuando no desde el desconocimiento de ambas posturas. Para ello nos parece prioritario empezar definiendo ambos conceptos.

Por laicismo se entiende una línea de pensamiento que se caracteriza por la independencia, y de hecho cuando hablamos de Estado laico se entiende la independencia de la sociedad civil de la influencia religiosa, en contraposición a otros tiempos donde las decisiones políticas emanaban de lo religioso. Es decir, lo que predomina es el concepto de independencia, no rechazo y, menos aún, beligerancia. En ocasiones “quiere presentarse un concepto empobrecido y deformado de la laicidad, como si esta coincidiera con el relativismo ético y no tanto con la afirmación

---

<sup>803</sup> Cf. Gracia, D., O. c., Págs. 369-375.

<sup>804</sup> Cf. Ferrer, J. J.; Álvarez, J. C., Para fundamentar la bioética, Págs. 458-459.

<sup>805</sup> Esta es la postura de M. H. Kottow cuando afirma que “la gran amenaza a la fidelidad religiosa es la creciente valoración de la autonomía individual; el conflicto más profundo entre bioética teológica y laica es que la primera subordina los intereses individuales a los principios inviolables de la religión”. Introducción a la bioética, Pág. 45; y decimos que se equivoca porque el principio inviolable de la religión es el respeto y la supremacía del hombre como obra del Creador; todo lo que se aparte de esta afirmación podrá ser visión religiosa o católica (¿?), pero nunca cristiana. La postura religiosa es, siempre, de acogida al hombre.

de valores comunes a todos los hombres en cuanto que emanan de la igual dignidad y reconciliables a la luz de la razón, con ese esfuerzo ético al que se debe la elaboración de los derechos humanos”<sup>806</sup>.

En cuanto a la expresión “bioética religiosa o católica” se entiende la visión que se proyecta sobre la ética de la vida desde la experiencia de fe. Otros, y en concreto Elio Sgreccia, entiende como bioética laica aquella que se fundamenta sobre la razón, mientras que la bioética de corte católico es la fundada sobre “los dogmas y la fe”<sup>807</sup>. Explicación, ésta, con la que en absoluto podemos estar de acuerdo; primero porque parece como si la razón fuera privilegio exclusivo de la bioética laica o de la laicidad y, segundo, porque el fundamento de la visión religiosa de la bioética no pueden ser los dogmas, incluso nos atreveríamos a decir más, ni la fe, sino la visión que el Nazareno tiene sobre el hombre, es decir, la concepción del hombre que nace del Evangelio como paso previo a la fe del cristiano.

El hombre constituye el espacio común de muchas de las ciencias, dicho de otro modo, el concepto hombre es el objeto de estudio de las áreas de investigación, por ello no se le puede privar de las distintas visiones, interpretaciones y explicaciones que ofrecen todas las ciencias constituidas como tales; la teología también tiene algo que aportar a la concepción de hombre, a su vida y a su muerte, no desde recetas precocinadas, sino ofreciendo una cosmovisión enriquecida, exponiendo valores, no desde la imposición, de manera que todo el que lo desee se configure con esos valores, buscando, con las demás disciplinas, alternativas para un desarrollo auténtico y humanizante.

Nunca hemos participado de la idea de poner calificativos a la bioética, y ello, por una sola razón: tal como salió de las manos de su creador lo dice todo, no necesita aditamento alguno; es más, lo único conseguido con los adjetivos empleados es polémica y enfrentamiento, y la raíz está en el desconocimiento, en la interpretación equivocada o la intencionalidad posicionada en el resentimiento y la agresividad de esos calificativos; al hacer tales afirmaciones estamos pensando en Javier Sádaba y a su libro Principios de bioética laica. El profesor Sádaba se basa exclusivamente en la teología del medievo y argumenta desde las adherencias y teorías de toda índole, que a lo largo de la historia, la iglesia, ha ido arrastrando y, efectivamente, no tienen nada que ver con su cometido. Todo puede ser cierto, pero pertenece a otros tiempos, hoy el mensaje y el lenguaje transmisor es distinto. Son muchos los textos eclesíásticos que proclaman la autonomía de la ciencia y de la razón, el respeto al hombre, a su vida y al mundo, alzando la voz contra lo inhumano, y es más, su único objetivo es la liberación del hombre –explotación, injusticia, el mercadeo, etc.-, pero hemos elegido solamente uno que puede ser reflejo del discurso actual de la teología, y que sirve puede servir de exponente de la visión actual cristiana de la bioética:

“Las circunstancias de vida del hombre moderno en el aspecto social y cultural han cambiado profundamente, tanto que se puede hablar con razón de una nueva época de la historia humana. Por ello, nuevos caminos se han abierto para perfeccionar la cultura y darle una mayor expansión. Caminos que han sido preparados por el ingente progreso de las ciencias naturales y de las humanas, incluidas las sociales; por el

---

<sup>806</sup> Sgreccia, E., Manual de bioética, Pág. 79.

<sup>807</sup> Sgreccia, E., Manual de bioética, Pág. 28.

desarrollo de la técnica y también por los avances en el uso y recta organización de los medios que ponen al hombre en comunicación con los demás. De aquí provienen ciertas notas características de la cultura actual: las ciencias exactas cultivan al máximo el juicio crítico, los más recientes estudios de la psicología explican con mayor profundidad la actividad humana; las ciencias históricas contribuyen mucho a que las cosas se vean bajo el aspecto de su mutabilidad y evolución... al mismo tiempo, el creciente intercambio entre las diversas naciones y grupos sociales descubre a todos y a cada uno con creciente amplitud los tesoros de las diferentes formas de cultura, y así poco a poco se va gestando una forma más universal de cultura, que tanto más promueve y expresa la unidad del género humano cuanto mejor sabe respetar las particularidades de las diversas culturas” (GS, 54).

Esta es la postura actual de la Iglesia y de la teología: apertura y respeto; y esta es por tanto la actitud religiosa ante la bioética, no de fricción e imposición. Bioética religiosa y bioética laica<sup>808</sup> son dos visiones distintas de una misma realidad – el hombre- condenadas a entenderse en aras del progreso humano. Ambas deben prescindir de todo aquello que implique seguridad y dogmatismo.

Si se nos impusiera la obligación de calificar a la bioética, los calificativos serían distintos, aunque equivalentes: bioética civil, secular, plural y global; ninguna de estas acepciones excluye las aportaciones racionales y bien fundamentadas de las distintas religiones<sup>809</sup>. Esta concepción está compuesta por las aportaciones morales de las distintas tradiciones sociales y religiosas, vigilando que ninguna de ellas prevalezca sobre las demás<sup>810</sup>.

#### **4.37.- Fundamentación tradicional de la bioética: el principialismo.**

Tradicionalmente la bioética se ha fundamentado<sup>811</sup> siempre en lo que se conoce como el principialismo. Se trata del paradigma provisional a través del cual la bioética médica da sus primeros pasos. Esta nueva ética sorprende en sus comienzos y necesita de sus asideros propios en situaciones concretas, todas ellas referidas al campo biomédico; estos asideros son los famosos principios –beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia<sup>812</sup>-, extendidos a gran velocidad, y conocidos en

---

<sup>808</sup> En muchas ocasiones se utiliza el término laico para excluir del discurso público contenidos que no se comparten.

<sup>809</sup> “Daniel Callahan... señala que la marginación de la religión en bioética ha suprimido una posible fuente de vigor para abordar las cuestiones amplias que son hoy urgentes, como la discusión sobre los fines de la medicina y las cuestiones de justicia”. Citado por Ferrer, J. J.; Álvarez, J. C., Para fundamentar la bioética, Pág. 81.

<sup>810</sup> Cf. González Valenzuela, J., Perspectivas de bioética, Págs. 153-154.

<sup>811</sup> La mayoría de los autores consultados se sitúan en la misma posición: “Comenzamos con la presentación del paradigma de los principios porque se trata de la propuesta de Fundamentación de la bioética que más difusión e influencia ha tenido en el desarrollo de nuestra todavía disciplina”, Ferrer, J. J.; Álvarez, J. C., Para fundamentar la bioética, Pág. 121. Como si los fundamentos de una disciplina nacieran de la dimensión y el consenso; los fundamentos se imponen por la evidencia.

<sup>812</sup> Con estos principios “se tiene en cuenta a todos los estamentos sociales que participan en la investigación: al sujeto autónomo que se somete al ensayo clínico, al investigador que pretende hacer el bien y a la sociedad que intenta establecer criterios de justicia para la totalidad del experimento”. Velasco, J. M., La bioética y el principio de solidaridad, Págs. 32-33.

todo el ámbito de la bioética como su fundamento; dicho de otra manera, nacen como una forma de tomar conciencia ante la insuficiencia jurídica del momento con la única pretensión de aportar una guía moral a los profesionales de la salud en particular, y a la población en general. Estos principios se le han adjudicado habitualmente –al menos se le debe su popularidad y desarrollo- a Tom L. Beauchamp y James F. Childress, los cuales los recogen a su vez del Informe Belmont<sup>813</sup>. Una vez más expresamos nuestro parecer sobre estas cuestiones afirmando que todo tiene su trasfondo histórico, y por tanto debemos buscar sus antecedentes.

Los creadores de estos principios no fueron ni los autores mencionados ni el Informe Belmont; para hallar sus orígenes nos debemos remontar, una vez más a la filosofía antigua y, más en concreto, a la filosofía griega. Ya en Platón y Aristóteles aparece la justicia como la virtud más influyente, la virtud general y la más perfecta; y en cuanto a los otros principios –beneficencia y no a la maledicencia- los encontramos de manera explícita en la Suma Teológica de Tomás de Aquino como principio de todo orden moral; también la tradición hipocrática tiene mucho que decir en orden a la beneficencia. Modernamente, dentro del pensamiento kantiano aparece el respeto a la persona y a sus decisiones autónomas. Todas estas ideas, normas, pensamientos y principios considerados como virtud se fueron desarrollando a lo largo de los siglos y cristalizaron finalmente en el Informe Belmont<sup>814</sup>. La bioética norteamericana elabora esta corriente de pensamiento conocida como principialismo a sabiendas de que no pertenecen al grupo de verdades universales, pero sí consensuadas ampliamente y necesarias para dirimir cuestiones concretas que muy pronto se le presentan a la joven ciencia<sup>815</sup>.

Los conocidos tradicionalmente como autores del principialismo bioético, Beauchamp y Childress, conciben estos principios de dos maneras: en sentido amplio y en sentido estricto. Los principios en sentido amplio son considerados como el conjunto de todas las normas morales. “En sentido restringido, los principios son las normas morales más amplias y generales, que son, a su vez, la fuente y fundamento de otras normas más específicas”<sup>816</sup>.

La fundamentación de estos principios se debe buscar en el marco de la deontología y de la filosofía utilitarista del momento. De hecho los autores norteamericanos se basan en una deontología ética de carácter inglés nacida en los años treinta del pasado siglo y debida a W. D. Ross. A continuación referenciamos un texto clásico y relevante a la hora de sedimentar y entender el concepto de “deberes prima facie” de los citados autores:

---

<sup>813</sup> “El Informe Belmont comienza reconociendo los beneficios sociales que ha reportado la investigación científica, pero también llama la atención sobre los abusos que se han producido con las experimentaciones biomédicas en sujetos humanos, especialmente en la Segunda Guerra Mundial... El objetivo que pretende el Informe queda explícitamente expresado: <proporcionar un marco analítico que sirva de guía>, en base a <tres principios éticos generales> y al mismo tiempo <relevantes> en la materia que se está tratando, esto es, <la investigación médica con sujetos humanos>. Aunque se admite que pueden existir otros de la misma relevancia, se opta por los tres principios siguientes: respeto a las personas, beneficencia y justicia. Bien es verdad que el Informe Belmont no descubre ningún principio nuevo, su originalidad consiste en unir, como criterio de valoración, tres principios éticos que proceden de distintas tradiciones y épocas”. Velasco, J. M., La bioética y el principio de solidaridad, Págs. 30-31.

<sup>814</sup> Cf. Ferrer, J. J.; Álvarez, J. C., Para fundamentar la bioética, Págs. 121-155.

<sup>815</sup> Cf. Kottow, M. H., Introducción a la bioética, Pág. 72.

<sup>816</sup> Ferrer, J. J.; Álvarez, J. C., Para fundamentar la bioética, Pág. 122.

“Sugiero <deber prima facie> o <deber condicional> como manera abreviada de referirnos a la característica (completamente distinta de la de ser un deber en sentido propio) que tiene un acto, en virtud de ser de una cierta clase (por ejemplo, el mantener una promesa), de ser un acto que sería un deber en sentido propio si no fuera al mismo tiempo de otra clase que es moralmente relevante. Que un acto sea un deber en sentido propio o un deber real depende de todas las clases moralmente significativas de la que es caso... Prima facie sugiere que se está hablando sólo de un aspecto que una situación moral presenta a primera vista, y que puede resultar ilusorio; cuando de lo que se está hablando es de un hecho objetivo implicado en la naturaleza de la situación, o, más precisamente, en un elemento de su naturaleza –aunque no surja de su naturaleza toda, como ocurre con el deber en sentido propio-”<sup>817</sup>.

Esta obligatoriedad de los principios es solamente a primera vista como repite Ross, por lo tanto no imponen una obligatoriedad absoluta, dicho de otra manera: pueden ser modificados en cualquier momento en caso de conflicto<sup>818</sup>, con lo cual descarta el rigorismo de la norma acercándose a la filosofía utilitarista vinculando de alguna manera la conducta y el quehacer del profesional, distinguiendo y adoptando una jerarquía dentro de los principios. Los seguidores del principialismo, en caso de conflicto, proponen una serie de condiciones para justificar la actuación contraria a la norma: “1/ se deben tener mejores razones para seguir la norma emergente (predominante); 2/ el objetivo moral debe tener una perspectiva realista de realización; 3/ no puede ser reemplazada por una alternativa moralmente preferible; 4/ la forma de infracción elegida debe ser la menor posible; el agente debe buscar minimizar los efectos de la infracción. Con estas pautas Beauchamp y Childress pretenden superar las dificultades que se puedan presentar en los momentos de conflicto entre principios para poder establecer un juicio coherente con la teoría por ellos presentada”<sup>819</sup>. Después de esta breve y general exposición sobre la teoría de los principios pasamos a desarrollar el contenido de cada uno de ellos de manera diferenciada.

---

<sup>817</sup> Ross, W. D., Lo correcto y lo bueno, Pág. 35.

<sup>818</sup> “Beauchamp y Childress consideran que todo principio requiere ponderación... y especificación... es decir, deliberar y juzgar acerca del peso relativo de cada norma, así como un desarrollo sustantivo del significado y ámbito de la misma. En términos generales, ponderación es especialmente útil para casos individuales y especificación para desarrollar líneas de acción”. Velasco, J. M., La bioética y el principio de solidaridad, Págs. 50-51. Kottow, en su obra Introducción a la bioética, introduce un nuevo concepto a la hora de actuar en un caso concreto de acuerdo con los principios, este término es el de “motivación”. Así lo dice textualmente: “El desencadenante para planificar y ejecutar un acto es la motivación o intención, es decir, aquella experiencia interna al sujeto que le hace inclinarse por hacer o dejar de hacer algo, y por hacer de uno u otro modo. La intención sólo es tal si es libre y la libertad implica la capacidad racional de dar cuenta de dicha intención... el sujeto que planifica un acto desmenuza racionalmente el camino a seguir en términos de causas que resultan en efectos intermedios, los cuales a su vez van sirviendo de causa al paso siguiente. La racionalidad de esta proposición le confiere a los eslabones causales el carácter de medios y al fin lo especifica como una meta”. Pág. 77.

<sup>819</sup> Velasco, J. M., La bioética y el principio de solidaridad, Pág. 51.

#### 4.37.1.- Desarrollo y contenido de los principios.

En la obra Principios de ética biomédica, ambos autores, Beauchamp y Childress, realizan una exposición de los distintos principios por los que se va regir la bioética, y aunque no proponen jerarquía alguna, sí le dan cierta importancia al de autonomía, la explicación es que ésta se debe a un concepto propio de la modernidad con la que están estrechamente familiarizados. Dicho esto, tampoco nosotros vamos a seguir un orden, aunque somos conscientes que algunos autores, Diego Gracia por ejemplo, sí establece una jerarquía. En lo que sigue vamos a mantener las formulaciones de los tan citados autores sin renunciar a alguna reseña, cuando la relevancia lo requiera, a otros autores.

En primer lugar vamos a desarrollar, como podría ser cualquier otro, el principio de autonomía, y para ello consideramos necesario definir qué se entiende o en qué consiste el concepto de autonomía, siendo necesario hacer un brevísimo recorrido histórico por lo tantas veces repetido: nada es nuevo bajo el sol; una vez más nos remitimos a la filosofía griega y como recurso necesario, citamos textualmente a B. Knauss:

“El Estado tenía que ser, sobre todo, independiente en dos direcciones: tenía que poseer autonomía, capacidad de darse sus leyes a sí mismo, y autarquía, capacidad de bastarse a sí mismo. Las dos eran sólo diversas formas de expresión del mismo impulso, la idea de un estado concluso en sí mismo. La autonomía encontraba realidad en la vida independiente y para sí de la comunidad estatal según sus propias leyes e impulso, bajo la supremacía del <nomos>, el cual a su vez garantizaba al individuo su condición de ciudadano, de tal suerte que la libertad del Estado era el supuesto de la libertad del individuo”<sup>820</sup>.

El <νομος>, la ley, la norma, pertenecía a una dimensión situada por encima del hombre, era la que concedía y de donde nacía la libertad del individuo; lo decisivo, o mejor, el fundamento de la libertad individual era la comunidad libre e independiente, y de ella, con esas características incluidas, es de donde nace la libertad, autonomía e independencia individual y personal. Esta extrapolación terminológica, a nosotros, con categorías mentales del siglo XXI, nos resulta extraña debido a la traducción que hacemos del término original -Νομοδ- simplemente por ley; pero para el ciudadano griego tiene un significado distinto y mucho más rico: como Ley de vida. Knauss lo explica de esta manera:

“Nosotros traducimos, la mayoría de las veces, <nomos> por ley, pero en la palabra <nomos> hay más contenido. Para significar aproximadamente su contenido interior, podríamos traducirla como <ley de vida> (...) Una <polis> sin nomos era algo impensable para los griegos, no era un Estado. Esto pone de relieve la gran diferencia que existe entre nuestro Derecho y el nomos griego. Esta ley griega no es nunca emancipación del poder, sino es siempre expresión de la libertad. La promulgación

---

<sup>820</sup> Knauss, B. La polis. Individuo y estado en la Grecia antigua, Madrid: Aguilar, 176, citado por Velasco, J. M., en La bioética y el principio de solidaridad, Pág. 62.

del <nomos> es un acto de voluntad, que la comunidad lleva acabo por sí misma<sup>821</sup>.

Queda claro, pues, que libertad y autonomía no es, simplemente, la ley o su cumplimiento; para el hombre griego la ley supone la configuración de su vida, la forma de ejercer su libertad y su capacidad autónoma. En la actualidad el término “autonomía” tiene distintas acepciones, sin embargo, en bioética este concepto se va a definir por dos requisitos: por la libertad entendida como independencia de todo agente externo, y por la acción definida como la capacidad de realizar actos conscientes y con intención. Esta distinción no carece de intención, no se realiza de forma inocente, es decir, ser considerado individuo autónomo “no supone compartir una fundamentación metafísica de la autonomía, sino que simplemente, consiste en reconocer y aceptar un derecho que tiene todo individuo al actuar bajo determinadas condiciones y circunstancias<sup>822</sup>. Redundando en lo mismo, aunque de otra manera, la autonomía está considerada como algo práctico y cotidiano, no como concepto metafísico; para ello hay que considerar distintas condiciones: que se realice con la intención de hacerlo, con plenas facultades y sin presión externa alguna. Lógicamente, estamos ante un supuesto ideal, esto en la práctica es imposible, pero no por ello debemos abandonar, pues si nos empeñamos, aunque no lo conseguiremos, siempre estaremos más cerca del ideal<sup>823</sup>.

Hablar de autonomía, sobre todo en el campo de la medicina, significa asociarla al concepto de <consentimiento informado>. Por consentimiento informado se entiende “un proceso temporal en el que paulatinamente se van estableciendo unos cauces de información y asentimiento; de esta manera no lo reducen al mero protocolo de la <firma> de un formulario, mediante el cual se da el consentimiento a una intervención médica específica o a la participación en un determinado ensayo clínico<sup>824</sup>. El consentimiento informado supone la máxima expresión externa del principio de autonomía. Esta información requiere dos condiciones, la primera, que sea completa, y la segunda, que sea asequible y entendible; a estas condiciones aluden expresamente Beauchamp y Childress:

“La perspectiva, las opiniones y las recomendaciones del profesional son a menudo necesarias para que la decisión sea razonable. Los profesionales están obligados a revelar la información básica, que incluye: a) aquellos factores o descriptores que los pacientes o los sujetos por lo general consideran importantes antes de decidir si se acepta o no la intervención o la investigación propuesta; b) la información que el propio profesional considera importante; c) las recomendaciones del profesional; d) el objetivo del consentimiento, y e) la naturaleza y los límites del consentimiento como acto de autorización<sup>825</sup>”.

---

<sup>821</sup> Knauss, B., O. c., Pág. 107, citado por Velasco, J. M., en La bioética y el principio de solidaridad, Pág. 63.

<sup>822</sup> Velasco, J. M., La bioética y el principio de solidaridad, Pág. 69.

<sup>823</sup> Cf. Velasco, J. M., O. c., Pág. 69.

<sup>824</sup> Velasco, J. M., O. c., Pág. 70.

<sup>825</sup> Beauchamp, T. L.; Childress, J. F., Principios de Etica Biomédica, Pág. 139, citado por Velasco, J. M., en La bioética y el principio de solidaridad, Pág. 72.

No cabe duda de que el principio de autonomía no es tan simple como lo exponemos aquí. Este principio posee cierta supremacía, según algunas escuelas, y en concreto para Diego Gracia, “autorizando que todo ser humano mentalmente competente pueda tomar libremente decisiones aunque sea contra sus propios intereses. Los detractores, en cambio, sostienen que toda autonomía que se ejerce en desmedro propio carece de adecuada ponderación y debe ceder ante los argumentos de beneficencia y no-maleficencia, cautelando de este modo la integridad de los individuos así como sus compromisos y responsabilidades sociales”<sup>826</sup>. No nos es ajeno el gran debate que ha creado y crea actualmente en el seno de la filosofía, y en concreto en la bioética práctica, sin embargo creemos que está bien definido y delimitado que era lo único que pretendíamos, huyendo de toda discusión escolástica. Así pues, siguiendo en la brecha de los principios continuamos, aleatoriamente, con el principio de justicia.

La justicia como concepto es otro de tantos que se remontan a los albores de la filosofía griega, y es desde allí, sin olvidar el enriquecimiento de la reflexión posterior, desde donde se debe partir para situar correctamente su contenido. Inicialmente, la justicia, se sitúa en el marco cósmico, y tiene mucho que ver con el orden, el lugar y la medida. Vamos a especificar; el pensador griego parte de que el universo está perfectamente ordenado, todo ocupa el sitio que le corresponde y la misión que debe realizar, de forma que si no es así, se produce el desorden, algo sale de su lugar y usurpa el de otro elemento, se produce, pues, la injusticia; luego para hacer justicia se debe restablecer el orden y la situación originario. De esta concepción, aplicada al ser humano, nace la justicia social, en la cual se dan dos situaciones una más radical y cruda que la otra, como forma de equilibrio y de igualdad; de aquí nace, a modo de curiosidad, la venganza por el daño ocasionado<sup>827</sup>. Posteriormente, Platón, rechazando el restablecimiento del desequilibrio como único sentido, el cual conlleva el encubrimiento de intereses particulares, eleva la justicia a virtud<sup>828</sup> considerándola por encima de todo, como virtud total y completa<sup>829</sup> y como medio de ser feliz situándola, de la misma manera que hará posteriormente Aristóteles, dentro del Estado, constituyéndose en el elemento fundamental dentro de la sociedad. Posteriormente, hasta nuestros días, se ha dotado de distintas concepciones y divisiones, pero siempre con un tronco común: la equidad. Conociendo el sentido originario nos es más fácil acercarnos al sentido que le da la bioética al principio de justicia<sup>830</sup>.

---

<sup>826</sup> Kottow, M. H., Introducción a la bioética, Págs. 73-74.

<sup>827</sup> Este fragmento del código de Hammurabi es el exponente de lo que queremos decir: “Si un hombre ha destruido un ojo a un noble, su propio ojo será destruido. Si ha roto un hueso de noble, su hueso será roto. Si ha destruido el ojo de un plebeyo, o ha roto el hueso de un plebeyo, pagará una mina de plata (...) Si un médico ha tratado con el cuchillo de bronce de las operaciones una herida grave de un noble y le ha producido la muerte, o le ha abierto un absceso en un ojo y le ha ocasionado la pérdida de este, se le amputaran las manos”. Citado por Velasco, J. M., O. c., Pág. 83.

<sup>828</sup> “... virtud que armoniza y rige tanto el obrar de los particulares, como el de las multitudes reunidas, asignando a cada facultad o energía su verdadera dirección y sus propios límites. Existe en la proporción entre las diferentes actividades que componen un todo orgánico; cada una de las cuales puede poseer su virtud particular (como la sabiduría, la fortaleza y la templanza), pero quedan sin embargo, subordinadas a aquel principio formal, que comprende, al igual que sus varias partes, sus mismas virtudes”. Vecchio, G. La justicia, Madrid: Góngora, 1925, 3ss., citado por Velasco, J. M. En La bioética y el principio de solidaridad, Pág. 100.

<sup>829</sup> “... es en grado eminente la completa virtud, porque ella misma es la aplicación de una virtud completa y acabada. Es completa porque el que la posee puede aplicar su virtud con relación a los demás, y no sólo a sí mismo” Vecchio, G. O. c., Pág. 16, citado por Velasco, J. M., en La bioética y el principio de solidaridad, Pág. 111.

<sup>830</sup> Cf. Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. II, Págs. 1830-1833.

El principio de justicia no fue nunca, en la deontología médica, un elemento a considerar; es considerado como tal a partir del Informe Belmont cuando realmente se empieza a valorar dentro de la relación médico-paciente, y en concreto la justicia distributiva como la forma de distribuir los recursos sanitarios. Son los impulsores del principialismo bioético los que van a poner el acento en la justicia distributiva definiéndola y considerándola de esta manera:

“El término justicia distributiva se refiere a la distribución igual, equitativa y apropiada en la sociedad, determinada por normas justificadas que estructuran los términos de la cooperación social. Su ámbito incluye las políticas que asignan diversos beneficios y cargas, tales como la propiedad, los recursos, los impuestos, los privilegios y las oportunidades. Varias instituciones públicas y privadas están implicadas en ella, incluyendo al gobierno, por ejemplo, los derechos civiles y políticos, tales como los derechos al voto y a la libertad de expresión”<sup>831</sup>.

Por tanto, y del texto se desprende, la justicia distributiva, bioéticamente hablando, hace una referencia clara y concisa a la distribución de los bienes, derechos, obligaciones y tareas que se origina en el ambiente médico-sanitario; por tanto, nadie puede tener desigual trato ni nadie puede ser marginado de los distintos servicios y posibilidades.

Los autores de los Principios biomédicos complican este concepto debido a la casuística particular, y empiezan distinguiendo, en torno a la justicia distributiva, lo que es principio formal y principio material. El principio de justicia formal “es formal, dicen los autores, porque no establece ámbitos concretos en que los iguales deban ser tratados igualmente y no proporciona criterios para determinar si dos o más individuos son iguales de hecho o no, sólo establece que, sea cual sea el ámbito relevante que se ha de considerar, las personas iguales en tales ámbitos deberían ser tratadas igualmente”<sup>832</sup>. En cuanto a los principios materiales lo expresan de esta manera: “Los principios que especifican las características relevantes para un tratamiento igual son materiales porque identifican las propiedades sustantivas para la distribución”<sup>833</sup>. La necesidad de los criterios materiales se impone porque “identifican las propiedades o características relevantes para tener derecho a participar en una determinada distribución de beneficios o responsabilidades (o cargas)... Al menos, está claro que cualquier distribución de beneficios o cargas sería injusta si hace distinciones entre personas o clases que son iguales en cuanto a las características que se ha determinado como relevantes para la situación en cuestión. También sería injusto dejar de hacer las distinciones de rigor cuando se presenta la desigualdad en cuanto a las propiedades relevantes, es decir, cuando casos desiguales no reciben un trato desigual”<sup>834</sup>.

---

<sup>831</sup> Beauchamp, T. L.; Childress, J. F., Principios de ética biomédica, 312, citado por Velasco, J. M., en La bioética y el principio de solidaridad, Pág. 111.

<sup>832</sup> Beauchamp, T. L.; Childress, J. F., O. c. Pág. 313, citado por Velasco, J. M., La bioética y el principio de solidaridad, Pág. 113.

<sup>833</sup> *Ibíd.*, 113.

<sup>834</sup> Ferrer, J. J.; Álvarez, J. C. Para fundamentar la bioética, Pág. 143.

El principio de justicia –distributiva- es tan amplio que se presta a diversas interpretaciones, muchas de ellas opuesta; se puede hablar de justicia en las políticas sanitarias; se puede interpretar como principio de equidad referido a los bienes básicos, como mínimo decente, e incluso como calidad de vida. De cualquier manera, la justicia siempre se ha distinguido por un principio básico: aquello que le corresponde o le pertenece a alguien de cualquier manera; igualmente contemplado en negativo –la injusticia- sería quitar a alguien aquello que le es debido. No cabe duda, lo reiteramos otra vez, que dependiendo de cada autor podemos encontrar matizaciones diversas, pero básicamente, así quedaría resumido el principio de justicia.

Y por último los principios de beneficencia y el de no maleficencia, que, a la hora de exponerlos queremos hacerlo de forma conjunta por tratarse, según el argot fotográfico, del positivo y el negativo de una misma realidad; no cabe duda alguna de la implicación y la corresponsabilidad de ambos principios –no hacer daño y buscar siempre el bien-. El principio de no maleficencia –véase la reseña del código de Hammurabi expuesto en páginas anteriores-, igual que el de beneficencia<sup>835</sup>, tiene una larga tradición en el campo de la deontología<sup>836</sup> con el famoso slogan <primum non nocere>, que traduciéndolo textualmente sería: lo primero no hacer daño. Indudablemente, habría que distinguir, sobre todo de cara al aspecto sanitario, distintas matizaciones sobre los daños necesarios e innecesarios, por ello es por lo que estos dos principios se deben tratar conjuntamente

En estos dos principios tienen tanta importancia la intencionalidad<sup>837</sup> del sujeto que actúa que no existe ni el bien ni el mal si no hay intención de provocarlo; esto es tan así “que una misma acción puede realizarse con muy diversos fines, lo que conlleva valoraciones morales distintas, no es lo mismo el daño producido por una intervención quirúrgica que el producido por un acto violento. En cuanto al principio de beneficencia el principalismo americano distingue entre beneficencia positiva y la utilidad. La beneficencia positiva “cuida el abastecimiento de beneficios”, y la utilidad, “reclama conocer el provecho que se obtiene con una acción determinada después de confrontar las ventajas y desventajas que produciría el llevarla a cabo”<sup>838</sup>. Esta distinción, considerada en sentido amplio incluye todas las acciones posibles de un sujeto cuando quiere ayudar a otro.

No cabe duda que la aplicación práctica de los principios de beneficencia y no maleficencia son más complejos que en la pura explicación literaria o exposición retórica, pero al margen de las situaciones complejas, los conflictos entre estos dos

---

<sup>835</sup> “(...) En cuanto pueda y sepa, usaré de las regla dietéticas en provecho de los enfermos y apartaré de ellos todo daño y maleficio. Jamás daré a nadie medicamento mortal, por mucho que me solicite; ni administraré abortivo a mujer alguna. Conservaré pura y santa mi vida y mi arte. No tallaré cálculos, sino que dejaré esto a los cirujanos especialistas. En cuantas casas entrare, lo haré para el bien de los enfermos, apartándome de toda injusticia voluntaria y de toda corrupción, y principalmente de todo comercio vergonzoso con hombres y mujeres, libres y esclavos (...)”. Citado por Velasco, J. M., O. c., Pág. 95.

<sup>836</sup> “El principio de no maledicencia recoge planteamientos éticos que en cierta medida aparece en todas las tradiciones éticas-jurídicas, condenando al maleficiente a diversas penas, de acuerdo con el daño infringido y las costumbres sociales del lugar”. Velasco, J. M. La bioética y el principio de solidaridad, Pág. 83.

<sup>837</sup> “Bien está hablar de normas y principios, pero además es preciso saber usarlos. En la ética de Aristóteles ese <saber usar los principios> se encomienda a la prudencia”. González, M. A., En busca de la naturaleza perdida, Págs. 68-69.

<sup>838</sup> Velasco, J. M., O. c., Pág. 96.

principios tienen una mejor solución si los contemplamos dentro del marco de la autonomía y la justicia, pues nos ayudarán a hacer balance entre daños y beneficios. No obstante, el principio de no maleficencia presenta hoy implicaciones totalmente nuevas, por ejemplo, “la necesidad de clarificar la distinción entre matar y dejar morir, entre suspender y abstenerse de tratamientos, especialmente, con referencia a los enfermos terminales y a los pacientes con lesiones graves e irreversibles”<sup>839</sup>.

Por otra parte, es un error pensar que la conflictividad es el estado habitual de la ética práctica, “habitualmente sabemos qué es lo que debemos hacer, y qué es lo que debemos evitar, y lo sabemos porque de modo natural nuestra razón reconoce los tipos de acción requeridos, no tanto por la situación, como por nuestra integridad moral en esa situación. Las situaciones de perplejidad moral en la vida ordinaria se nos presentan muy excepcionalmente. Para esas situaciones el consejo no puede ser otro que salir de la situación de perplejidad, averiguando los términos exactos del problema y adquiriendo el criterio necesario. A esto ayuda la reflexión ética, en la medida en que nos permite determinar la moralidad de ciertos tipo de acción”<sup>840</sup>.

Para finalizar es preciso reafirmar la idea inicial: no hay ningún principio que sea superior o primero que otro, eso lo determinará la situación concreta; se pueden dar situaciones en las que sea necesario nada más que hacer uso del consentimiento y otras, en las que se deberán tener en cuenta todos ellos. De sus consecuencias, de sus lagunas y deficiencias como fundamento de la bioética es lo que pretendemos hacer en el próximo capítulo.

---

<sup>839</sup> Ciccone, L. Bioética, Pág. 42.

<sup>840</sup> Gonzáles, A. M., En busca de la naturaleza perdida, Pág. 67.

## 5.-DISCUSIÓN

### 5.1.- Para un nuevo fundamento de la bioética.

De lo expuesto hasta aquí se desprenden fácilmente distintas opciones dentro del marco bioético. Podemos hablar de una bioética práctica, -la referida a la praxis cotidiana-, de una deliberación pública –los comités de bioética-, y por último, una bioética teórica o fundamental, que es lo que hemos querido apuntar en el capítulo anterior y lo que intentaremos desarrollar seguidamente. Desde esta perspectiva se puede entender la bioética como una disciplina o interdisciplina que, en diálogo con las ciencias y las humanidades, puede ofrecer nuevas soluciones derivadas de situaciones éticas y técnicas. La bioética, desde esta visión teórica, se va a caracterizar por dos elementos fundamentales: la multidisciplinariedad y la multitud de problemas que puede abordar, muchos de ellos terminarán en cuestiones de orden jurídico, sociológico y/o antropológico. No olvidemos que muchas de las controversias originadas en el seno de la bioética se reducen a problemas filosóficos –ontológicos, jurídicos y/o éticos-, como por ejemplo la clonación terapéutica o el estatuto del embrión. Por todo ello, la herramienta para encontrar el fundamento de la bioética se debe buscar por la senda de la reflexión filosófica.

La bioética, como ciencia, se encuentra en pleno desarrollo, surgiendo del campo de la medicina y de la investigación biológica abriéndose nuevos horizontes: un modo nuevo de hacer ciencia y de cuidar sus aplicaciones; sin embargo a veces se puede tener la impresión de que es una disciplina que no termina de madurar; es como si en muchos campos entrara por la puerta de atrás, y en otros ambientes parece pedir permiso para hacer su aportación. Estamos convencidos que esta situación se debe a que ha nacido como consecuencia de unos acontecimientos históricos y de que se le ha utilizado por vía de urgencia para determinadas cuestiones relacionadas con la salud, pero no se le ha concedido el tiempo necesario para que cristalice, para que arraigue en un terreno fuerte y seguro, en otras palabras: no se ha fundamentado sólidamente; lo que se suponía era el fundamento, ha resultado ser las consecuencias de otras realidades anteriores y necesarias.

Ya indicábamos en la introducción que la herramienta válida, la única, para fundamentar cualquier disciplina es la filosofía; actualmente existe la tendencia a huir de ciertos postulados teóricos, cuya consecuencia es la ausencia de fundamentos, por eso acudimos a los principios ya apuntados, es decir, a postulados prefabricados como solución inmediata; las consecuencias en bioética no se dejan esperar: el relativismo y la ausencia de un cuerpo homogéneo propio de cualquier disciplina científica.

Pues bien, como lo que se discute es si los principios constituyen un verdadero fundamento para la bioética o no, lo que corresponde es aplicar la filosofía del lenguaje, sin abandonar la filosofía clásica, pues es aquella la que estudia la filosofía de los términos –que nos remiten a conceptos- además de remitirnos siempre a una realidad empírica, -aunque conscientes de que la bioética traspasa lo empírico y en situaciones determinadas se coloca por encima de lo empírico- y lo más importante: el lenguaje contiene e implica valoraciones. Otro argumento a favor de la utilización de la

filosofía del lenguaje lo tenemos en el hecho de que la teoría del conocimiento le concede la exclusividad de ser sometido, el lenguaje descriptivo, a validación cognitiva.

Por otra parte, añadir que en las controversias producidas en el área de la bioética están implicados diversos problemas filosóficos básicos que necesitan explicitación y debate, por lo cual se hace imprescindible la filosofía, pero una filosofía en continuo diálogo, primero consigo mismo para evitar el pensamiento único y unidireccional, y después, con las técnicas modernas y con las ciencias de la vida. Dicho de otra manera, y ya lo recogíamos también en la Introducción de este Trabajo, la filosofía de cara a la ciencia, la primera función que realiza es la tarea de fundamentar dando forma a los distintos contenidos de la diversidad científica, y una fundamentación totalizadora y totalizante, constituyendo una base sólida pero provisional –excluyendo el conjunto de universales-, incorporando a su discurso nuevos presupuestos. Por otra parte, la filosofía ha sido, y sigue siendo, una constante en la historia del hombre debido a los interrogante que continuamente se le plantean.

Hemos exiliado a la filosofía quedándonos solamente con otros saberes y, por tanto, hemos perdido el origen –fundamento- de las cosas; si queremos recobrar ciertos elementos del saber, la filosofía debe ocupar su sitio, de lo contrario ponemos en juego la suerte de lo humano, y ningún ser como el hombre reúne tantas perspectivas en su profundidad. El exilio<sup>841</sup> que ha sufrido la filosofía – y en concreto la metafísica, aunque hagamos notar que Europa ya viene de vuelta en este sentido- es la razón del olvido y negación de la naturaleza humana; o recobramos los fundamentos del <Ser> o perderemos la razón de ser de lo humano, nos quedaremos en la pura fenomenología y con la ignorancia del “porqué”; sucede algo así como si arrancáramos al hombre de la naturaleza y rompiéramos el proceso que le vincula a su entorno. Por ello ciencia y filosofía, como obra del hombre, cuyo objetivo es él mismo – conocer su naturaleza, la naturaleza de las cosas y del mundo desde distintas perspectivas-, están condenadas a caminar de la mano si queremos conseguir el conocimiento global y globalizante de la realidad que venimos repitiendo insistentemente.

Convencidos de la ineficacia que supone una bioética fundamentada en los principios clásicos, se ha intentado buscar otros fundamentos consiguiendo no sólo esa ineficacia sino también el conflicto con la ciencia, porque éstos, los principios, pierden toda objetividad –dependen de las épocas y de las corrientes de pensamiento, pues no siempre se han entendido de la misma manera-, y la ciencia es objetiva, al menos pretende serlo; pero volviendo al tema, se ha querido fundamentar también en la axiología, pero una vez advertido de las grandes carencias de referentes universales se ha desechado la idea; otras veces, el recurso al naturalismo, y ha sido la falacia naturalista la que ha deshecho la argumentación; y por último, el recurso al concepto ontológico de persona, sin embargo, una vez realizado la correspondiente elaboración no contamos con la solidez analítica suficiente y caemos en la cuenta de que la persona no es fundamento de nada, es la consecuencia de una realidad anterior; por todo ello, el fundamento de la persona se debe rastrear por otros

---

<sup>841</sup> “En todo caso, lo relevante es que, en general, se ha producido en la cultura contemporánea una especie de “giro practicista” (en parangón con el lingüístico) el cual por varias razones, pone en cuestión el valor propio de lo teórico”. González Valenzuela, J., Perspectivas de la bioética, Pág. 32.

senderos que, por otra parte, son anteriores, únicos y básicos. Este es el argumento que queremos elaborar y desarrollar a continuación.

## 5.2.- Crítica a los fundamentos tradicionales de la bioética.

El desarrollo de la bioética es, repetimos una vez más, un fenómeno puramente americano sustentándose solamente en los derechos cívicos y en el pluralismo ideológico, luego su afán era buscar el consenso en la diversidad. Por ello la bioética se basaba en principios, directrices, postulados y regulaciones ante los distintos acontecimientos, olvidando los fundamentos, hasta el punto que los principios se convierten en fundamentos como necesidad de orden práctico.

El principialismo se presenta como una vía práctica carente de solidez teórica, y según esta visión, la bioética queda reducida a una mera aplicación dentro del campo de la biomedicina; estos principios, por tanto, no agotan el sistema de valores, ni tienen un marco perfectamente definidos –sin embargo su resultado en lo que se refiere al respeto a la dignidad humana es inmejorable-, pero incluso así son considerados como auténticos instrumentos para la acción particular en todo el mundo donde existe un desarrollo bioético. Sea como fuere, la gran dificultad es la ausencia del sustento de su propia justificación<sup>842</sup>, todo ello provocado por la carencia de una ontología y una antropología que los justifique<sup>843</sup>; se echa en falta una fundamentación del bien propio del hombre –que, según los principios clásicos de la bioética-, solamente se refiere al hecho sanitario, y adolece de carácter universal pues lo único que buscan es la norma como fruto de la convivencia plural. En la teoría principialista no aparece la razón por la que se debe actuar de una determinada manera, ¿por qué?, volvemos a lo mismo: por la falta de fundamentación antropológica y ontológica; de alguna manera proponen un marco moral provisional para solucionar conflictos. No obstante, ya lo hemos dicho antes, presentan un respeto por la persona, suponen la herramienta primera y a mano para empezar a andar en el terreno de la práctica, sin embargo, en la corta trayectoria que tiene aún la bioética, empiezan a plantear serios problemas de orden teórico con la correspondiente repercusión en las situaciones ordinarias que acontecen en el día a día. Es a ello a lo que nos remitimos a continuación.

El principio de beneficencia es el deber que adquiere el facultativo de hacer el bien al paciente. Dicho así hasta podemos pensar que estamos ante un principio universal, pero si aplicamos la lupa apreciamos inmediatamente sus deficiencias: escepticismo, relativismo y subjetivismo. Es obvio, si es un principio consensuado el bien va a depender del consenso, y éste no es el camino que conduce a principios universales; la más sana filosofía de todos los tiempo ha sostenido, y es evidente, que

---

<sup>842</sup> “Esta ausencia desencadena necesariamente la falta de justificación de los principios morales que promueven los autores. En nuestra opinión, (...) la ausencia de una teoría ética fundante no impide la especificación de los principios en normas, sino que conlleva no sólo la falta de justificación de los principios en sí mismos, sino también los contenidos de éstos, lo que implica una aparente arbitrariedad en la selección de los principios y una inevitable vaguedad de los mismos”. Ferrer, J. J.; Álvarez, J. J., Para fundamentar la bioética, Págs. 160-161; con lo cual se pone en juego el consenso mismo; concepción puramente utilitarista, pues de ella va a depender en muchos casos el consenso.

<sup>843</sup> Los mismos autores anglosajones ya citados sostienen que, aunque estos principios constituyen el núcleo de la actuación médica no está lo suficientemente argumentada y fundamentada. Cf. Ciccone, L, Bioética. Historia, principios, cuestiones, Pág. 45.

las verdades universales no dependen de la decisión de la mayoría, nace ad intra y no ad extra, y por eso son universales y, es más, es por ello por lo que se imponen por sí mismas. Pero no termina aquí el razonamiento; se presume de hacer el bien cuando no existe un concepto previo de bien que es el que origina y justifica toda acción. El concepto de bien que preconiza el principialismo lleva consigo una enorme carga de relativismo, y no tenemos necesidad de grandes malabares para descubrirlo: aquello que para unos puede ser un bien para otros no lo es.

Este primer principio –atendiendo a un orden de exposición y no por su jerarquía- tiene mucho que ver con la filosofía del momento, con el utilitarismo<sup>844</sup>, donde lamentablemente desaparece la ética y se introduce un principio propio de la economía de carácter capitalista: relación costo-beneficio, es decir obtener el mayor beneficio al menor costo, aunque con la envoltura de socialismo corporativo. Lo que importa es el beneficio que se consigue en términos de bienestar mental o corporal. Este es el discurso que desarrollan autores de la altura de Luc Ferry y Jean-Didier Vincent:

“Lo que se espera en este caso de la enseñanza es que lleve a los que se beneficien de ella a estar más a gusto, mejor en su cuerpo y en su mente. El desarrollo de la personalidad ya no se mide con la vara de la actualización de los dones de la naturaleza, ni con la de una actividad cuyo objetivo sería disciplinar la voluntad: el único objetivo auténtico es el bienestar, como si la preocupación por los resultados y por la trayectoria en sí dieran paso a considerar únicamente el instante presente”<sup>845</sup>.

Esta idea se pretende llevar al terreno de la moral y se reviste de aquella teoría de armonizar todos los principios para conseguir la mayor felicidad individual y social. No cabe duda que suena muy bien, pero que llevado a sus últimas consecuencias se vuelve contra la misma vida; es desde aquí desde donde se justifican muchas de las variantes que conlleva el concepto muerte. Y para corregir los efectos de omisión se aplica el segundo principio: el principio de no maleficencia. Ambos principios tienen mucho que ver con la intencionalidad del sujeto agente: ¿cuántas veces se puede hacer daño sin tener la intención de hacerlo?, es más, se pretende hacer un bien pero el resultado final es otro; aquí se ha cumplido un principio, pero las consecuencias van contra el principio mismo.

Desde la perspectiva del pensamiento utilitarista<sup>846</sup> se plantean los siguientes interrogantes: efectivamente producir un bien, no el mal, pero... ¿el bien de quién?, ¿del paciente?, ¿de los familiares?, ¿de las instituciones? Dice textualmente Kottow: “(Si la bioética) fomentase el bien sin respetar deberes fundamentales –de convivencia, de comunicación, de conservación y otros-, la bioética utilitarista perdería

---

<sup>844</sup> El utilitarismo, en el terreno de la ética, entraña serias dificultades. La primera es delimitar qué es la felicidad general y cuales las condiciones en que se establece, pues en muchos casos supone avasallar la individualidad: “Cuando el utilitarismo práctico se elevó a categoría moral... bajo la fórmula elemental de que tenemos el deber de procurar el mayor bien posible para el número más grande de personas, sentaban una moral exigente que podía ir en contra del interés particular de éste o de aquél”. Valls, R. *Ética para la bioética*, Pág. 100.

<sup>845</sup> Ferry, L.; Vincent, J. D., ¿Qué es el hombre?, Pág. 45.

<sup>846</sup> “Lo mismo ocurre con las versiones clásicas del utilitarismo, en que la dicha del mayor número puede implicar el sacrificio de una minoría. Jean Pierre Dupuis, en sus trabajos sobre Rawls, ha insistido en el aspecto sacrificial del utilitarismo”. Changeux, J. P.; Ricoeur, P., *La naturaleza y la norma*, Pág. 225.

su presupuesto básico de respeto por los individuos<sup>847</sup>. Los defensores de la teoría de los principios son conscientes de que beneficiar a un paciente puede significar el hecho de violar derechos como la justicia o, que el respeto a la autonomía puede conllevar la privación de justicia<sup>848</sup>.

El principio de no maleficencia mejora de manera relevante el principio anterior, pero siempre que no se reduzca al binomio costo-beneficio, porque en principio rechaza la conducta maliciosa. Este principio es muy cuestionado en torno a si es o no un tema ético debido a su relación con la intencionalidad como ya apuntamos en párrafos anteriores. “El principio cobra su importancia cuando el riesgo de lesionar es inseparable de un acto moralmente prescrito según otro principio, cuando hay discrepancia sobre lo que es dañino o, finalmente, cuando se trivializa el daño provocado<sup>849</sup>”.

En cuanto al principio de autonomía cabe distinguir y realizar las siguientes observaciones: distinguir entre la autonomía y el respeto a la voluntad del paciente, un ejemplo claro es que a nadie se le consiente que se suicide. Es un principio que niega todo orden moral ya que la voluntad no se subordina al principio moral: el ejemplo anterior, el suicidio; y... ¿dónde estaría el consenso ante aquella corriente de pensamiento que mantiene que nadie es dueño de su vida? Al principio de autonomía, Engelhardt, lo llama principio de permiso, según el cual, para resolver cualquier controversia, la autoridad no nace de argumentos racionales ni de creencias particulares, sino del consenso de los participantes; según este autor, este principio “proporciona una fundamentación moral de la política pública que tiene como fin la defensa del inocente<sup>850</sup>”.

El principio de autonomía, considerado de manera general, es una consecuencia y exigencia de la naturaleza humana indispensable, y condición necesaria para el ejercicio de la actividad ética, pero considerada, la autonomía, en sí mismo, se considera sin valor en la actuación, es decir que nadie actúa para ejercer solamente la autonomía, sino porque persigue algún bien, está por tanto aparejado a la actuación del sujeto, y no se justifica por las consecuencias; el problema se plantea, en cambio, cuando nos ponemos en la situación de aquellos que por sí solos no pueden tomar decisiones. La práctica del principio de permiso es vinculante aunque las consecuencias vayan en detrimento de la libertad<sup>851</sup>.

Y por último el principio de justicia. Este principio, en la práctica médica, se ha considerado como la céntrica de todos los principios, sin embargo es el principio rector de todos ellos a la hora de decidir a qué individuos y qué terapias corresponde. No obstante, tiene mucho que ver con el elemento costo, luego una vez que manejamos este concepto, se pone en tela de juicio la justicia. En este principio se le da especial importancia a los conceptos de justicia distributiva y justicia social, pero esto es solo una parcela del amplio sentido que supone la justicia y tiene mucho que ver con los principio de beneficencia y no maleficencia, el ejemplo es muy sencillo: el respeto por la integridad del otro es un deber de justicia.

---

<sup>847</sup> Kottow; M. H., introducción a la bioética, Pág. 78.

<sup>848</sup> Cf. Kottow, M. H., Introducción a la bioética, Pág. 72.

<sup>849</sup> Kottow, M. H., Introducción a la bioética, Pág. 73

<sup>850</sup> Engelhardt, H. T., Los fundamentos de la bioética, Pág. 138.

<sup>851</sup> Cf. *Ibíd.*, Pág. 133.

Para concluir este apartado, y a modo de crítica globalizada de estos principios, algo que ya hemos dejado caer en párrafos que preceden, solamente apuntar que las prisas por iniciar una nueva manera de relaciones médico-paciente provocaron una aceptación consensuada mayoritaria que consiste en la consolidación de los principios como fundamento de la bioética creándose dos corrientes: la deontológica y la utilitarista, profundamente enfrentadas, aportando razones morales diametralmente opuestas<sup>852</sup>. La corriente deontológica, con el adjetivo de pluralista, fundamenta los principios con el convencimiento de que éstos son normas morales que se imponen por sí mismo; esta idea, sumada a la concepción norteamericana ante la vida, arroja como consecuencia el utilitarismo<sup>853</sup>. En los orígenes de la bioética hubiera sido más cómodo y hasta más económico optar exclusivamente por el utilitarismo si no hubiera sido por la imposibilidad de justificar los deberes morales derivados de la moral general; luego entonces se conjuga la norma con la maximización social. Esta idea nos sirve para evaluar las deficiencias de una bioética de principios sobre todo a la hora de juzgar la dignidad de la persona en sus inicios<sup>854</sup>.

Ciertamente, los principios tuvieron su importancia. Sirvieron, como se ha repetido en más de una ocasión, para dar los primeros pasos en este terreno, pero no podemos olvidar que la bioética no se compone sólo de principios, y que esta bioética sea la más viable, “pues la moral de las virtudes tiene en cuenta el efecto de la acción moral sobre el sujeto, considerando la necesidad de adquirir hábitos buenos, que son las virtudes, para ayudar a formar un sujeto capaz de tomar decisiones correctas”<sup>855</sup>. De cualquier manera, el principialismo es consciente de que estos axiomas son vinculantes, pero no absolutos; vinculan en lo abstracto, pero en la práctica pueden entrar en conflicto con otros deberes o situaciones más importantes. Son principios actuales, es decir, de mera actuación. Finalmente, los principios no son más que indicadores morales *prima facie*, el error nace cuando se quieren elevar a la categoría de fundamentos de la bioética; el fundamento, como término y como concepto, es distinto y cabría contemplarlo desde otra perspectiva, tarea que corresponde a las páginas que siguen.

---

<sup>852</sup> El utilitarismo presenta también problemas en lo político y en el campo de la justicia: “pues el principio de la mayor felicidad para el mayor número de gente no implica que sólo yo me decido a renunciar en ocasiones a mis propios intereses (...) sino que puede también ocurrir que otros me obligan a hacerlo en nombre del bien común (...) el utilitarismo no puede evitar cojear en la difícil cuestión del sacrificio...”. Ferry, L. ; Vincent, J..D., ¿Qué es el hombre?, Pág. 79.

<sup>853</sup> “La moral utilitarista, que es posiblemente la de mayor popularidad entre quienes se encuentran inmersos en el cientifismo, es claramente más criticable. No da razón de cuál es la sensación placentera en la que se traduce el bien, o cómo ésta es evaluable por una pluralidad de sujetos y comunidades entre ellos. Por otro lado, no consigue superar el axioma egoísta ni propone interés por el bien social, y ello por que el utilitarismo no ha sido capaz de proporcionar los motivos del salto del interés individual al mayor bien social”. Serrano Ruiz-Calderón, J. M. Nuevas cuestiones de bioética, Pág. 33.

<sup>854</sup> Cf. Serrano Ruiz-Calderón, J. M., Nuevas cuestiones de bioética, Pág. 32.

<sup>855</sup> Serrano Ruiz-Calderón, J. M., Nuevas cuestiones de bioética, Pág. 34.

### 5.3.- Filosofía de los términos: Principio y Fundamento.

El método científico comporta, para que se considere como tal, una serie de requisitos, a saber, una base sólida universalmente aceptada y evidente por sí misma como punto de partida y una argumentación lógica; por tanto para desarrollar los conceptos de “principio y fundamento” el recurso necesario es el lenguaje, interpretado como canon, base y punto de partida a través del cual el hombre se comunica, se explica, se relaciona y se hace entender, de aquí el recurso necesario a la filosofía del lenguaje. Cuando hablamos, la pretensión no es otra que hacer que se nos entienda, para ello usamos expresiones comunes, es decir aquellas que nosotros y nuestros interlocutores captan porque están dotadas del mismo significado para ambos; “ahora bien, la referencia es precisamente el mecanismo que nos permite ligar esas expresiones dotadas de significado con el mundo, que permiten que los demás entiendan que hablamos del mundo”<sup>856</sup>. Por tanto no solamente es necesario que se nos entienda sino que esas expresiones que usamos nos remitan a algo, por ello, en el lenguaje podemos hablar de dos pilares fundamentales: la referencia y el significado<sup>857</sup>.

Efectuada esta breve reseña traslademos su contenido a las expresiones que nos ocupan: “principio y fundamento”, expresiones que, lógicamente, tienen un significado y también una referencia, que para su desarrollo trataremos de forma separada; en primer lugar nos vamos a detener en el término “principio”; lo primero que observamos es que el mismo término puede tener una significación distinta dependiendo de la ubicación de uso y del contexto donde se utilice, es decir, no significa lo mismo si lo usamos desde la filosofía que si lo utilizamos desde el lenguaje ordinario. Dentro del lenguaje común la primera significación que se nos viene a la mano hace referencia al tiempo, por ejemplo, si queremos referirnos al comienzo de algo, por eso decimos “al principio de la jornada”, “el principio de la campaña”, y así sucesivamente. Otra significación al uso del término “principio” la tenemos en la referencia que hace este término a ciertos postulados, reglas, axiomas, etc., por ello decimos, “el principio de Arquímedes”, “el principio de no contradicción”, “el principio de entropía”, y así podíamos continuar con todos los postulados que hemos producido en los siglos de historia; resumiendo, el término “principio” tiene dos referentes indiscutibles: al tiempo –es decir “cuándo”- y a regla o postulado. Hasta aquí hemos visto la primera significación del término, a continuación expondremos el significado que comporta en el contexto filosófico.

Siguiendo en el contexto de la filosofía el término “principio” ha sido utilizado de muy distintas maneras; primeramente, en la filosofía de la antigua Grecia, y en concreto Aristóteles<sup>858</sup>, se dice del término que se usa “para describir el carácter del elemento al cual se reducen todos los demás, tal elemento sería, en cuanto realidad fundamental <el principio de todas las cosas> –pero no en sentido de principio de esa cosa, que entonces sería tiempo-. Principio sería, pues, básicamente, <principio de

---

<sup>856</sup> VV. AA. Introducción a la filosofía del lenguaje, Pág. 75.

<sup>857</sup> Cf. VV. AA. Introducción a la filosofía del lenguaje Pág. 75

<sup>858</sup> Para Aristóteles el principio consistía en “el punto de partida del movimiento de una cosa; el mejor punto de partida; el elemento primero e inmanente de la generación... el carácter común de todos los principios es el ser la fuente de donde derivan el ser, o la generación o el conocimiento”. Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. III, Pág. 2691.

realidad>”<sup>859</sup>; en este contexto se habla de “Principium essendi”, es decir, “principio del ser”, aquello que da “razón de”; en este ámbito “principio y fundamento” se funde y confunden en una misma realidad, y de hecho se habla indistintamente de ambos por que significan lo mismo: fundamento. Ferrater Mora explica y distingue entre el “principium essendi y el principium cognoscendi” haciendo una distinción que puede resultar muy explicativa para el asunto que nos ocupa:

“Con ello tenemos dos modos de entender el <principio>, y esos dos modos han recibido posteriormente un nombre. El principio como realidad es principium essendi o principio del ser. El principio como razón es principium cognoscendi o principio del conocer. En no pocos casos un pensamiento filosófico determinado puede caracterizarse por la importancia que dé a un principio sobre otro; por establecer una separación entre los dos principios; o bien por considerar que los dos principios se funden en uno solo. En el primer caso se puede proponer todavía dos doctrinas: si se da el primado al principium essendi sobre el principium cognoscendi, tenemos un pensamiento filosófico fundamentalmente <realista>, según el cual el principio del conocimiento sigue fielmente al principio de la realidad; si se da el primado al principium cognoscendi sobre el principium essendi, tenemos un pensamiento filosófico que calificaremos (entre comillas) de <idealista>, según el cual los principios del conocimiento de la realidad determinan la realidad en cuanto conocida, o cognoscible. En el segundo caso, cuando se mantienen los dos principios separados, tenemos una doctrina según la cual aunque el <lenguaje> (el <decir>, el pensar, etc.) pueda dar de algún modo razón de la realidad, el <lenguaje> no pertenece en modo alguno a la realidad. En el último caso, cuando se funden los dos principios, tenemos una doctrina según la cual hay identidad entre la realidad y la razón de la realidad”<sup>860</sup>.

Hasta aquí la elaboración que la filosofía realiza sobre el término “principio”. No ignoramos toda la elaboración que ha desarrollado la filosofía a lo largo de su historia, sin embargo, toda ha ido en la misma dirección, explicar la verdad primera del ser; pero dicho esto, volvamos otra vez a la misma fuente para desarrollar el término “fundamento”, el cual ya en el argot popular goza de una profundidad distinta al término que veíamos anteriormente, tiene una significación especial: cimiento, base, argumentación sólida, etc.; pero veámoslo en el terreno que le es propio: la filosofía. Según revisamos el Diccionario de filosofía de José Ferrater Mora, aparece el siguiente párrafo: “El término `fundamento’<sup>861</sup> se usa en varios sentidos. A veces

<sup>859</sup> Ferrater Mora, J. Diccionario de filosofía, Vol. III, Pág. 2690.

<sup>860</sup> Ferrater Mora, J. O. c., Págs. 2690-2691.

<sup>861</sup> Otros, como Jean Pierre Changeux y Paul Ricoeur, definen así el fundamento: “El fundamento no es algo mágico, sino una realidad única y suficiente, que no existe y no se entiende sino por sí misma”. La naturaleza y la norma, Pág. 258. Exponemos a continuación, por el sentido clarificador y explicativo que reporta, una breve reseña titulada fundamento y firmada por Mariano Arnal, sacada de <http://elalmanaque.com/Agosto/14-8-eti.htm>, que dice así: Del adjetivo fundus, que significa <hondo> (la h es la huella ortográfica de la f), ha derivado fundación, fundamento, fundo, profundo, infundio, difusión, confusión, etc. El primer problema de límites lo tenemos en la bifurcación verbal: fundo, fundare, fundatum está claro que procede de fundus (hondo); en cambio fundo, fundare, fundi, fusum, que significa verter, derramar, fundir (y de ahí hundir por una parte y fundición por otra, cuya sustantivación culta es fusión)... Dejando, pues los campos colindantes, me quedo con el fundus del que salen la fundatio y el fundamentum. Fundare, derivado directamente de fundus, significa asentar algo hundiéndolo en la tierra. Éste es un término propio de la construcción que luego, por analogía, se extenderá a otros campos. La acción

equivale a `principio`; a veces a `razón`; a veces a `origen`”<sup>862</sup>. De donde se deduce la semejanza con el término “principio” y, respecto al uso, se hace notar la variedad y la imprecisión; para hallar la precisión hemos de seguir en la elaboración del mismo. Presenta, como hemos visto, dos acepciones: la primera como “causa”, es decir, la “razón de ser” de algo, y “el fundamento de algo en cuanto algo ideal”; por tanto “principio y fundamento” se funden coincidiendo en el mismo referente: “designar lo <primero> –pero no en sentido de tiempo, sino de causa- a partir de lo cual toda existencia queda, o puede quedar fundamentada...”<sup>863</sup>; si el término “principio” lo resumíamos como “cuándo” en su uso ordinario y popular, el término “fundamento” lo llamaríamos el “cómo”.

Hemos realizado un breve resumen de los términos; corresponde ahora trasladarlos al marco de la bioética, y en concreto al principialismo como fundamento tradicional de la misma. No resulta extremadamente difícil afirmar que la doctrina principialista no tiene nada que ver con lo que entiende la filosofía –y el lenguaje común- por principio o fundamento; para el principialismo –según el argumento anterior- sus principios no son otra cosa que “principios-postulados”, pero nunca principio en el sentido que hemos reflejado con anterioridad, es decir fundamento. Por tanto los principios por los que se ha regido, desde sus orígenes la bioética, no pueden fundamentarla puesto que no son fundamento de nada, no constituyen la realidad fundante de la bioética, no suponen el principio del ser de la bioética, ni la realidad causal sino la práctica ordinaria, es decir, la bioética no se cimenta en los principios, no constituyen el principium essendi, son meros postulados, fórmulas de comportamiento que llevan a engrosar el campo de la axiología, de aquí que en lo sucesivo para designarlo los llamaremos “principios-postulados” y utilizaremos el término fundamento como realidad única original y originaria, es decir, como término que engloba ambos conceptos: principio y fundamento entendidos desde el marco de la filosofía.

Los principios-postulados a lo más que pueden llegar es a constituir una norma de conducta o comportamiento moral, pero no olvidemos que la norma nunca es fundamento, sino algo que nace de una razón, causa o motivo anterior; no es la razón de ser de algo, sino el camino o la ruta por donde debe guiarse un determinado comportamiento en unas circunstancias determinadas. En sentido moral el “principio o fundamento” es un juicio práctico que hacemos derivado de algún valor, luego tampoco, el principialismo, puede fundamentar la ética o la moral; ésta se rige por una serie de axiomas o reglas de conducta moral que, lógicamente, necesitan de otra realidad anterior que las fundamente, sino será una regla más, conducente al vacío, un hacer algo porque sí.

#### **5.4.- Para una síntesis del concepto naturaleza humana.**

“La dimensión natural del ser humano, su naturaleza biológica y su origen evolutivo, constituye una de esas incómodas evidencias que todo el mundo acepta pero que nadie sabe, realmente, cómo administrar. Que el hombre es un animal, una

---

de fundare se llama fundatio, es decir, la construcción de los cimientos. Y el resultado de la fundatio se la denomina fundamentum, es decir, <los cimientos>...”.

<sup>862</sup> Ferrater Mora, J., O. c., Vol. II, Pág. 1304.

<sup>863</sup> Ferrater Mora, J., O. c., Pág. 1305.

parte distinguible de la naturaleza orgánica, edificado de acuerdo con los mismos principios genéticos que cualquier otro ser vivo, no es sólo una evidencia científica indiscutible, sino también un lugar común en la literatura científico-social y humanista<sup>864</sup>. Ciertamente, supone una evidencia para unos y otros, científicos y humanistas, el problema se plantea a la hora de que cada cual se reserva el derecho a su estudio y a decir su última palabra como si el concepto hombre fuera propiedad privada de cada uno, aunque, en honor a la verdad, en los últimos siglos se han derribado fronteras; este hecho es el que nos legitima para su tratamiento.

Tanto el concepto como el término naturaleza lo hemos utilizado de manera reiterativa, incluso hemos abusado en demasía. En los primeros capítulos lo expusimos y lo explicamos, brevemente, a la luz de la filosofía griega; en cuanto a la naturaleza humana hicimos lo propio teniendo en cuenta los momentos más representativos de la historia del pensamiento. A la vista de todo este bagaje expositivo anterior llega el momento de recapitular, aunar criterios y retomar el tema central que nos propusimos: la naturaleza humana como fundamento de la bioética.

La naturaleza humana es un tema científico –y de ello da buena cuenta la biología- en el pleno sentido de la palabra y por tanto evolutivo (histórico), pues siempre que se aporta algún nuevo dato proveniente del mundo de la ciencia, algo cambia en el concepto, aunque nunca se abandona o se supera la idea de fondo: el ser único y distinto constituido en hombre. Y es la ciencia la que nos presenta un ser dotado de unas facultades únicas tan superiores que durante muchos siglos se ha emparentado al hombre con los dioses, como poseedor de unas cualidades inéditas en las demás naturalezas: la razón, la autoconciencia y la libertad; estas facultades son las que promueven toda la fenomenología humana conocida como el lenguaje, la cultura, la historia, etc. Todas las ciencias han querido explicar este fenómeno inédito, y cada una lo ha realizado desde su prisma, con sus herramientas y con los objetivos que le son propios, de aquí las distintas interpretaciones de una misma realidad; cuando cualquiera de las ciencias ha querido ir más allá ante un fenómeno que se escapa a los límites de la ciencia, es cuando ha nacido el problema y la confrontación. Las ciencias demostrativas lo han explicado desde lo que es su aspecto material; la antropología filosófica, queriendo ir más allá con su pretensión de globalidad, cuando ha llegado a los límites del conocimiento, se ha encontrado en la necesidad de recurrir a la ontología como único medio, y así, acogiéndolas a todas, es como nos encontramos con un concepto total de lo que supone el ser humano.

Manejando todas estas herramientas, y desde un prisma totalizador, nos encontramos con un ser cuya constitución formal supera y se escapa a todo lo conocido. Unos, esta situación, la han explicado desde la biología, cuyas explicaciones expusimos con anterioridad, y todas apuntaban en la misma dirección: la insatisfacción de otras ramas del saber por su posición demostrativa y verificable. Son esas otras vías las que explican y, hasta en ocasiones, demuestran que la naturaleza constitutiva del hombre no encaja en esas soluciones. El hombre, con propiedades tales como la libertad, la autoconciencia y el pensamiento creativo responde a otras dimensiones que, pueden ser religiosas para algunos, pero no necesariamente toda concepción integral tiene que terminar en lo religioso, puede tener otras explicaciones y otras

---

<sup>864</sup> VV. AA., ¿Quién teme a la naturaleza humana?, Pág. 19. En este mismo texto, en páginas posteriores, intenta zanjar el asunto afirmando que "...todo asunto humano es siempre biosocial, y nunca solo biológico o sólo sociocultural", eliminando el carácter yuxtapuesto que se le atribuye. Pág. 21

concepciones. La diversidad de actividades humanas da pie para pensar en distintos principios: el físico, el psicológico o inmaterial<sup>865</sup>. Con el afán de armonizar estos elementos se han dado las posturas que vimos en páginas anteriores, el monismo reduccionista, unos, mientras otros se vieron atrapados en el dualismo inviable, por ello nace la postura unitaria, donde se da la interacción psicósomática; a esta interacción, que nace de realidades diferentes, solamente llegamos a través de la acción conjunta de un ser material e inmaterial. Este funcionamiento no supone el problema, éste está en el origen de todo ello, sin embargo no es este el lugar ni el momento de abordar la cuestión, aunque dicho sea de paso, este es el núcleo del <ser> del hombre. Todo esto lo resume de manera brillante, basándose en la filosofía de Zubiri, Juan de Sahagún Lucas:

“Como sustantividad psicoorgánica, el hombre no admite compartimentos estancos en su estructura, sino que todo lo biológico en él es mental y lo mental biológico. Entendida así la unidad del hombre, no puede menos de ser la de <una sustantividad que no puede no ejecutar una actividad estrictamente unitaria>. El hombre es un sistema sustantivo que consta de dos subsistemas: orgánico y <psique>. No se trata de dos sistemas unificados, sino de un sistema dotado de <subsistencia constitucional>, es decir, una sustantividad o estructura... no constituyen dos estratos, ni siquiera dos ramas, sino una única sustantividad que es el hombre, de modo que éste ni tiene organismo y <psique> sino que es todo él psicoorgánico... se trata de una <unidad de tipo metafísico> superior a la de la potencia y el acto, porque <psique> y organismo se codeterminan como momentos reales en <en acto y ex aequo> por eso, más que hablar de <unión>... habrá que hacerlo, según Zubiri, de <unidad sistemática>”<sup>866</sup>

Este es, a nuestro juicio, el núcleo central de una explicación global de lo constitutivo de la naturaleza humana; razonamiento no exento de limitaciones, como son la reflexión puramente conceptual y las limitaciones propias del lenguaje humano; razonamiento, por otra parte refutado y negado, pero nunca superado; en la mayoría de los casos lo que se ha dado han sido distintos desarrollos realizados desde perspectivas diversas, concretamente enfocadas desde la otra cara: lo corpóreo, y esto contemplado como oposición o alternativa; sin embargo, los antiguos, siempre supieron distinguir entre cuerpo humano y cadáver. La <forma> corpórea –entendiendo por <forma> lo que ha entendido siempre la filosofía clásica- no tiene nada que ver con la <forma> del cadáver. Por eso “la sabiduría popular ha sabido expresar con fina intuición este fenómeno hablando de <restos>, <despojos> del fallecido, porque lo que queda después de la muerte es un conjunto de elementos fisicoquímicos abocado a la descomposición”<sup>867</sup>. El hombre, por tanto, tiene cuerpo, y a la vez, es cuerpo. Julián Marías lo definía, desde su brillantez característica, de esta manera: “La manera concreta de estar en el mundo es, precisamente, estar corporalmente en él... Yo estoy en el mundo de manera corpórea, instalado proyectivamente en mi cuerpo, a través del

---

<sup>865</sup> Así lo expresa Xavier Zubiri: “El hombre tiene tres tipos de notas: el hombre vive, siente y entiende sentientemente. Y la unidad intrínseca y formal de estas notas constituyen el sistema de la sustantividad humana”. El hombre y Dios, Pág. 39.

<sup>866</sup> Lucas, J. S., Las dimensiones del hombre, Págs. 143-144.

<sup>867</sup> *Ibíd.*, Pág. 152.

cual acontece mi mundanidad concreta”<sup>868</sup>. Es en el cuerpo y a través, solamente, de él el hombre, con todo su trasfondo metafísico, como se proyecta en la historia. Esta interacción, pues, supone un constitutivo formal; y para proyectarlo de alguna manera recurrimos al ejemplo que propone José M<sup>a</sup> Cabo de Villa: “como el alcohol en el vino, intrínsecamente ligado para siempre”<sup>869</sup>.

La cuestión qué es la naturaleza humana ha supuesto el quid de todos los debates. En el trasfondo de todos ellos está la idea de que la naturaleza es algo inmutable -Eric Fromm en su obra titulada *Ética y psicoanálisis* afirma que la naturaleza humana es “para unos infinitamente maleable, y, para otros, fija y permanente”<sup>870</sup>-; sea como fuere lo que nos importa aquí es que <es>, que se da, que existe; sostener hoy esta idea, bajo nuestro criterio, es poco menos que imposible, pues, hemos repetido con insistencia, que la naturaleza humana es histórica, y que la suma de lo que somos, más la cultura en la que estamos inmersos, hace de nosotros ser lo que somos. En la maleabilidad ilimitada que sostiene Fromm se dan dos conceptos elementales, uno, el de “hombre”, y otro, el de “naturaleza humana”, y si no fuera así, “el hombre sería un títere de intereses políticos o culturales impuestos”<sup>871</sup>. Fromm describe la naturaleza humana a través de las reacciones que el hombre tiene frente a las situaciones cotidianas que cada uno vive. Todo este párrafo viene a explicar que el desarrollo anterior de la naturaleza humana realizado desde la ontología, no es algo puramente teórico, sino muy al contrario, tiene una proyección en el día a día y en las circunstancias que impone la vivencia histórica, dicho de otra manera, la explicación metafísica no es otra cosa que explicar de manera teórica una situación real.

Es cierto que la biología ha esclarecido lo que supone la naturaleza biológica, pero es igualmente cierto que este esclarecimiento biológico nos remite al concepto ontológico de naturaleza no como algo contrapuesto o como algo distinto, sino como elemento complementario y necesario para abordar la totalidad del homo sapiens, pues hemos repetido tantas veces la idea de la implicación que podemos caer en el aburrimiento, pero abordemos el problema del hombre desde la perspectiva que queramos, que si pretendemos dar una explicación global, terminaremos en la interacción necesaria siempre de diversos elemento o distintas explicaciones. Ninguna explicación desautoriza a la otra, ambas se complementan como forma de evitar dualismos inviables y sospechosos. De lo que se trata, pues, es de llegar, desde dos maneras distintas a entender y explicar la misma realidad- con las herramientas que le son propias-: la humana.

Para terminar este apartado nos quedaríamos con el texto -que ya aludimos a él en capítulos anteriores- de Juan Ramón Lacadena; este pasaje resume de manera clara, concisa y precisa, sin dar lugar a equívocos: “El ser humano tiene tres singularidades que le diferencian de cualquier otro ser vivo: es sujeto culto, sujeto religioso y sujeto ético; es decir, como consecuencia de su propio proceso evolutivo, ha adquirido la capacidad genética de utilizar el lenguaje simbólico (sujeto culto), estar abierto a la trascendencia (sujeto religioso) y ser capaz de hacer juicios de valor, distinguir el bien del mal y optar libremente por uno u otro (sujeto ético)”<sup>872</sup>. Ante este

---

<sup>868</sup> Marías, J. *Antropología metafísica*, Págs. 152-153.

<sup>869</sup> Citado por Juan Sahagún Lucas en *Las dimensiones del hombre*, Pág. 157.

<sup>870</sup> Citado por Castellote Cubells, S., *Compendio de ética filosófica y historia de la ética*, Pág. 402.

<sup>871</sup> Castellote Cubells, S. O. c., Pág. 402.

<sup>872</sup> Lacadena, J. R., *Genética y bioética*, Pág. 19.

párrafo sólo nos queda hacer una llamada de atención: señalar que siempre que define al hombre lo hace como sujeto –del latín sub-iectum, es decir, debajo, sustentando, cimentando y fundamentando–, lo cual quiere decir que si debemos buscar el fundamento de la ética, y en este caso de la bioética, lo debemos hacer necesariamente desde esta concepción de hombre: un ser genéticamente dotado de capacidad de ser sujeto de sus actos, distinto del objeto, concepción que reconcilia a la biología con la filosofía. Estamos ante el constitutivo formal de la naturaleza del hombre; si suprimimos cualquiera de los elementos expuestos, estamos negando la evidente condición humana, una forma de ser y de estar en la historia que no tiene equivalente, y es pues, desde este concepto tridimensional, contemplado de manera unitaria e intrínseca, nunca yuxtapuesta, como se debe entender y definir la tan manida naturaleza humana. Es aquí en este concepto tridimensional unitario donde se encuentran todas las ciencias, también la bioética; y, por último, esta realidad humana es la que sirve de base, de cimiento y de fundamento a la joven disciplina; si todo esto no fuera así, la bioética, igual que otras muchas áreas del saber, no tendría sentido.

### **5.5.- Propuestas para una nueva fundamentación: la naturaleza humana.**

Son muchas las propuestas que se han exhibido, a pesar de la reducida trayectoria temporal de la que goza la bioética, en las que se ha querido fundamentar esta nueva rama del pensamiento moderno; a alguna ya hemos aludido, como son los principios, y a otras nos vamos a dedicar enseguida, como son fundamentalmente la persona –en cuanto fin en sí mismo– y la dignidad humana, que por otra parte es la tendencia de la bioética Europea, aunque no faltan algunos intentos en otros ámbitos, como por ejemplo, Engelhardt, que considera a la persona como asidero y recurso ante la falta de trascendencia ocasionada por el pensamiento secular<sup>873</sup>.

El concepto de persona es, tradicionalmente, de los más socorrido a la hora de filosofar sobre el hombre, y hasta cierto punto puede ser válido; sin embargo no podemos ignorar un hecho que es cada día más corriente: cuando se quiere concretar no el “qué” es persona, sino en el “quién” es persona se recurre a la biología para reforzar el argumento filosófico; dicho esto para la argumentación sobre el concepto de persona debemos contar con las dos realidades, la filosofía y la biología. Hecha esta observación, el concepto persona sigue siendo el más idóneo para fundamentar la bioética en base a sus connotaciones filosóficas de finalidad en sí mismo y en cuanto a su dignidad; todo esto es cierto, pero los interrogantes se suceden vertiginosamente: ¿por qué el hombre es persona?, ¿por qué es un fin en sí mismo y no tiene precio? ¿por qué tiene autonomía?, ¿de dónde le viene la dignidad? La respuesta a todas estas preguntas es muy sencilla en el enunciado, no así en su elaboración: La naturaleza humana. Hemos repetido sobradamente que el principio primero y fundamento del hombre es su naturaleza en su doble explicación, que no en su doble concepción. Otros han intentado fundamentarla en el concepto de persona, considerada como valor supremo aludiendo a sus elementos constitutivos, entendiéndola como base y fundamento de la antropología. Esta corriente ha elevado la persona por encima de todos los valores, creando un sistema y un desarrollo del concepto digno de toda alabanza, sin embargo, creemos que fundamentar la antropología, y la bioética en este caso, en este concepto supone desenfocar el

---

<sup>873</sup> Cf. Engelhardt, H. T., Los fundamentos de bioética, Págs. 442-444.

problema porque no es la persona lo que fundamenta a la antropología y por tanto en este caso a la bioética, sino la naturaleza humana como realidad primera y constitutiva de un fenómeno inaudito, de la que lógicamente la persona es una consecuencia, pero el fundamento no puede ser la persona, sino su naturaleza; y por tener la naturaleza que el hombre tiene es por lo que es persona; el hombre es persona precisamente por las facetas o elementos que constituyen su naturaleza; o también, abusando de la repetición, el hombre es persona debido a la naturaleza que le constituye, una naturaleza singular, y por esta conjunción unitaria corpórea-inmaterial – entendiendo por inmaterial la capacidad de trascendencia por encima del espacio y del tiempo-<sup>874</sup>, además de las facultades humanas de razón, etc, -todas estas realidades nos remiten también a una realidad anterior- es por lo que el hombre se constituye en persona. Los atributos que se le atribuyen a la persona pertenecen en primer lugar a la naturaleza humana; la persona sería una consecuencia de ser y pertenecer a lo humano y no poseer una naturaleza cualquiera, sino humana. Y cuando se le niega el carácter de fundamento, de cimiento, de realidad primera a la naturaleza es cuando, en determinados casos, se niega la consideración de persona, basta para ello volver al capítulo dedicado a la antropología filosófica donde veíamos, someramente, el concepto de persona y las corrientes contrarias a este concepto. Persona, por tanto, sería la conclusión ontológica de la naturaleza humana.

Por tanto, la fundamentación debe venir de la mano de la naturaleza singular, entendida así universalmente. Siempre que se ha querido fundamentar la ética en lo natural no han faltado voces a modo de “obstáculos en las ruedas” de manera que han paralizado esta cuestión estancándola en un callejón sin salida; este es el caso de Hume y Moore, con su falacia naturalista a la que ya hemos aludido y a la que volveremos después; como es el caso de otros autores –Diego Gracia-, con el fundamento naturalista, el cual se estanca en la mera exposición sin remontar o recurrir a otros niveles. Sin embargo, hoy son otros tiempos, tenemos una panorámica distinta del concepto de hombre y de su naturaleza constitutiva gracias al estudio del genoma, además de poseer unos conocimientos que, siglos atrás, ni se sospechaban. No obstante todo lo expuesto, nos lanzamos a fundamentar la ética, y por tanto la bioética, en la naturaleza humana, no sin antes abordar, directamente, el gran obstáculo que ha encontrado siempre este argumento.

Empezaremos abordando y fijándonos en los elementos fundamentales y propios al tema que nos ocupa, el concepto de falacia naturalista, para, posteriormente, someterlo, hasta donde nos sea posible, a un exhaustivo análisis, para ello iniciaremos este trayecto empezando por la definición de falacia, exponiendo y desarrollando qué es y en qué consiste la falacia naturalista. Este término no se le escapa a la filosofía y lo trata de esta manera: “Se usa a veces el término ‘falacia’ como equivalente a ‘sofisma’, es decir, en el sentido de <argumento aparente> o argumento que no es, en realidad, un argumento, esto es, un buen argumento –que es lo que se supone que deben ser todos los argumentos, ya que, de lo contrario, no son propiamente argumentos, sino justamente falacias o sofismas-. Una falacia, lo mismo que un sofisma, es una forma de argumento no válido”<sup>875</sup>. Trasladando este concepto

---

<sup>874</sup> Esta trascendencia espacio-temporal es tan frecuente que nos supone pura rutina; por ejemplo, el simple recuerdo de sucesos anteriores nos sitúan fuera del tiempo y del espacio presente. Y ¿dónde está el pensamiento de una persona cuando se ausenta de sus seres más queridos...? Y así podríamos continuar con multitud de acontecimientos extraídos de la vida real.

<sup>875</sup> Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. II, Pág. 1120.

a los distintos ámbitos de aplicación tiene sus correspondientes consecuencias; por ejemplo, llevándolo al campo de la filosofía del lenguaje nos encontramos con “la inconsecuencia lógica que ocurre al transformar el lenguaje descriptivo en uno de tipo imperativo. Las aseveraciones sobre la realidad no son transformables directamente en recomendaciones de acción. Dar este paso es cometer la falacia <is/ought> (=es/debe ser) que viola a nivel lógico la exigencia de que las premisas aseverativas no permiten conclusiones imperativas”<sup>876</sup>. Este es el argumento que esgrime Moore<sup>877</sup> para acuñar el término “falacia naturalista” acentuando el error lógico y concluyendo que de una descripción se derive necesariamente una recomendación; este argumento en la práctica puede tener su lógica, por ejemplo, asegurar que “se debe” beber el agua natural por que “es” la mejor no siempre puede resultar cierto pues todos sabemos que en ocasiones los manantiales, por muy cristalinos que aparezca, pueden estar contaminados; pero otra cosa muy distinta es trasladar este razonamiento al concepto de naturaleza humana, como veremos enseguida. En el terreno de la cotidianidad nos parece oportuno extendernos en ejemplos que nos son muy familiares:

- “El embrión incipiente aún no tiene cresta neural y carece de los atributos de un ser sentiente –descripción-, por lo que abortarlo no significa dañar o matar a un ser humano –prescripción-.
- En Chile se producen 200.000 abortos clandestinos al año –descripción-, lo que hace recomendable legalizar el aborto –prescripción-.
- Si un determinado acto inmoral es prevalente – descripción-, no será éticamente condenable cometerlo – prescripción-.
- Si la ley exige o prohíbe un determinado acto – descripción- bastará decidir en concordancia con ella para actuar éticamente –prescripción-”<sup>878</sup>.

Nos parece muy revelador este texto extraído de Kottow para determinar que la falacia naturalista tiene una validez real, pues de una descripción no se puede derivar, necesariamente, una prescripción; efectivamente, es un ejercicio de lógica formal, por lo cual dentro de la filosofía del lenguaje es totalmente válido, otra cosa muy distinta será extrapolarlo a otros campos. Lo primero que debemos considerar dentro de la falacia naturalista es la concepción de “natural” y “naturaleza”. Pues bien, “naturaleza es lo que se da a la percepción –aún cuando su naturaleza sea artificial-, también es aquello que estamos dispuestos a creer que es natural -un riesgo percibido, por ejemplo- así como lo que decidimos considerar natural porque la reflexión y el lenguaje común nos lleva a ello”<sup>879</sup>. La crítica ante esta afirmación no se puede postergar; primero el error de lógica, e incluso científico si tenemos en cuenta a la psicología cognitiva, que supone comparar, o hacer derivar, el concepto de naturaleza con el concepto de percepción, por una parte, más la idea de que lo natural depende del consenso, no de la evidencia; dejándonos llevar del prestigioso psiquiatra, Juan

---

<sup>876</sup> Kottow, M. H., Introducción a la bioética, Pág. 58.

<sup>877</sup> “Moore estimó que la definición de un término ético por medio de conceptos empíricos o descriptivos constituye un error lógico que determinó la falacia naturalista, por cuanto le da erróneamente el estatus natural a lo ético, que es no natural por carecer de atributos empíricamente comprobables”. VV. AA., Estatuto epistemológico de la bioética, Pág. 1.

<sup>878</sup> Kottow, M. H., Introducción a la bioética, Pág. 59.

<sup>879</sup> VV. AA., Estatuto epistemológico de la bioética., Pág. 2.

Antonio Vallejo Nágera vamos a resumir el concepto de percepción para constatar si la percepción es un elemento válido de confirmación.

El profesor Vallejo Nágera define así, brevemente, la percepción: “La percepción es un proceso mental mediante el cual obtenemos datos del exterior y los organizamos de un modo significativo en nuestro interior, para tomar conciencia del mundo que nos rodea”<sup>880</sup>. Por tanto la percepción es el mecanismo con el que nos conectamos con el mundo exterior; este contacto o toma de conciencia del mundo que nos rodea lo realizamos a través de los sentidos, estableciendo una relación-identificación de nuestro cuerpo y de nosotros con lo que nos rodea; así pues, por la percepción, obtenemos una integración psicológica creando el fenómeno de la comprensión. Sin embargo todos tenemos la experiencia de que la percepción puede ser un método no seguro de aprehensión y comprensión de la realidad por los llamados “errores, alteraciones o distorsiones” de la percepción que el citado especialista los clasifica en alteraciones cuantitativas y cualitativa. En cuanto a las alteraciones cuantitativas se expresa de esta manera:

“Consisten en variaciones en la intensidad de la percepción y se manifiestan por una exageración o disminución de los sentidos. Así, por ejemplo, en el sentido táctil puede haber falta de sensibilidad (anestesia), sólo disminución (hipoestesia) o exageración de la misma (hiperestesia). El mismo caso puede presentarse en los otros cuatro sentidos: audición, gusto, olfato y vista.

Estas alteraciones cuantitativas pueden estar motivadas por una causa neurológica, es decir, por una alteración orgánica del sistema nervioso, o bien por un motivo psicológico”<sup>881</sup>.

Con esta breve exposición, no hay que ir más lejos, ya tenemos motivos suficientes como para dudar de nuestras percepciones y por tanto de afirmar que la naturaleza, en su concepto universalmente admitido, no puede ser fruto de la percepción, y menos aún, de la consideración subjetiva particular de lo que estamos dispuestos a creer o a rechazar como cierto, y para constatarlo basta solo con retroceder unas páginas para entender qué es y qué se ha entendido siempre por naturaleza; sin embargo no termina aquí el argumento. Leamos nuevamente a José Antonio Vallejo Nágera en lo que se refiere a las alteraciones cualitativas:

“Son aquellas en las que tiene lugar una variación en la calidad de la percepción; es decir, la percepción de un objeto o un estímulo está perturbada y transmite a la mente una imagen distinta de la real.

Las alteraciones cualitativas más importantes son las ilusiones y las alucinaciones.

Las ilusiones se producen cuando, por efecto de la fantasía y la imaginación, tiene lugar una deformación de un objeto real percibido... se producen a veces involuntariamente, ante situaciones de tensión nerviosa;... lo característico de las ilusiones, es pues, que siempre tienen un objeto real como punto de referencia, y que éste se recibe de un modo deformado.

---

<sup>880</sup> Vallejo Nágera, J. A., Guía práctica de psicología, Pág. 146.

<sup>881</sup> *Ibíd.*, Págs. 146-147.

Las alucinaciones, a diferencia de la ilusión, se presentan cuando el sujeto percibe algo que no existe en la realidad, una imagen, un sonido o cualquier otra sensación, que no cuenta con ningún tipo de base real ni estímulo sensorial del exterior”<sup>882</sup>.

Con este comentario se confirma una vez más que la falacia naturalista puede tener su interés, su valor y sus consecuencias lógicas en el campo de la filosofía analítica del lenguaje cuando afirma que del ser no se pueden derivar consecuencias éticas o bioéticas como sería el caso; pero si trasladamos al campo de la filosofía ética o al terreno de la bioética esta argumentación podemos afirmar, sin riesgo a equivocarnos, que la falacia naturalista, contemplada en sí misma, supone, una falacia por varias razones: porque la ética, considerada desde la antropología, la genética y la biología, no es un sistema lingüístico-filosófico, sino un elemento constitutivo de la naturaleza humana, supone una dimensión más del constitutivo formal del ser humano; por otro lado, y según Vallejo Nágera, de la percepción no siempre se puede derivar el concepto de naturaleza; éste es algo ajeno y distinto a la percepción y se da con independencia de la percepción del sujeto, por tanto se define como algo objetivo dentro de sus características. Los autores de la falacia naturalista conciben la ética como algo exterior, producido por la cultura o por la historia, como un sistema filosófico y por eso lo someten a análisis desde la óptica del lenguaje analítico, con lo cual la extrapolación es evidente, nunca, según esta perspectiva, es considerado como algo intrínseco al <Ser> y al <pertenecer> mismo de las profundidades del hombre. Estamos ante, lo que en su momento afirmamos, una verdad a medias, y aquí repetimos lo mismo, las verdades a medias hacen más daño que las mentiras. En este mismo sentido, y aplicándolo a la naturaleza del hombre, el “es” no es causa del “deber ser”, porque “ser” y “deber ser” se confunden en una misma realidad; no es una relación de causa efecto; el “es” es “deber ser” y el “deber ser” es a la vez y en el mismo acto “es”. La ética, según los últimos conocimientos del ser humano –y esta es una de las grandes aportaciones que hace la biología a la filosofía y en concreto a la ética y a la bioética-, no se puede considerar como algo extrínseco, sino muy al contrario, un elemento que forma parte de la singularidad del hombre, sin lo cual no sería lo que es.

En cuanto a las argumentaciones naturalistas de la ética y de la bioética, ya lo hemos enunciado más arriba, -“es, luego debe”-, uno de los suscriptores y expositores de esta argumentación es nuestro admirado bioeticista Diego Gracia. El profesor Gracia argumenta su exposición partiendo de la concepción filosófica que posee el pensamiento griego sobre naturaleza, afirmando que el pueblo griego, en contraposición al pueblo semita, concibe la realidad en términos de naturaleza, entendiendo la naturaleza como, solamente, Naturaleza (sentido cósmico y global) , mientras que el hebreo la entendía como “sobrenaturaleza” ; ciertamente se dan dos concepciones distintas de naturaleza pero hasta cierto punto; a la concepción griega no la podemos privar de ese otro elemento -sobrenaturaleza- porque en muchas de las exposiciones de Platón y Aristóteles se habla de una Inteligencia superior reiteradamente. No obstante esta matización, Gracia, habla de una ética griega – naturalista- “que intenta justificar los juicios morales apelando al orden de la

---

<sup>882</sup> Vallejo Nágera, J. A., Guía práctica de psicología, Pág. 147.

naturaleza”<sup>883</sup>; de aquí deriva una definición de virtud como una disposición natural contraria el vicio que lo concibe como disposición antinatural; es conveniente subrayar la expresión “disposición natural” porque está expresando lo que venimos diciendo: la virtud, la ética y, por tanto, la bioética, suponen un elemento integrante de la tan llevada y traída naturaleza del hombre. Diego Gracia, partiendo de estos presupuestos, traslada este concepto de ética al terreno de la medicina, sin embargo, no la reduce exclusivamente a este campo, pues hace notar que los griegos concebían al hombre no solo como cuerpo, sino cuerpo y “logos”, y de la armonía de ambos se desprende la felicidad<sup>884</sup>.

Esta argumentación y fundamentación naturalista es la que va a terminar siendo presa de la falacia naturalista provocada por la separación, en la filosofía moderna, del cuerpo y el “logos”; se empieza a ver y a considerar al hombre como el compuesto por dos sustancias separadas. Esbozada la argumentación pasemos a los distintos argumentos que nos ofrece la naturaleza humana como plataforma de posibilidades; ya en las primeras páginas de este capítulo afirmábamos que el concepto ontológico, genético y funcional, fundidos en uno, es la única base con la que contamos para acercarnos a la totalidad de un fenómeno, único y distinto, en todo el cosmos llamado hombre.

### **5.5.1.- Argumento histórico-filosófico.**

Para la exposición de este argumento bastaría con retroceder unas páginas y centrarnos en los primeros capítulos, leerlos y releerlos una vez llegados a este punto; bastaría con recordar la posibilidad de aprehensión que posee el ser humano como fruto de su capacidad intelectual; ¿y qué decir de sus posibilidades de juicio y abstracción, como vimos en el capítulo dedicado a la antropología filosófica? Justo es recordar la posibilidad de hablar con un lenguaje de signos, con una gramática en desarrollo continuo; y para colmo... el lenguaje simbólico a través del cual se remonta a realidades que le trascienden; no obstante todo esto, añadiremos alguna novedad relativa a la modernidad.

También la historia es testigo de dos hechos de gran importancia: la negación de la naturaleza humana –subrayemos que la negación de la naturaleza del hombre lleva implícito la ausencia de valores, elementos necesarios sin los cuales no se da el factor humano- y la confusión entre naturaleza y cultura. Nos detendremos, primero en la negación de la naturaleza del hombre.

En la filosofía moderna, y de manera especial en el existencialismo y en el marxismo, es frecuente privar al hombre de su naturaleza, y para ello se usa el siguiente razonamiento: la naturaleza no existe, lo que constituye al hombre como tal es la historia; evidentemente este argumento no se sostiene por sí solo; si desciframos esta expresión y la contrastamos con la evidencia, la primera cuestión que habría que contestar sería ésta: ¿porqué el hombre hace historia?, o ¿la historia se hace sola?. El concepto de historia que subyace es la mera sucesión del tiempo. En el sentido primero de historia –transcurso del tiempo- todo ser tiene historia, también el hombre, pero si aplicamos el concepto en sentido propio, es decir, “conocimiento adquirido

---

<sup>883</sup> Gracia, D., Fundamentos de bioética, Pág. 323.

<sup>884</sup> Cf. Gracia, D., Fundamentos de bioética, Págs. 320-328.

mediante investigación, información adquirida mediante busca”<sup>885</sup>, solamente una naturaleza racional puede hacer historia, con lo cual el hombre no es fruto de su devenir histórico, sino que la historia es una realización solamente del elemento humano. La historia sí es un producto humano no al contrario. Podemos decir que el hombre posee una naturaleza histórica, no por estar encuadrado en unas categorías de espacio y tiempo, sino por que el espacio y tiempo se le presenta como tarea y como responsabilidad, y así lo expusimos en los primeros capítulo; para algunos, esta función responsable, surge de una finalidad o experiencia religiosa, para otros, de unos ideales político o cualquier otro ideal, pero para todos, es un instrumento necesario de supervivencia y humanidad. Al hombre no lo constituye la historia, es el hombre el que hace historia como ser constitutivamente –y genéticamente- cultural. La historia, resumiendo, independientemente de su ideología o vivencia personal, es propio de seres capaces de armonizar las situaciones que comporta el tiempo: recuerdo, atención y anticipación, dicho de otra manera, presente, pasado y futuro, y estos elementos son, una vez más, constitutivos de la naturaleza que conforma a los seres humanos<sup>886</sup>.

Nos parece, también, útil y necesario aludir a algunos contratiempos que ha sufrido la realidad natural humana, contratiempos que, como se dice en Derecho, no dejan de ser subsanables. Debemos subrayar que las distintas teorías opuestas a la naturaleza humana nacen de las diversas formas de vida, de los múltiples sistemas políticos y diferentes corrientes de pensamiento. Estamos pensando en dos aspectos: la confusión entre naturaleza y cultura, a la que aludimos en su momento y hemos reproducido brevemente en párrafos anteriores, por ello ahora solamente apuntar que en cuanto a la confusión o identificación que se ha producido entre la naturaleza del hombre y la cultura, el argumento que se ha esgrimido para llegar a ello ha sido muy parecido al de naturaleza e historia; no son dos elementos opuesto, muy al contrario, factores que se requieren de tal manera que la naturaleza misma, en cuanto histórica, se construye a través de la cultura –recordemos la afirmación genética de que el hombre es un ser cultural-; tal es esta implicación que a la cultura la hemos llamado segunda naturaleza. La cultura no será posible sin una naturaleza previa dotada de las características que hemos repetido.

El otro aspecto se relaciona con la corriente filosófica que equipara la naturaleza del ser humano como una “Tabula rasa”, teoría originada por Locke y expuesta en su Ensayo sobre el entendimiento humano y que en resumen y al final de su argumentación va a concluir en lo mismo: el hombre no tiene naturaleza, tiene historia. Así lo expone textualmente:

“Supongamos que la mente es como, como decimos, un papel en blanco, vacío de cualquier carácter, sin ninguna idea. ¿Cómo se rellena? ¿De dónde le llega toda esa enorme provisión que la fantasía desborda y sin límites del hombre ha pintado sobre ella con una variedad casi infinita? ¿De dónde proceden todos los

---

<sup>885</sup> Ferrater Mora, J. Diccionario de filosofía, Vol., II, Pág. 1519.

<sup>886</sup> El filósofo español Julián Marías entiende así este proceso: “... el instante humano viene del pasado y va hacia el futuro, es un entorno temporal, está hecho de duración... Y si la vida es una operación que se hace hacia delante, esto quiere decir que tiene un <atrás> o un <de atrás>, que ese movimiento progresivo se hace desde alguna parte, que es lo que da sentido a ese <hacia> en que la vida consiste y llamamos proyecto”. Antropología metafísica, Pág. 92.

materiales de la razón y el conocimiento? Para responder con una sola palabra, de la EXPERIENCIA<sup>887</sup>.

El autor está apuntando directamente al innatismo, corriente filosófica que sostiene que todos nacemos con unos conocimientos previos; sin embargo, este autor, afirma que nacemos como una hoja en blanco. Esta teoría tuvo una gran repercusión, y originó grandes cambios, en el terreno de lo político y de lo religioso, sin embargo, nosotros lo trataremos en su relación con la naturaleza humana. Dicho esto, la teoría del innatismo sostenía que “los seres humanos no son más que ratas con unas tablas rasas mayores, además de algo llamado <dispositivos culturales>”<sup>888</sup>. Por otra parte, hemos de resaltar la gran similitud que tiene el concepto naturaleza con el de fundamento-principio: fundamento –permítasenos el reduplicativo- último y explicación de todo lo real; naturaleza es todo cuanto existe con un dinamismo tal que hace posible la materia; recordemos para ello la definición que apuntamos con ocasión del origen del término: aquello que pertenece a la cosa de que se trata y hace que algo sea lo que es precisamente por su naturaleza<sup>889</sup>.

La psicología tomando cartas en el asunto sustituye todo lo heredado y cultural por estímulos y respuestas, originando la controversia si el hombre tiene naturaleza o tiene cultura, problemática que ya dejamos atrás y por tanto no le vamos a dedicar mucho tiempo porque tampoco tuvo más trascendencia; Pinker lo resuelve de manera brillante, -y también, y definitivamente, el estudio del genoma humano-, admitiendo la existencia de elementos innatos, con lo cual las cosas siguen como estaban; así pues, lo vamos a resumir con una pregunta: si el hombre nace como una tabla rasa, como una hoja en blanco, ¿cómo es que aprende a hablar? “Algo debe haber en la mente que sea innato, aunque sólo sean los mecanismos que realizan el aprendizaje... Todos reconocen que no puede existir aprendizaje sin un conjunto de circuitos innatos para realizar el aprendizaje”<sup>890</sup>.

Todo esto demuestra que el hombre posee una naturaleza y no es una página en blanco; para abundar en esta idea nos basta con revisar las afirmaciones de la genética y recordar las corrientes más próximas de la psicología. La mente humana se comporta, más que como una página en blanco, como un sistema autónomo desde el que toma sus propias decisiones; “la mente se conduce combinando una cierta flexibilidad fenotípica aprendida, con inclinaciones innatas, dando lugar a patrones de preferencias y comportamientos ejecutados, a su vez, de acuerdo con pautas de conducta flexibles que cambian desde la infancia hasta la vejez”<sup>891</sup>.

La filosofía, y más en concreto, la antropología filosófica, siempre ha tenido claro la existencia de la naturaleza humana; unas veces de manera implícita y otras, explícitamente, pero siempre ha distinguido al ser humano como algo singular y único dentro de la cosmología. Desde el primer pensador hasta las últimas investigaciones, incluso algunas de ellas contrarias a la distinción del hombre con el animal, han terminado afirmando y sosteniendo que el hombre es un animal, cuantitativa y sobretodo, cualitativamente distinto; es justo hacer notar cómo en la actualidad se da

---

<sup>887</sup> Locke, 1960/1947, lib. II, cap. 1, pág. 26, citado por Pinker, S. La tabla rasa, Pág. 25.

<sup>888</sup> Pinker, S., O. c., Pág. 47.

<sup>889</sup> Cf. Ferrater Mora, J. Diccionario de filosofía, Vol. III, Pág. 2570.

<sup>890</sup> Pinker, S., O. c., Págs. 65-67.

<sup>891</sup> VV. AA., ¿Quién teme a la naturaleza humana?, Pág. 65.

un movimiento, cada día más fuerte, cuyo objetivo es la recuperación de la sensibilidad por el hombre. Hoy no nos conformamos solamente con vivir, cada día es mayor el deseo de conocer el meollo de la realidad humana como patrón, canon y base para conocer mejor la realidad que nos circunda.

### 5.5.2.- Argumento biológico.

También en las páginas que preceden hemos afirmado la doble herencia del hombre: la herencia biológica y cultural. Corresponde ahora subrayar la implicación, a través de innumerables vínculos, -y decimos implicación y no yuxtaposición- entre ambos factores como proceso constitutivo y explicativo de lo que venimos denominando naturaleza del hombre; ésta, la naturaleza humana, se hace incompresible sin la función de ensamblaje de ambas. Esta es la aportación que ha hecho al respecto el estudio de la sociobiología:

“Por una parte, la cultura y los genes se conciben como simbioses, es decir, como dos procesos obligados a interactuar. La cultura, no lo olvidemos, no es otra cosa que un conjunto de representaciones y patrones de conducta anidados en el cerebro humano, por lo que, en último término, la dimensión psicobiológica es connatural a la cultura, aunque no la agote. Estos dos sistemas, los genes y sus productos psicobiológicos, por una parte, y la cultura, por otra, presentan diferentes grados de flexibilidad y cambian con ritmos muy diferentes, aunque en ambos casos lo hacen de acuerdo con procesos de selección análogos”<sup>892</sup>.

El  $\eta\theta\omicron\sigma$  supone la libertad del hombre en cuanto que es expresión de trascendencia, superación, capacidad de ir más allá, por encima de la naturaleza biológica – pero sin romper con ella- creando una naturaleza moral específica y distintiva del ser humano; esta “segunda naturaleza” –autora y, junto a otras características, responsable de “la radical singularidad humana”<sup>893</sup>- puede entrar en conflicto, a veces, con la naturaleza biológica, pero nunca se desprende de ella. El hombre, a través de las propiedades esenciales de su naturaleza –cultura, religión y ética- trasciende lo natural sin romper o destruir su naturaleza biológica. Esta concepción explica la libertad humana; el hombre puede ser esto o aquello, puede hacer el bien o realizar lo contrario, e incluso corriendo el riesgo de deshumanizarse, lo cual supone el objetivo fundamental de la bioética. De todo esto se desprende la riqueza que supone la dimensión ética de la naturaleza biológica humana en cuanto humana.

Trasladando el razonamiento anterior no hace falta realizar grandes esfuerzos literarios para sostener que una bioética así fundamentada no tiene nada que ver con la bioética que se intenta fundamentar en aspectos convencionales o principios al uso. La bioética, una vez más, se fundamenta en lo intrínseco y en el sentido profundo que supone la naturaleza y la existencia humana, considerándola como naturaleza y existencia distinta a cualquier naturaleza y existencia cósmica. Se hace imprescindible, por tanto, el diálogo entre la ética y las demás ciencias; la ética ha de partir del

---

<sup>892</sup> VV. AA: ¿Quién teme a la naturaleza humana?, Págs. 148-149.

<sup>893</sup> VV. AA. ¿Quién teme a la naturaleza humana?, Pág. 20.

discurso científico sobre el hombre, esto es una condición indispensable, sin el soporte biológico los valores se convierten en abstracciones, pues son las ciencias, y en concreto las humanas, las que determinan los valores.

Siguiendo el camino marcado por la biología nos encontramos en el centro neurálgico de la interacción de la ciencia y la filosofía, o mejor, entre la genética y la ontología; es la genética la que nos enseñó en capítulos precedentes que el ADN es “uno y continuo, se diversifica y cambia, que él es también la clave de las diferencias, de la biodiversidad biológica y, en el caso del hombre, también de la individualidad o unicidad de las personas... El ADN da razón de lo que se conceptúa filosóficamente como lo <uno> y lo <múltiple> y de cómo la misma realidad, la molécula de la vida, permanece y cambia. Cómo ella está abierta a su entorno y a su devenir viviendo el drama intrínseco de su adaptación y sobrevivencia”<sup>894</sup>. Ante esta idea que ofrece la genética, hemos de observar el gran parecido que tiene a la filosofía de Heráclito, el cual sostenía que todo fluye, todo cambia y a la vez todo permanece. Pues bien, es ese fluir y cambiar continuo, vertido a la actividad humana, el que provoca un comportamiento ético, una actividad que tiene mucho que ver con el comportamiento humano y con el hecho cultural, porque la cultura, igual que la vida, no es biología, pero tiene mucho que ver con ella; la vida misma es cambio y transformación ontológica como vemos en el paso que existe entre materia y vida, y todo esto, en el hombre, se hace libertad.

Estos elementos, vida y libertad, hacen referencia nuevamente a ética, a comportamiento; sin vida no hay comportamiento y sin comportamiento ético y libre no hay vida humana, tendríamos que hablar de vida animal o vegetativa. Es pues, la genética, la ciencia que queda la puerta abierta a la indeterminación y al campo de las posibilidades. Con lo cual, la genética, se convierte en ciencia imprescindible para entender la cultura y la ética. Es la genética la que marca el ritmo de la vida, y es la ética y la cultura la que modifican y cambian el comportamiento genético. Todo este entramado es lo que, desde otra perspectiva, podemos denominar con toda propiedad, naturaleza humana; y cuando afirmamos que el fundamento de la bioética no puede ser otro que la naturaleza constitutiva del hombre lo hacemos en base, no a su complejidad, sino a su diferencia cualitativa y a sus elementos constitutivos, idea que no nos cansaremos de resaltar y repetir. Dicho esto podemos calificar al hombre de persona, y dentro de la persona podemos hablar de autonomía, del hombre como fin en sí mismo y de la dignidad que merece el ser humano, pero no olvidemos que estos predicados son solo atribuibles a un ser como el humano porque es el único que los posee y en el único que se dan; dicho de una manera gramatical: todo predicado comporta un sujeto y, éste, es el hombre.

Redundando en la idea de la naturaleza humana, biológica y ética, hemos de decir con Juliana González Valenzuela que “la genética -y por tanto la biología, la ciencia- permite reconocer las raíces vitales de la condición ética y ver en armonía, no en exclusión, las dos dimensiones: naturaleza y cultura, genética y ética... lo esencial es ciertamente comprobar la autonomía de la ética, del mundo de los valores y la cultura. Hecho que a su vez hace aflorar la paradoja fundamental de la naturaleza humana, consistente en el continuo-discontinuo que ella constituye. Pues la autonomía del reino del espíritu y de la libertad (de la cultura) sólo puede comprenderse sin

---

<sup>894</sup> González Valenzuela, J., Genoma humano y dignidad humana, Pág. 22.

ruptura de la unidad y continuidad de la naturaleza, tanto como éstas sólo se explican sin reduccionismos ni monismos, incorporan simultáneamente la dualidad (que no el dualismo) y la autonomía del mundo humano del espíritu y la libertad”<sup>895</sup>.

Es la biología la que afirma que en la naturaleza humana está el secreto de la distinción entre el hombre y las demás especies, sin embargo también advierte que llegar a ese punto no es tan simple como afirmar que lo que nos distinguen son dos o tres genes, sino en entender el “cómo y el porqué” todo el sistema humano actúa de una forma determinada, única y a la manera de implicación intrínseca. Una vez más tenemos que afirmar que la explicación vendrá de la confluencia de distintas disciplinas, y una de ellas será la filosofía.

### 5.5.3.- Argumento ontológico.

En la actualidad, el tema naturaleza, y en concreto, naturaleza humana, es el gran ignorado de las ciencias humanas, ¿razón? Parece ser que el temor a recurrir a conocimientos no experimentales –pero necesarios para una explicación global de la naturaleza del hombre- como puede ser el ontológico. Ciertamente, usar la ontología presenta varios problemas: uno, el esfuerzo que supone movernos en el terreno de lo abstracto, del concepto, porque hoy, más que nunca, vivimos la cultura de la imagen, todo se vive, se piensa y se expresa en imágenes, y ya desde bien pequeños se nos acostumbra a ver, no a pensar; y el otro problema que plantea es, porque la ontología no es demostrativa, aunque olvidamos que es explicativa siempre, y demostrativa, en el terreno de la antropología, por medio de los fenómenos; tampoco debemos ignorar que lo abstracto es la realidad en la que nos movemos a diario, y que el recurso a la metafísica es tan rutinario que, posiblemente, esa podría ser una de las razones por la que no reparamos en ello; nos referimos al concepto de la propiedad, la justicia, la verdad, la amistad, la libertad, la política, etc. todos ellos son concepto abstractos – y comportan una gran dosis de metafísica- y no por ello irreales o inexistentes.

Para construir este razonamiento es requisito necesario empezar recordando los elementos básicos necesarios de la ontología. Esta nace como una manera de llegar al conocimiento de la realidad material, o mejor, como camino necesario a seguir para comprender racionalmente el mundo físico, y queremos subrayar lo del conocimiento racional porque en muchos sectores de pensamiento se ha querido definir la ontología como algo carente de racionalidad, o como un salto al vacío<sup>896</sup>, emparentada con la mitología, o al menos, adjudicándole cierto carácter mítico.

---

<sup>895</sup> González Valenzuela, J., Genoma humano y dignidad humana, Pág. 11.

<sup>896</sup> La fundamentación ontológica cuando se descalifica, y ocurre en muchas ocasiones sobre todo recientemente, se hace no por su contenido, sino por el error de creer que es una argumentación religiosa. Es cierto que la teología la ha usado y continua haciendo uso de ella, pero eso no quiere decir que su procedencia sea religiosa – que tampoco sería impedimento para ello, son muchos los elementos religiosos que se caracterizan por su validez- ; su origen lo debemos buscar en la historia de la filosofía griega, mucho antes de la aparición del hecho histórico cristiano. Existe, por otra parte, cierto recelo a hablar de metafísica, y de hecho son muchas las publicaciones existentes que divulgan esta idea, la razón a nuestro juicio, es diversa, desde los que la entienden como algo mítico y ajena al mundo de las realidades materiales, hasta la de aquellos que no admiten mas realidad que la que nace de las ciencias positivas o desde los sentidos; sin embargo, es la ontología la que nos hace repensar la naturaleza humana desde otra perspectiva, creando un nuevo paradigma: el de la fundamentación.

La primera cuestión que aborda la ontología es el análisis y el estudio del mundo físico y material. De este análisis saca conclusiones, la primera, que todo se haya dividido en materiales sólidos, líquidos y gaseosos; segundo, siguiendo en su investigación analítica, concluye que toda la materia se divide en materia viva y materia inerte; pero en la senda de esta investigación racional, buscando el fundamento general de las cosas, algunos pensadores, concluyen que esa realidad primera y constitutiva puede ser el fuego, la tierra, el agua o el aire, o la interacción de estos cuatro elementos. No contentos con estas conclusiones y explicaciones, descubren y proponen que todas ellas son propiedades de un fundamento anterior y único, y este fundamento primero es el <Ser>. A partir de ahora aparece la ontología como estudio, análisis y elaboración del <Ser>. Esta nueva materia de estudio sostiene que el <Ser> es el fundamento de toda realidad física, lo demás son propiedades. Efectivamente, sin <Ser> no existen propiedades.

En todo este proceso, llevado al terreno de la antropología filosófica, lo primero que debemos dar por sentado es que la realidad fundamental del hombre es el <Ser>. Este <Ser> tiene sus características o propiedades, que al derivarse del <Ser> en cuanto <Ser>, son universales, y a la vez constituyen la base y el fundamento del <Ser>; con lo cual, el <Ser> y sus propiedades forman una misma realidad.

Siguiendo el hilo conductor del razonamiento –por tanto investigación racional, no mítica o mitológica- el <Ser> del hombre tiene sus propiedades<sup>897</sup>, inteligibles y empíricas, como es la inteligencia, la cual hace de punto de partida para conseguir otras propiedades fundamentales del <Ser> del hombre, como por ejemplo, el conocimiento entendido como aprehensión de la realidad; por ello, se puede afirmar con todo derecho, que las propiedades del <Ser> son absolutas y universales porque se pueden aplicar a todo ser. Detenemos aquí el proceso que sigue la ontología en su estudio sobre el <Ser> por entender que es suficiente para nuestro desarrollo, y lo trasladamos a la cuestión concreta de la naturaleza del hombre.

Pues bien, hemos visto que lo primero, como categoría universal, es el <Ser> y este conlleva unas propiedades que le fundamenta. Si esta elaboración ontológica la enfrentamos a los conocimientos adquiridos por las ciencias modernas, y más concretamente a la biología y a la genética, podemos seguir el mismo razonamiento ontológico anterior: el hombre, antes que poseedor de genes, células, cerebro, brazos y piernas, tiene <Ser> y sin el cual es imposible la posesión de los demás elementos. Por lo cual el <Ser> es el fundamento, también, del hombre, esto quiere decir que sin fundamento no es posible ninguna de las realidades conocidas, y por supuesto tampoco sería posible la realidad humana. Pero no termina aquí la elaboración del razonamiento; el hombre como <Ser> tiene también sus propiedades genéticas que le hacen poseedor de una naturaleza que le fundamenta y que le constituye en <Ser>: el hombre constituido genéticamente como <Ser> culto, ético y religiosos; por tanto, su capacidad ética, culta y religiosa no es una consecuencia de su <Ser>, sino muy al contrario, estas propiedades son constitutivas de su fundamento, o mejor, son las propiedades por las que se conoce un <Ser>: el hombre. Y si antes hemos resaltado la universalidad del <Ser>, en esta ocasión no debemos obviarlo: el hombre en cuanto <Ser> está constituido por sus propiedades constitutivas de su fundamento, a saber

---

<sup>897</sup> Con lo cual al <Ser> se le conoce por sus propiedades.

una vez más, la ética, la religión y la cultura; y, no perdamos de vista algo que es evidente: no hay <Ser> sin propiedades ni propiedades sin <Ser>.

Dentro de este argumento que ofrece la ontología, la naturaleza humana se entiende como un proceso histórico<sup>898</sup>; el hombre es un proceso continuo de potencia a acto y de acto a potencia constante de humanidad; proceso en el que interviene directamente lo ético; y esto es de tal forma así, que si no se diera el comportamiento ético, no podríamos hablar de proceso humano, sería de cualquier otra índole, pero nunca proceso humano.

“Esto equivale a decir que el hombre es histórico (temporal y cambiante) en su ser mismo. Luego, a diferencia de lo que ha establecido la tradición metafísica, el hombre no posee una esencia inmutable, intemporal e inespacial al margen de su hacer temporal y social. Y a la inversa: la historia misma tiene alcance ontológico, tiene consistencia y mismidad. No es un mero acontecer extrínseco, discontinuo y literalmente <insustancial>. Por el contrario, conlleva a una continuidad dinámica, por la cual el hombre cambia y persiste al mismo tiempo. Así como la vida biológica se conserva, cambiando, así también la vida histórico-ontológica del hombre. Es justamente a una ontología de la temporalidad y del ser en proceso a la que corresponde en la actualidad dar razón de la naturaleza humana<sup>899</sup> .

Solamente una bioética que se sustente en la ontología puede ser normativa ya que la fuerza de la norma nacerá de la visión cosmológica y antropológica que la sustenta. De no ser así quedará mutilada, de la misma manera que el principialismo mutila al hombre al considerar la autodeterminación como concepto fundante, ya que esta facultad, solamente ella, no conforma la totalidad que supone el hombre. Y de hecho esta falta de fundamentación es la causante de la colisión, en ocasiones, de los distintos principios en aquellos casos en los que aplicar un principio supone la falta de atención a otros.

Hemos repetido reiteradamente, y de manera consciente, la idea de que la filosofía y la ciencia empírica no están reñidas ni son ajenas una a la otra, es más, cuando se enfrentan de manera objetiva y racional, se complementan<sup>900</sup>; en todas esas repeticiones latían siempre dos ideas que consideramos imprescindibles, una, la que acabamos de exponer, la interacción de ambas como forma de conocimiento de la realidad y, la otra, que en modo alguno se puede sostener hoy, como es el hecho de considerar la naturaleza humana como algo abstracto y etéreo perteneciente a otras épocas y a dimensiones ajenas al hombre; de ninguna manera es posible, y todo ello

---

<sup>898</sup> En palabras de M. Vidal, “la realidad humana no se disuelve en el mero fluir del tiempo; pero tampoco está por encima o al margen del cauce de la historia”. Orientaciones éticas para tiempos inciertos, Pág. 131. Obsérvese que es el mismo concepto que contempla la ontología cuando habla de continuo proceso de acto a potencia y de potencia a acto.

<sup>899</sup> González Valenzuela, J., Perspectivas de bioética, Pág. 25.

<sup>900</sup> Esta es la intención de dos grandes investigadores, Jean Pierre Changeux y Paul Ricoeur, en su obra citada repetidamente en este Trabajo, el primero neurobiólogo y el segundo filósofo. El primero se propone la conquista del espíritu, es decir, la incorporación de la realidad inmaterial del hombre al ámbito neuronal, integrar de alguna manera esas dos realidades de forma que la totalidad del hombre sea algo racional y verificable empíricamente. Esta unidad se da explícitamente, según el autor, en el devenir de la existencia donde la vida se hace cerebro, pensamiento, fantasía, inteligencia, etc.

gracias a la ciencia moderna y a la conciliación de la filosofía –en este caso metafísica- y la ciencia; y a ello han contribuido en gran manera los descubrimientos de la genética. Es ella, la genética, la que ha hecho posible la concreción de la naturaleza humana, sin que por ello caigamos en el puro biologismo, pues quedó debidamente aclarado en su momento, que la biología no resuelve ni explica de manera global el problema humano en toda su amplitud, ni el problema del paso del no ser al ser, es decir, de la no existencia a la existencia; resumiendo, las ciencias son incapaces de agotar la plenitud del ser y de la existencia; siempre a toda ciencia le queda pendiente un “porqué y/o un para qué”.

## 5.6.- Propuesta para redefinir la Bioética.

Pasando por alto, una vez más, cierta polémica en torno al creador del término, todo apunta a V. R. Potter como el autor del mismo; con ello no pretendíamos otra cosa que hacer frente a una situación que estaba cuestionando valores fundamentales, más que valores, al humanismo en sí mismo, al hombre como valor supremo y como fin. Potter intuía cómo la técnica y las ciencias humanas rompían su cordón umbilical y tomaban caminos contrapuestos, donde desaparecía el sentido ético y de responsabilidad; la bioética nace, por tanto como el deseo de crear un “puente” –como afirma y titula su obra el mismo Potter- entre lo que es la técnica –los nuevos avances- y lo que es antropología. Contando con todo esto, definir la bioética puede ser algo muy sencillo o muy complejo: **el cuidado de la vida**. ¿Definición simplista? Consideramos que de ninguna manera la podemos calificar de esta forma, pues... todo problema complejo, nunca tiene una solución simplista. Una cosa es simplismo y otra cosa sencillez. La bioética nunca será un tema complejo si nos atemos a su definición esencial, otra cosa es cuando entramos en distinguos, subdistingos y disquisiciones de escuelas; el fundamento de las cosas y de las ciencias no está reñido con la sencillez. El problema y la dificultad nace no en la comprensión – en referencia a la bioética- sino en la implicación. Todo lo relacionado con el **cuidado** y con **la vida** no requiere de grandes argumentos intelectuales ni retóricos para aproximarnos a su contenido, sino de una posición personal ante el otro o ante lo otro, y aquí sí nace ya la dificultad. Queremos explicar estas afirmaciones desde el valor y la fuerza de las palabras como única herramienta de la que disponemos para expresarnos y comunicarnos.

Existe una obra titulada La fuerza de la palabra<sup>901</sup>. Efectivamente así es, la palabra es natural al hombre; todo lo decimos y pensamos con palabras –bien escritas, u orales-; la palabra, pues, es la expresión de la realidad y de ahí su fuerza. En otro orden de cosas, apuntar que las palabras tienen una significación que arranca de su origen. Y esto es lo que queremos hacer a continuación: explicar la etimología o el origen de la palabra **cuidado** y de la palabra **vida**.

La primera aproximación etimológica a la palabra **cuidado**<sup>902</sup>, apunta a la procedencia de la palabra latina “cura”, que en su origen más arcaico se escribía

---

<sup>901</sup> Se trata de la obra de Federico Mayor Zaragoza donde le da un valor casi trascendente a la palabra; en ella busca la palabra adecuada en cada situación y disciplina, y la define como la voz de todos.

<sup>902</sup> El cuidado, como corriente de pensamiento que se va abriendo paulatinamente camino, es el exponente máximo de la condición “de humano” que conlleva el hombre y se traduce en compromiso efectivo y afectivo de cara a las relaciones vitales donde se citan la razón y los sentimiento.

“coera”, y llama poderosamente la atención porque siempre se usaba dentro del mismo marco y del mismo contexto: el amor y la amistad. Estos dos términos hacen relación siempre a desvelo, inquietud y preocupación por alguien o por algo. Otros autores lo hacen derivar también del latín, pero del término cogitare-cogitatus, que con el tiempo se va derivando a “coyedar”, “coidar”, “cuidar”. “El sentido de cogitare-cogitatus es el mismo que el de <cura>: cogitar, pensar, poner atención, mostrar interés<sup>903</sup>, manifestar una actitud de desvelo y de preocupación. El cuidado solo surge cuando el desvelo de alguien supone una gran importancia para mí; paso, entonces, a dedicarme a él; me dispongo a participar de su destino, de sus búsquedas, de sus sentimientos y de sus éxitos, en definitiva, de su vida. <Cuidado> significa, entonces, desvelo, solicitud, diligencia, celo, atención, delicadeza”<sup>904</sup>; teniendo en cuenta todo esto estamos hablando de una actitud fundamental de la existencia humana, no de la comprensión de una teoría, sino, dicho en términos filosóficos, de un “modo-de-ser-en-el-mundo-con-el-otro-y-con-lo-otro-”, que consiste en salir de sí y centrarse en el interés –entendido en su sentido etimológico- y la necesidad del otro. Esta era la idea que teníamos presente cuando al afirmar anteriormente que la bioética no es solamente una teoría, -aunque también supone una reflexión teórica- sino compromiso, que conlleva implicación. El término cuidado, por tanto, no solo implica una concepción intelectual, sino también una actitud personal. Una forma más de ahondar en el cuidado es fijarnos en su contrario. Lo contrario al cuidado es el descuido, producido éste por la irreflexión y el desinterés y poniendo en riegos la vida en toda sus manifestaciones. Hasta aquí un resumen –y muy breve, pero suficiente- del termino **cuidado**<sup>905</sup>-. Vamos, pues, a continuación a exponer el contenido del término **vida**.

La respuesta simple que todos buscamos del término vida no existe; existen ocasiones que para acercarnos a esta realidad recurrimos, incluso, a la poesía, pero la poesía consigue solamente eso, acercarnos; la dificultad surge de la inmaterialidad que supone –y de hecho es un continuo fluir, devenir, movimiento, dinamismo-, por ello no podemos hablar más que de sus operaciones y de su contenido. Toda definición se queda pequeña, porque lo que se dice puede ser verdad, pero nunca es toda la verdad, siempre, en cualquier definición o comentario queda la insatisfacción de no poderlo decir todo, por eso toda definición necesita una explicación. La vida está presente en todos los seres vivos, sin embargo, no podemos decir que esos seres sean la vida, pues ellos desaparecen y la vida sigue. Todo esto no quiere decir que no se pueda hablar de la vida, o hablar y no decir nada, se puede decir mucho, posiblemente de manera ilimitada, sin embargo, todos los comentarios al respecto siempre carecerán del sentido de totalidad. No obstante, aunque carezca de totalidad todo comentario, se la define como el primer valor y como el fundamento de todos los demás valores; por ello, porque es valor y fundamento a la vez, es lo que nos autoriza a adentrarnos en los comentarios más frecuentes que se han realizado en todos los tiempos en torno a esta cuestión.

---

<sup>903</sup> Hablando del sentido etimológico de las palabras queremos sobrealzar el sentido de la palabra interés. Proviene igualmente del latín: Inter esse, es decir “entre el ser”, introducirse en los entresijos de, no andar por las ramas, prestar atención, implicarse con, etc., con lo que, una vez más, estamos ante una actitud existencial, no intelectual.

<sup>904</sup> Boff, L. El cuidado esencial, Pág. 73

<sup>905</sup> Gilligan definía así el concepto de cuidado: “Cuidar es, por tanto, mantener la vida asegurando la satisfacción de un conjunto de necesidades indispensables para la vida, pero que son diversas en su manifestación”. La moral y la teoría, Pág. 35.

El término deriva del griego, βίος, y del latín, *vita*; el término griego era entendido como algo distinto a la vida orgánica, es decir, la vida práctica del hombre, el día a día; sin embargo consideraban la vida como un todo, ellos no entendía de separaciones entre la vida biológica y la mental como se va a entender después. Posteriormente, el término, como fruto de consideraciones posteriores se va derivando a un concepto distinto: interiorización, vida interior, lo que modernamente se dará en llamar vida biográfica<sup>906</sup>. Esta idea sobre la vida, más las dificultades que aparecen en el intento de definir las resume Julián Marías textualmente de esta manera:

“Se toma entonces cierto carácter abstracto y se hace de él la significación de la palabra <vida>, se sustituye a ésta por una teoría o interpretación que podría ser verdadera, pero siempre sería una teoría. Se suele pensar primariamente en la biología, pero esto hace aún más angosta esa significación, pues la biología, lejos de ser una realidad primaria, es una teoría hecha por los biólogos y consecutiva, naturalmente, a la vida de éstos. Cuando hablamos de una noción genérica de vida, perdemos toda intuición y todo sentido directamente controlable. Hay que proceder al revés: la única vida que me es directamente accesible, que me es inmediatamente patente, es la mía; partiendo de ella, quitando y poniendo, podré quizá llegar a entender de alguna manera qué quiere decir <vida> cuando hablamos de la vegetal, la animal, la angélica o la divina”<sup>907</sup>.

El sentido primero que se le presenta a la filosofía no es su perspectiva biológica sino el contenido autobiográfico, aunque no por ello prescinde de su origen biológico. Este sentido comporta una primera dificultad: confundir la vida con una trayectoria, aunque no podemos perder de vista que ésta es solamente un ingrediente más, porque “toda consideración que parte de teorías –y no digamos si se trata de teorías científicas- carece de radicalidad y pasa por alto la realidad que llamamos vida”<sup>908</sup>. El término vida, tomado genéricamente, contiene una gran extensión, por ello para acercarnos a él tenemos que delimitar con claridad la perspectiva en la que nos queremos situar; sin embargo la bioética no debe acotar el terreno, pues su objetivo no es ésta o aquella vida, sino la vida en su totalidad. El objeto de la bioética es, pues, la vida en su sentido más amplio; sin embargo, aunque no puede tener parcelas en este sentido, si debe tener jerarquía, y el punto culminante es la vida humana como síntesis y como principio de toda vida. En la vida humana el hombre no puede olvidar al hombre porque es el primer elemento que se nos da como trasmisor de la vida biológica, y en consecuencia, de la vida en su más pleno sentido; el hombre, y ya lo apuntamos con anterioridad, es un ser en-el mundo-con. En el contexto cosmológico el género humano siempre se ha entendido como una clase particular, su primacía no es una moda de los humanismos modernos o un empecinamiento del cristianismo, es una constante histórica. Ya desde los orígenes del pensamiento humano aparece el hombre como elemento culmen del proceso de la vida, y dentro de la corriente evolucionista, el proceso de los distintos modelos de especie termina en el homo sapiens, lo cual no quiere decir que el evolucionismo no continúe su cometido cosmológico.

---

<sup>906</sup> Cf. Ferrater Mora, J., Diccionario de filosofía, Vol. IV, Págs. 3424-3426.

<sup>907</sup> Marías, J., Antropología metafísica, Págs. 57-58.

<sup>908</sup> *Ibíd.*, Pág. 58.

Dicho esto y bajando a la realidad concreta, el hombre para la bioética no es una abstracción, es un ser vivo con rostro propio y una fisonomía particular y, por tanto, ante estas particularidades, la bioética no puede ser indiferente. “El rostro del otro –que se me presenta como hombre o mujer- me obliga a tomar partido porque habla, pro-voca, e-voca y con-voca”<sup>909</sup>. Aquí nace, a nuestro juicio, la tan buscada ética para la bioética. Esta ética es la que fundamenta el cuidado de la vida, del hombre entendido en su totalidad, no solo como mero portador de un cuerpo en sentido físico, sino de toda la realidad humana.

La bioética no puede entender al hombre –tampoco lo puede ignorar- como un cuerpo compuesto por “el polvo cósmico que circula en el espacio interestelar desde hace miles de millones de años..., (por) el hierro que corre por las venas de nuestro cuerpo, el fósforo y el calcio que fortalecen nuestros huesos y nuestros nervios, nuestro 18% de carbono y 65% de oxígeno e hidrógeno...”<sup>910</sup> El cuerpo vivo es, además, subjetividad –de sujeto, de sub iectum, debajo de-, esto quiere decir que el cuerpo, dejando al lado monismos, dualismos y reduccionismos, es el sujeto de otros niveles como la conciencia, la autonomía, la libertad, en una palabra, la persona. Por tanto, y resumiendo este apartado podemos definir la bioética como el cuidado de la vida, entendiendo por tal la implicación con el hombre y con todo aquello que hace posible la vida humana.

En el capítulo dedicado a la antropología filosófica abordábamos la cuestión ética desde su sentido etimológico y expusimos las dos formas de expresar en griego el término, con “η” y con “ε” y lo hicimos a propósito. El término ηθος cuando se traduce al latín recobra el sentido de “costumbre” haciendo clara referencia a los hábitos personales adquiridos; este sentido responde a εθος, por tanto pierde el sentido originario de ηθος o forma de ser o estar ante la realidad, es decir, carece de compromiso personal<sup>911</sup>, por ello se debe retomar el sentido –original griego- humano y no intelectual de la ética, de aquí que en muchas ocasiones no es más que un sistema filosófico, un postulado, unos principios como vimos en su momento, o la palabra talismán y de moda.

Según lo expuesto con anterioridad sólo nos queda apuntar una cosa: que la bioética se puede entender como la ciencia que comprende el cuidado de la vida en su doble vertiente, biográfica y biológica, y para ello debe recuperar la nueva dimensión en la que nos sitúa la ética, el compromiso personal; de esta manera será realmente la ciencia de la vida; es justamente desde aquí desde donde se puede entender el concepto de persona: capacidad de crecer y de humanizarse a través del ser-en-el-mundo-con-el-mundo- y con-el-otro. Para resumir; la bioética, entendida como ética de la vida, y más concretamente como ética del cuidado, por mucho que acentuemos su aspecto global debe siempre distinguir entre objeto y sujeto, entre algo y alguien, entre cosa y persona. Las cosas y las personas están constituidas por naturalezas distintas, irreductibles entre sí.

Misión, por tanto, de la bioética es velar por la irreductibilidad de la vida humana a otras formas de vida; esta afirmación conlleva una apuesta y una implicación bioética a favor de lo humano, y cuando este factor sea el centro de su objetivo, todo lo demás,

---

<sup>909</sup> Boff, L., El cuidado esencial, Pág. 113.

<sup>910</sup> Boff, L., O. c., Pág. 115.

<sup>911</sup> Cf. Castellote Cubells, S., Compendio de ética filosófica e historia de la ética, Pág. 16.

que de alguna manera tiene relación con el hombre, como los animales, el medioambiente, etc., entrará a formar parte de pleno derecho de esa globalidad bioética que prendía su fundador y hoy con tanto ímpetu se reclama, pero nunca al contrario; y decimos esto porque en algunos ambientes y ocasiones se hace notar, de forma muy sutil, cierto “olor” a equiparación cuando no a subordinación. De esta manera la bioética será la ética de la vida y no una ética empresarial, profesional o pedagógica; esta es la pista y este es, a nuestro entender, el camino seguro, para conseguir la tan ansiada ética universal, y por tanto, la bioética que todos buscamos.

## 6.-CONCLUSIONES

1.- Se trata de retomar desde otra perspectiva la naturaleza del hombre, humanizar los genes, sus órganos y sus células; rehumanizar la vida desde sus comienzos hasta el final, rehumanizando las situaciones históricas intermedias: la salud, la justicia, la política, el bien...; urge recobrar los fines y colocar a los medios en su justo sitio. Es urgente una bioética creativa, abierta al concepto humano en su sentido más amplio, que no intente crear ideologías, sino proponer ideales y valores que hagan praxis en el terreno de la existencia histórica del fenómeno humano.

2.- El debate moderno sobre los valores no nace de la interpretación de los mismos sino de los distintos puntos de partida y de referencia. Cuando los principios se discuten es porque aparecen carentes de evidencia o universalidad, por eso es necesario volver sobre principios evidentes y universales porque en realidad son los que constituyen el contexto de la vida. La naturaleza humana ha sido siempre el contexto básico del que ha nacido la ética y a la que se debe referenciar; y por ello han nacido en la historia los distintos paradigmas intelectuales en los que, en ocasiones, se ha reducido la naturaleza del hombre.

3.- En la época actual, a la que muchos sectores la definen como la época de la postmetafísica, es necesario acentuar que mientras la primera tendencia del hombre sea la de buscar el ser de las cosas, habrá metafísica, por que el objeto primero y natural de la inteligencia humana es el <Ser>. Por ello se puede afirmar que la metafísica es la ciencia primera, y una ciencia congénita al ser humano; de hecho en nuestra vida ordinaria hacemos metafísica por el mismo hecho de hablar; es más, la ontología, en su formulación se escapa a la verificación, en cambio no es así en su explicación, como puede ser la fenomenológica antropológica.

4.- Muchos son los autores que, a lo largo de la historia de la humanidad, no se cansan de afirmar que el hombre no es un ángel ni una bestia. No goza de libertad absoluta, pero sí de una libertad, libertad limitada por su misma condición de finitud. En él se dan actos libres de cariño, de amor, religiosos, sociales, etc.; estos actos, según nos enseña la biología, responden a unas determinadas funciones de nuestro cerebro en particular, y del organismo en general. Sin embargo son muchos los interrogantes que la condición de humanos plantea. Sabemos el cómo, pero no el porqué. La biología nos habla de mecanismos físicos, pero no dice nada acerca de los entresijos de la vida humana, ni del fenómeno humano, y cuando lo hace es desde la corta y escasa mirada de lo puramente fisiológico.

5.- Es el marco de la bioética donde las organizaciones y las instituciones públicas deben asumir la intervención de la genética y no el mercado inversionista; no podemos olvidar que el impacto al que podemos estar sometidos es imprevisible pudiendo abarcar a varias generaciones. La misma ciencia reconoce la interactuación del orden de la vida por lo que, ante cualquier incidencia, se puede ver afectado todo el sistema.

6.- La bioética no nace de una cuestión científica sino de la carencia y ausencia de valores morales; del miedo y la desesperanza ante la pérdida de valores motivada por

los descubrimientos de la biología: lo que considerábamos un valor resulta que es un proceso físico. Sin embargo una cosa es incuestionable: la naturaleza humana como realidad histórica, biológica y ontológica, otra cosa será la forma de entenderla y desarrollarla; pero la naturaleza como tal es el gran valor en sí mismo por su complejidad, por su sencillez y humildad en cuanto a sus referentes físicos en relación a los demás seres de la Naturaleza, sin embargo, todo ello apunta a una realidad sin precedentes: lo humano.

7.- La bioética se levanta como el signo de la rivalidad entre el humanismo que proclama la libertad humana y la razón productiva y dominante; y debe tomar como centro de la reflexión, del debate y de las soluciones de los problemas fundamentales de la humanidad: la vida y la muerte. Por otra parte, no será posible una bioética objetiva, para todos, sin adjetivos, y por tanto universal, si no es partiendo del concepto de naturaleza humana

8.- La bioética concebida como una apuesta por la vida, sin dejar las aulas universitarias y los ámbitos multidisciplinares, debe buscar su sitio en los ambientes de educación primaria –no olvidemos que el factor elemental de estabilidad social y de progreso de los pueblos es la educación- imponiéndose como una disciplina más en los programas educativos. Mientras la ética de la vida no encuentre su sitio en el núcleo social estará atada al subjetivismo y arrojada a los pies de los caballos del relativismo atroz. De la misma manera que muchos principios éticos están fuertemente arraigados en el hacer y decir de muchas generaciones, hemos de exponer la ética de la vida por encima de todo a fin de adquirir una fuerte raigambre histórica.

9.- Biología y Filosofía son dos disciplinas que necesariamente se deben encontrar en el mismo sitio: la naturaleza humana. La filosofía no puede permanecer encerrada en sus métodos y en sus discursos ignorando los resultados de la ciencia; de la misma manera que la biología no puede obviar los constantes planteamientos y retos que continuamente le propone la filosofía. Una y otra ciencia nos invitan repetidamente a reconsiderar nuevas cuestiones y modernos comportamientos. Es desde este encuentro desde donde se da la bioética; el punto de intersección de ambas ciencias es el origen de la bioética.

10. La naturaleza humana ofrece todos los datos necesarios para servir de base racional, y por tanto razonable, de una ética tendente a la universalidad; de la misma manera que hemos encontrado elementos comunes universales en el campo de la biología –los genes-, debemos buscar factores universales de tipo ético en la naturaleza humana, dejando de lado discusiones que, alguna vez son necesarias, pero otras muchas, no conducen a nada más que a eso, discusiones; tarea propia de la ciencia es crear un nuevo paradigma que bien podría surgir del concepto socrático de la ética: la ciencia de las ciencias porque nos hace más humanos.

## BIBLIOGRAFIA.

1. Abel i Fabre, F. *Bioética: orígenes, presente y futuro*. Fundación Mapfre, 2007.
2. Aguilera Pedrosa, A. *Hombre y cultura*. Trotta, 1995.
3. Alarcos, F. J. *Bioética global, justicia y teología moral*. Desclée De Brouwer, 2005.
4. Alburquerque, E. *Bioética. Una apuesta por la vida*. Editorial CCS, 2006.
5. Amengual, G. *Antropología filosófica*. B.A.C., 2007.
6. Álvarez Munárriz, L. *Perspectivas sobre la naturaleza humana*. Edita Diego Marín, 1996.
7. Amengual, G. *Antropología filosófica*. B.A.C., 2007.
8. Andorno, R. *Bioética y dignidad de la persona*. Tecnos, 1998.
9. Arsuaga, J. L. / Martínez, I. *La especie elegida*. Círculo de lectores, 1998.
10. Augé, M. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, 1998.
11. Arendt, A. *La condición humana*. Paidós, 2005.
12. Aristóteles. *Ética a Nicomano*, Vols. I y II. Ediciones Orbis, 1984.
13. Augé, M. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, 1998.
14. Aubert, J. M. *Filosofía de la naturaleza*. Herder, 2001.
15. Ávila, R. *El desafío del nihilismo*. Trotta, 2005.
16. Ayala, F. J., *La naturaleza perdida*. Biblioteca científica Salvat, 1987.  
*Origen y evolución del hombre*. Alianza, 1980.
17. Ayllón, J. R. *En torno al hombre*. Rialp, 1997.
18. Ballesteros, J. *Posmodernidad; decadencia o resistencia*. Tecnos, 1989
19. Barash, D. *El comportamiento del hombre*. A.T. E. 1977.
20. Bermejo, J. C.; Belda R. M. *Bioética y acción social*. Sal Térrea, 2006.
21. Boff, L. *El cuidado de lo esencial*. Editorial Trotta, 2002.
22. Boné, E; Malherbe, J. F. *Engendrados por la ciencia*. Ediceps, 2001.
23. Buber, M. *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, 1973.
24. Burgos, J. M. *Repensar la naturaleza humana*. Ediciones Internacionales Universitarias, 2007.
25. Calvo Buezas, T.; Barbolla Camarero, D. *Antropología. Teoría de la cultura, métodos y técnicas*. Abecedario, 2006.
26. Casado; M. *Materiales de bioética y derecho*. Cedecs, 1993. *Bioética, derecho y sociedad*. Trotta, 1989.
27. Cassirer, E. *Las ciencias de la cultura*. Fondo de Cultura Económica, 2005.
28. Castellote Cubells, S. *Compendio de ética filosófica e historia de la ética*. Ediceps, 2002.
29. Castañeda, J. F.; Inoue, H. *Ser humano*. Sígueme, 1984.
30. Changeux, J. P.; Ricoeur, P. *La naturaleza y la norma*. Fondo de cultura económica, 2001.
31. Cavalli-Sforza, L. L. *Genes, pueblos y lenguas*. Crítica, 1997.
32. Ciccone, L. *Bioética. Historia. Principio. Cuestiones*. Ediciones Palabra, 2006.
33. Collingwood, D. *Idea de la naturaleza*. Fondo de Cultura Económica, 2006.
34. Collins, F. S., *¿Cómo habla Dios? La evidencia científica de la fe*. Temas de hoy, 2007.
35. Conill Sancho, J. *Ética y hermenéutica*. Tecnos, 2006.
36. Cortina, A. *Ética mínima*. Tecnos, 1994.

37. Cyrulnik, B.; Morin, E. *Diálogos sobre la naturaleza humana*. Paidós, 2005.
38. Darwin, C. *El origen de las especies*. Akal, 1985. *El origen del hombre*. EDAF, 1973.
39. Delaunay; Lederberg; A. *La aparición de la vida y del hombre*. Ediciones Guadarrama, 1969.
40. De Yurre, G. *Ética*. Eset, 1969.
41. Descartes, R. *Discurso del método*. Espasa-Calpe, 1981.
42. Durand, G. *La bioética. Naturaleza, principios, opciones*. Desclée de Brouwer, 1991.
43. Eccles, J. C., *La evolución del cerebro: creación de la conciencia*. Editorial Labor, 1992.
44. Eco, U; Martín, C. M. *¿En qué creen los que no creen?* Círculo de lectores, 1996.
45. Ehrlich. *Naturaleza humana. Genes, cultura y la perspectiva humana*. Fondo de Cultura Económica, 2005.
46. Engelhardt, H. T. *Los fundamentos de la Bioética*. Paidós, 1995.
47. Fernández Beites, P. *Embriones y muerte cerebral*. Ediciones cristiandad, 2007.
48. Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Alianza diccionarios, 1981. *De la naturaleza a la razón*. Alianza editorial, 1998.
49. Ferrer, J. J.; Álvarez, J.C. *Para fundamentar la bioética*. Desclée De Brouwer, 2003.
50. Ferry, L.; Vicent, J. D., *¿Qué es el hombre? Sobre los fundamentos de la biología y la filosofía*. Taurus, 2001.
51. Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Universal, 1981
52. Flecha, J. R. *Bioética. La fuente de la vida*. Sígueme, 2007.
53. Frankl, V. *El hombre en busca de sentido*. Herder, 1985
54. Fries, H. *El nihilismo*. Herder, 1967.
55. Fromm, E. *El amor a la vida*. Paidós, 1994.  
     \_\_\_\_\_ *La condición humana actual*. Paidós Studio, 1983.  
     \_\_\_\_\_ *El miedo a la libertad*. Paidós Studio, 1984  
     \_\_\_\_\_ *Ética y política*. Paidós Studio, 1993.  
     \_\_\_\_\_ *Y seréis como dioses*. Paidós Studio, 1981  
     \_\_\_\_\_ *Humanismo socialista*. Paidós Studio, 1980.
56. Gadamer, H. G. *Verdad y método*. Sígueme, 1997.
57. Gafo, J. *Bioética teológica*. Desclée De Brouwer, 2003.
58. García Gómez-Heras, J. M. *Ética del medio ambiente*. Tecnos, 1997
59. García-Porrero, J. A. *Genes, cultura y mente*. Universidad de Cantabria, 1999.
60. Gazzaniga, M. S. *El cerebro ético*. Paidós, 2006.
61. Geertz, C. *La interpretación de la cultura*. Gedisa, 1988.
62. Gesché, A. *El hombre*. Sígueme, 2002.
63. Gevaert. *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Sígueme, 1997.
64. Gilligan, C. *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*. Fondo de Cultura económica, 1985.
65. Goikoetxea, M. J. *Introducción a la bioética*. Deusto, 1995.
66. Gombrich, E. *Breve historia de la cultura*
67. Gómez Pérez, R. *Introducción a la metafísica*. Rialp, 2004.
68. Gómez Pin, V. *El hombre, un animal singular*. La esfera de los libros, 2005.

69. González Valenzuela, J. *Genoma humano y dignidad humana*. Anthropos, 2005.
- Perspectivas de bioética*. Fondo de cultura económica. 2000.
70. Gonzalo Sáenz, L. M. *Entre libertad y determinismo. Genes, cerebro y mente en la conducta humana*. Ediciones Cristiandad, 2007.
71. Gracia, D. *Fundamentos de bioética*. Triacostela, 2008. *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Eudema, 1991.
72. Green, A. *La causalidad psíquica: entre la naturaleza y la cultura*. Marrortu editores, 1995.
73. Grenet, P. B. *Ontología*. Herder, 1970.
74. Guichard, J. *El marxismo. Teoría y práctica de la revolución*. Desclée de Brouwer, 1975.
75. Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana*. Paidós, 2002.
76. Hamer, D. *El gen de Dios*. La esfera de los libros, 2006.
77. Harris, M. *Teoría sobre la cultura en la era posmoderna*. Crítica, 2004.
78. Hirschberger, J. *Historia de la filosofía*. Vol. I, Herder, 1968.
79. Hottois, G. *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Anthropos, 1991.
80. Humes, D. *Tratado de la Naturaleza*, Vols. I, II, y III. Ediciones Orbis, 1984.
81. Jáuregui, J. A. *La identidad humana*. Ediciones Martínez Roca, 2001.
82. Jonas, H. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Trotta, 2000.
83. Jones, S. Van Loon, B. *Genética para todos*. Paidós, 2005.
84. Kottow, M. H., *Introducción a la bioética*. Editorial Universitaria, 1995.
85. Küng, H. *Proyecto de ética mundial*. Editorial Trotta, 2006.
86. Küng, H.; Kuschel, K. J. *Ciencia y ética mundial*. Editorial Trotta, 2006.
87. Kuper, A. *El primate elegido*. Crítica, 1996.
88. Kwiatkowska, T. *Humanismo y naturaleza*. Plaza y Valdés, 1999.
89. Lacadena, J. R. *Genética y bioética*. Desclée De Brouwer, 2002.
90. Lee, T. F. *El Proyecto Genoma Humano*. Gedisa, 2000.
91. Lewontin, R. *Genes, organismo y ambiente*. Gedisa, 2000.
92. Lucas, Juan de Sahagún. *Interpretación del hecho religioso, filosofía y fenomenología de la religión*. Sígueme, 1982.
93. Lucas Lucas, R. *El hombre, espíritu encarnado*. Sígueme, 2005.
- Antropología y problemas bioéticos*. B.A.C. 200.
- Explícame la bioética*. Palabra, 2005.
94. Lucas Hernández, J de. *Las dimensiones del hombre*. Sígueme, 1997.
95. Lumley, H. de. *El primer hombre. Prehistoria, evolución, cultura*. Cátedra, 2000.
96. Luna, F. *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*. Herder, 2001.
97. Mandelbrot, B. *La geometría fractal de la naturaleza*. Círculo de lectores, 2009.
98. Marina, J. A. *Ética para náufragos*. Anagrama, 1995.
99. Marías, J. *Antropología metafísica*. Ediciones de la Revista de Occidente, 1973.
100. Martín Velasco, J. *El hombre y la religión*. PPC, 2002.
101. Marx, K. *Manuscritos, economía y filosofía*. Alianza editorial. 1984.
- Masiá Clavel, J. *Tertulias de bioética*. Trotta, 2006.
- Bioética y antropología*. Desclée De Brouwer, 2004.
- Bioética y religión*. Editorial Síntesis, 2008.
- Melendo, T. *Introducción a la antropología: La persona*. Ediciones Internacionales Universitarias, 2005.
- Miró Quesada, F. *Ser humano, naturaleza, historia*. Paidós, 2001.
- Mora, F. *Origen y evolución del hombre*. Alianza Editorial, 1980.

- Morín, E. *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*. Kairós, 1974.  
*La identidad humana*. Círculo de lectores, 2003.  
*Para salir del siglo XX*. Kairós, 1981.
102. Mosterín, J. *La naturaleza humana*. Austral, 2008.  
*La cultura humana*, Espasa Calpe 2009.
103. Muguerza, J. *La concepción analítica de la filosofía*. Alianza universal, 1974.
104. Nietzsche, F. *Así habló Zaratrusta*. Autores Mexicanos Reunidos, 1980.  
*Crepúsculo de los ídolos*. Alianza editorial, 1981.  
*Más allá del bien y del mal*. Editores mexicanos unidos S.A., 1981.
105. Olivé, L. *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*. Paidós, 2000.
106. Ortiz, E.; Prats, J. I.; Arolas, G. *La persona completa*. Ediceps, 2004.
107. Ortega y Gasset, J. *Unas lecciones de metafísica*. Alianza editorial, 1970.
108. Osborn, R. *Marxismo y Psicoanálisis*. Ediciones península 1969.
109. Paniker, S. *Aproximación al origen*. Kairós, 1982.
110. Pardo Sáenz, J. M. *Bioética práctica al alcance de todos*. Rialp, 2004.
111. Peirce, C. *El pragmatismo*. Encuentro, 2008.
112. Piaget, J. *Epistemología genética*. Presses universitaires, 1977.
113. Pinker, S. *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza*. Paidós, 2005.
114. Phillip Kottak, C., Andreus, P. *La evolución humana*. Círculo de lectores, 2005.
115. Phillip Kottak, C. *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*. McGraw-Hill, 1997.  
*Antropología Cultural*. McGraw-Hill, 2009.
116. Platón. *El banquete*. Ediciones Orbis, 1984.
117. Polaino-Lorente, A. *Manual de Bioética general*. Rialp, 2000.
118. Putman, H. *El pragmatismo. Un debate abierto*. Gedisa editorial, 2006.
119. Queré, F. *La ética y la vida*. Acento, 1994.
120. Rahner, K.; Overahge, P. *El problema de la hominización*. Cristiandad, 1973.
121. René, G. *Los orígenes de la cultura*. Trotta, 2006.
122. Reusch, B. *Homo Sapiens. De animal a semidiós*. Alianza editorial, 1980.
123. Revilla, F. *Fundamentos antropológicos de la simbología*. Ediciones Cátedra, 2007.
124. Ridley, M. *Qué nos hace humanos*. Taurus, 2004.  
*Genoma. La autobiografía de una especie en 23 capítulos*. Tauro.2003.
125. Ries J. *Tratado de antropología de lo sagrado, 4. Crisis, rupturas y cambios*, Trotta, 2001.
126. Rogers, C. *El proceso de convertirse en persona*. Paidós, 1972.
127. Romeo Casabona, C. M. *Características biológicas, personalidad y delincuencia*. Fundación BBVA. Bilbao-Granada 2003.
128. Ross, W. D. *Lo correcto y lo bueno*. Sígueme, 1994.
129. Rostand, J. *El hombre*. Alianza, 1995.
130. Roux, C. *La herencia*. Herder, 1978.
131. Rubio Hernández, R. *Antropología: Religión, Mito y Ritual*. Universidad nacional de educación a distancia, 1991.
132. Ruiz de la Peña J. L. *Las nuevas antropologías*. Sal Terrae, 1983.

133. Sádaba, J. *Principios de bioética laica*. Gedisa, 2004.  
*La vida en nuestras manos*. Ediciones B, 2000.
134. Sánchez Meca, D. *El nihilismo*. Editorial síntesis, 2004.
135. Sanmartín, J. *Genoma humano. Ciencia, ética y política pública*. Edicions Alfons Magnànim, 1994.
136. Sartre, J. P. *El diablo y Dios*. Alianza Losada, 1981  
*Las Moscas*. Alianza Losada, 1981.
137. Sevilla Bujalance, J. L. *La Persona*. Ediceps, 2005.
138. Serrano Ruiz Calderón, J .M. *Nuevas cuestiones de bioética*. Eunsa, 2002.
139. Schrodinger, E. *¿Qué es la vida?* Espasa Calpe, 1947.
140. Schwanitz, O. *La cultura. Todo lo que hay que saber*. 2006.
141. Sgreccia, E. *Manual de Bioética, I; Fundamentos y ética biomédica*, B.A.C., 2009.
142. Shapiro, H. *Historia, cultura y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.1985.
143. Singer, P. *La liberación animal*. Trotta, 1998.
144. Soutullo, D. *Los genes y el futuro humano*. Talasa, 2000.
145. Stern, C. *Genética humana*. Editorial Alambra, 1979.
146. Spaemann, R. *Personas. La diferencia entre algo y alguien*. Eunsa, 2000.
147. Sperber, D. *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*. Ediciones Morata, 2005.
148. Stevenson, L.; Haberman, D. L. *Diez teorías sobre la naturaleza humana*. Cátedra, 2005.
149. Stuart Mill, J. *El utilitarismo*. Alianza editorial, 1991.
150. Sulston, J.; Ferry G. *El hilo común de la humanidad*. Siglo XXI, 2003.
151. Susuki, D.; Knudtson. *Genética. Conflictos entre ingeniería genéticas los valores humanos*. Tecnos, 1991.
152. Tomás y Garrido, G. M.; Postigo Solana, E. *Bioética personalista*. Ediciones Internacionales Universitarias, 2007.
153. Tamayo, J. J. *Bioética y religión*. Dykinson, 2007.
154. Torralba Roselló, F. *¿Qué es la dignidad humana?* Herder, 2005.
155. Trías, E. *Ética y condición humana*. Península, 2003.
156. Trigg, R. *Concepciones de la Naturaleza humana. Una introducción histórica*. Alianza Editorial, 1999.
157. Turbón, D. *La evolución humana*. Ariel, 2006.
158. Vallejo-Nágera, J. A., *Guía práctica de psicología*. Temas de hoy, 1998.
159. Valls, R. *Ética para la bioética y a ratos para la política*. Gedisa, 2003.
160. Valverde, C. *Antropología filosófica*. Ediceps, 2002.
161. Velasco, J. M. *La bioética y el principio de solidaridad*. Universidad de Deusto, 2003.
162. Velazquez, A. *Lo que somos y el genoma humano*. Des-velando nuestra identidad. Fondo de cultura Económica, 2004.
163. Vidal, M. Bioética. *Estudios de bioética racional*. Tecnos, 1989.  
*Orientaciones éticas para tiempos inciertos*. Desclée de Brouwer, 2007.
164. Vila-Coro, M .D. *La bioética en la encrucijada*. Dykinson, 2007.
165. Viola, F. *De la naturaleza a los derechos*. Editorial Comares, 1998.
166. VV. AA. *Diccionario Teológico Interdisciplinar*. Sígueme, 1982.
167. VV. AA. *Lo que somos y el genoma humana*. Fondo de Cultura económica, 2004.

168. VV. AA. *Ser humano, persona y dignidad*. Desclée De Brouwer, 2005.
169. VV. AA. *Bioética: La cuestión de la dignidad*. Universidad Pontificia de Comillas, 2004.
170. VV. AA. *Dignidad humana y bioética*. Universidad Pontificia de Comillas. 2008.
171. VV. AA. *La aparición de la vida y del hombre*. Guadarrama, 1969.
172. VV. AA. *El genoma humano*. Editorial complutense, 2002.
173. VV. AA. *Genética de la conducta*. Ariel Ciencia. 2002.
174. VV. AA. *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Ediciones Cátedra, 1982.
175. VV. AA. *Estatuto epistemológico de la bioética*. Instituto de investigaciones jurídicas, 2005.
176. VV. AA. *¿Quién teme a la naturaleza humana?* Tecnos, 2008.
177. VV. AA. *La fe*. Ediciones PPC. 2005.
178. VV. AA. *Genética de la conducta*. Ariel, 2002.
179. Watson, J. D. *ADN. El secreto de la vida*. Taurus, 2005.
180. Weizsacker. *Historia de la Naturaleza*. Rialp, 1962.
181. Wittgenstein, L. *Tractatus lógico-philosoficus*. Alianza universal, 1981.
182. White, L. A. *La ciencia de la cultura*. Paidós, 2000.
183. Wilson, E. O. *Sobre la naturaleza humana*. Fondo de Cultura Económica, 1997.
184. Wright, W. *Así nacemos. Genes, conducta, personalidad*. Taurus, 2000.
185. Wulf, C. *Antropología. Historia, cultura, filosofía*. Anthropos, 2008.