Globethics Repository



El Sentido Común de la Bioética
[Bioethics Common Sense]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Marcos,Alfredo
Publisher	Asociación Española de Bioética y Ética Médica
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-04 22:51:08
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/203339

Copyright Cuadernos de Bioética



EL SENTIDO COMÚN DE LA BIOÉTICA

BIOETHICS COMMON SENSE

ALFREDO MARCOS
Universidad de Valladolid
Departamento de Filosofía
Plaza del Campus. 47011 Valladolid (España)
E-mail: amarcos@fyl.uva.es
Web: www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/

RESUMEN:

Palabras clave:
sentido común,
naturaleza humana,
persona,
familia humana,
naturalismo.

Recibido: 23/07/2013
Aceptado: 21/08/2013

En la bioética confluyen disciplinas y tradiciones muy diversas. Podemos preguntarnos si entre ellas puede haber auténtica comunicación. Aquí se defiende la idea de que efectivamente puede desarrollarse una bioética con un *sentido común*, en la que puedan entenderse personas de muy distintas formaciones y culturas. Esta comunicación se puede producir gracias a que compartimos una similar *naturaleza humana*. Por ello, las filosofías que niegan la naturaleza humana, tanto como las que reducen el ser humano a pura naturaleza, no sirven como fundamento para una bioética común, sino que conducen probablemente al fraccionamiento de la misma. En consecuencia, se argumenta a favor de un concepto de naturaleza humana que integre los aspectos biológicos, sociales y espirituales del ser humano. Según este concepto, cada ser humano es no solo un organismo de la especie *Homo sapiens*, sino principalmente una *persona* de la *familia humana*, en virtud de lo cual posee dignidad inherente y derechos inalienables.

ABSTRACT:

Keywords:
common sense,
human nature,
person,
human family,
naturalism.

Bioethics is a domain in which many academic disciplines and cultural traditions converge. Accordingly, we may wonder whether or not there could be an authentic communication among them. The present article seeks to support the idea that bioethics can effectively develop a *common sense* by which people of very different backgrounds and cultures can understand each other. This communication can occur only because we share a similar *human nature*. Therefore, the philosophies that deny human nature, as well as those that reduce the human being to mere nature, do not serve as a basis for a common bioethics, but will probably lead to the fragmentation of the bioethics. Consequently, here I will argue in favor of a concept of human nature that integrates the biological, social and spiritual aspects of human being. According to this concept, every human being is not only an organism of the species *Homo sapiens*, but mainly a *person* belonging to the *human family*, in virtue of which she possesses inherent dignity and inalienable rights.

1. Introducción

Es sabido que en la bioética confluyen distintas disciplinas de carácter tecnocientífico, jurídico y humanístico, así como muy diversas tradiciones culturales. Con frecuencia se plantea como problema filosófico si es posible la comunicación a través de tanta diversidad. Pero, la pregunta por un posible lenguaje común para la bioética se transformará necesariamente en la pregunta por un posible *sentido común* de la bioética. El lenguaje tiene diversos componentes o planos. Está compuesto por signos lingüísticos y también por el sentido de los mismos. Lo que importa en bioética, más que los signos,

es el sentido que tienen, o más propiamente, el sentido que las personas les damos y el efecto que dicho sentido tiene sobre nuestras ideas, emociones y acciones.

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

En mi opinión, el sentido común es la forma de racionalidad más apropiada para la bioética, la más prometedora si de verdad queremos que haya comunicación en el dominio bioético entre múltiples tradiciones y formaciones. Recordemos la conocida afirmación de Chesterton: "No es que el loco haya perdido la razón, sino que lo ha perdido todo menos la razón […] En ellos se da exactamente la combinación que hemos mencionado: la del raciocinio expansivo y exhaustivo con un sentido común reducido"[1]. Y Chesterton sospechaba, ya en su época, que algunos intelectuales habían emprendido, entre proclamas de racionalidad, una trayectoria que les alejaba del sentido común. Por lo tanto, si queremos una bioética común, hemos de apelar al sentido común, más que a una supuesta razón pura, abstracta y desencarnada, compatible, por lo demás, con la pérdida de la cordura. Hemos de apelar a la sensatez, a la prudencia, a la razón integradora, que cuenta críticamente con todos y con todo. Es decir, con lo dicho y hecho por todos los miembros de la familia humana, contemporáneos y ancestros, y será, así, una razón en la que se integrarán la tradición y el diálogo; con todas nuestras facultades y modos de experiencia, desde el razonamiento lógico hasta la intuición y las emociones, desde nuestra capacidad contemplativa hasta nuestra interacción con lo real; con todas nuestras actividades institucionalizadas, tecnociencia, artes, humanidades, religión, derecho, sanidad, deporte, comunicación, política… Quiero abogar aquí por esa racionalidad integradora que llamamos sentido común, que se basa en una naturaleza humana común y que busca conjuntamente el bien, la verdad y la belleza.

Si el sentido común en la bioética depende críticamente de la existencia de una naturaleza humana común, entonces tendremos que valorar las consecuencias de aquellas filosofías que niegan la naturaleza humana. Su efecto más probable será la fragmentación de la bioética, la incomunicación y el relativismo. Pudiera parecer paradójico, pero las filosofías que reducen el ser humano a pura naturaleza tienen los mismos efectos. Tanto la negación, como la naturalización radical de la naturaleza humana dificultan enormemente —si es que no impiden— el desarrollo de una bioética común y comunicable. Argumentaré en este sentido a lo largo del apartado 2.

En contraposición, una concepción sensata de la naturaleza humana, como un todo integrado por aspectos biológicos, sociales y espirituales, es la mejor base para desarrollar una bioética con sentido común, como argumentaré en el apartado 3. Al reconocer todos los aspectos de la naturaleza humana, así como su unidad, nos veremos inclinados a utilizar en bioética un lenguaje no biologicista. El término "especie", por ejemplo, debería tener un papel muy modesto en la bioética. Evitaríamos así el laberinto sin salida del especismo y el

1 Chesterton, G. K. *Ortodoxia*, Acantilado, Barcelona, 2013, pp. 22-27 (Chesterton, G. K. *Orthodoxy*, The Royal Literary Fund, London, 1908).

anti-especismo[2]. Cada ser humano ha de ser considerado no solo un organismo, sino principalmente una persona, y el conjunto de los seres humanos será visto más como una familia, población o comunidad concreta, que como una especie abstracta.

2. Bioética en Babel

La posibilidad de que la bioética adquiera y aporte un sentido común, depende precisamente de nuestra concepción del ser humano. Es así porque el ser humano es el sujeto activo que estudia bioética, es quien la aplica a través de sus acciones, y casi siempre resulta ser también el sujeto paciente sobre el que dichas acciones recaen de un modo u otro. ¿Qué o quién es el ser humano? En la respuesta a esta pregunta nos jugamos mucho, y entre otras cosas el futuro de la bioética. Pues bien, el debate filosófico sobre la naturaleza humana ha cobrado una enorme virulencia en los últimos tiempos. Pasaré repaso a las posiciones más influyentes a este respecto, así como a los efectos que las mismas tienen sobre la posibilidad de una bioética común.

2.1. El hombre sin atributos

Entre las teorías de la naturaleza humana, destaca la idea de que el ser humano simplemente carece de naturaleza propia, que es pura libertad, que se determina a sí mismo y se autoconstruye poco menos que a voluntad y desde la voluntad. Se suele citar como precedente en esta línea un texto del pensador renacentista Pico della Mirandola. En el mismo, Dios le habla a Adán con estas palabras: "No te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de otros seres está constreñida por las leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado"[3].

Se trata, sin duda, de una ingenua exageración, propia de un humanismo recién estrenado. El ser humano posee libertad y arbitrio, pero no está exento de condicionamientos de diverso tipo, entre los que cuentan aquellos que derivan de su propia naturaleza. Sin embargo, otros autores posteriores, desde las más diversas corrientes filosóficas, ilustración, idealismo, marxismo, conductismo, historicismo y, muy especialmente, desde el existencialismo y el nihilismo, han insistido sobre esta idea del ser humano como ajeno a cualquier naturaleza dada. Hoy día, esta perspectiva está presente en el post-humanismo de raíz nietzscheana defendido por autores como el alemán Peter Sloterdijk, de quien trataré más abajo[4].

Es fácil entender que la bioética no puede encomendarse a la simple negación de la naturaleza humana. Sin esta no tendríamos un lenguaje común, sino una torre de Babel relativista. Sin naturaleza humana no habría nada en común entre el ser humano y la propia naturaleza, ni entre los humanos mismos, apresado cada cual en su incondicionada libertad y en su voluntad de poder. Por supuesto, no habría tampoco genuina comunidad ni auténtica comunicación. Este "hombre sin lugar, aspecto ni prerrogativa" tendría que dedicar toda su vida a decidir qué ha de hacer con la misma, desde cero, en un vacío de valores. Le sucedería como a Ulrich, el protagonista de la novela de Robert Musil *El hombre sin atributos*[5]; y como él acabaría viviendo en un mundo que con toda propiedad podría denominarse Kakania, por lo feo, lo caótico, lo carente de verdad y de bondad.

Si no hubiera naturaleza humana, cada cual se vería obligado a edificar *sin guía alguna* el sentido de su vida, que solo por un milagro podría resultar común con el del prójimo. No habría en nuestras vidas ningún sentido común, y, probablemente, en la mayor parte de los casos, no habría ni siquiera un sentido. En términos filosóficos esto solo nos recuerda la proximidad que se

2 Cf. Marcos A. "Especie biológica y deliberación ética", *Revista Latinoamericana de Bioética*, 10 (2010) 108-123.

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

4 La negación de la naturaleza humana también está presente, de un modo u otro, en algunas formas ideológicas o culturales contemporáneas, como por ejemplo en la ideología de género o en ciertas prácticas, pretendidamente artísticas, de modificación del cuerpo humano. No entro aquí en este terreno, sino que me limito a dialogar con algunas formas *filosóficas* de la negación de la naturaleza humana.

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

da entre la negación de la naturaleza humana y el mero nihilismo.

No dedicaré más tiempo a la crítica de esta posición extravagante, que solo por efecto las modas intelectuales recurrentes puede tener algún atractivo. Apliquemos aquí la simple sensatez basada en nuestra experiencia cotidiana: somos libres, sí, pero no de modo total e incondicionado. Y si careciésemos por completo de condicionamientos, ni siquiera podríamos ejercer nuestra libertad, pues muchas veces lo que condiciona y limita nuestra acción es al mismo tiempo lo que la posibilita. Kant lo dijo en atinada metáfora: la paloma que nota la resistencia del aire piensa que volaría mejor sin él, pero el caso es que sin esa resistencia, que condiciona y limita el vuelo, ni siquiera podría volar[6]. Busquemos, pues, en otro sitio una idea del ser humano más saludable para la bioética.

2.2. Material de derribo

En el otro extremo —o más bien habría que decir en el otro exceso— encontramos las posiciones naturalistas radicales, hoy en día muy en boga. Según estas, el ser humano es eso, naturaleza y solo naturaleza. La pregunta por el hombre tendría, así, una sencilla respuesta: cada uno de nosotros es un organismo de la especie *Homo sapiens*, un primate, en suma[7].

El naturalismo al uso se edifica sobre el solar del viejo materialismo, cuyas bases fueron fallando a medida que avanzaba nuestro conocimiento de la materia gracias al desarrollo de la física contemporánea. Hay autores, incluso, que consideran ambos términos simplemente como sinónimos. Según Francisco Soler: "El 'naturalismo' está de moda en el pensamiento contemporáneo. Y hay quienes se esfuerzan por marcar las distancias entre 'naturalismo' y 'materialismo', con el argumento de que el naturalista no sostiene que todas las realidades son materiales, sino tan sólo que todo lo que existe es parte de la naturaleza, y puede ser estudiado científicamente. Pero como en cualquier caso se da por supuesto que la base de la naturaleza (de la que todo lo existente depende) es material, el naturalismo viene a ser, a la postre, una variante más del materialismo"[8].

Se puede entender perfectamente que algunos prefieran cambiar la terminología y presentarse como naturalistas en vez de como materialistas. La irrupción en física de las ideas de campo y de onda, la conexión entre materia y energía descubierta por Einstein, la indeterminación cuántica formulada por Heisenberg, el descubrimiento de la estructura del átomo, compuesto por una infinidad de entidades en sucesivos niveles subatómicos y la cosmología del Big Bang, han minado los cimientos del viejo materialismo. Los materialistas históricos soñaban con un mundo completamente explicable en términos de partículas corpusculares simples que se mueven eternamente de modo determinista en el espacio vacío. Pero las partículas resultaron ser muy complejas en el fondo, mezcla de corpúsculo y onda, con momento y movimiento indeterminados, el espacio resultó mucho más retorcido de lo esperado y el tiempo finito de cabo a rabo. Añadamos a esto el impresionante desarrollo actual de la biología, que ha hecho simplemente inviable cualquier intento de reducción masiva de esta ciencia a la física. En consecuencia, el materialismo del momento, bajo la denominación de naturalismo, se ha visto obligado a buscar apoyo más arriba, en la propia biología. En especial dos territorios de investigación están siendo utilizados como base legitimadora por el vigente naturalismo: el darwinismo en sus múltiples variantes y las neurociencias.

En sintonía con estas apreciaciones podemos leer el siguiente texto de la filósofa británica Mary Midgley: "Este libro —dice en *Science and Poetry*— trata sobre la identidad personal, sobre quiénes y qué somos. Trata sobre la unidad de nuestras vidas. Intenta sugerir cómo podemos resistir las modas académicas que actualmente nos fragmentan". Midgley argumenta "contra la ma-

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

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

8 Soler, F. *Mitología materialista de la ciencia*, Encuentro, Madrid, 2013. Puestos a precisar los conceptos, habría que distinguir entre un *naturalismo moderado* y uno *radical*. Según el primero, que suscribo sin reservas, las ciencias naturales son importantes para comprender al ser humano. Para el segundo, todo lo humano es reductible a su base física y biológica. A este último va dirigida mi crítica.

nera de pensar que extiende deliberadamente los métodos impersonales, reductivos y atomistas, apropiados para las ciencias físicas, a las investigaciones sociales y psicológicas, donde funcionan mal [...] Esta extensión deliberada da la impresión de que algo llamado *ciencia* nos está prohibiendo ser humanos. Pero la ciencia no hace tal cosa. Las ciencias a las que actualmente se invoca para este proyecto son principalmente la neurología y el estudio de la evolución"[9].

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

Roger Penrose, en 1989, aplicaba el cuento al estado de la filosofía de la mente. En ese tiempo, la moda académica consistía en pensar la mente humana como un computador, deslumbrados, como estábamos, por el avance de la informática. Penrose escribió entonces su famoso libro *La nueva mente del emperador*[10], en el que daba la voz de alerta: no, la mente humana no es algorítmica, no es un computador, no puede ser modelada como una máquina de Turing. A esta moda computacional ha venido a sumarse la moda naturalista, que quiere hacer de nosotros simples primates. Insisto en el hecho de que son modas académicas. Fuera de la academia, cualquier persona sensata, y cualquier académico en horas libres, sabe la enorme y evidente diferencia que hay entre un ser humano y un robot, entre un ser humano y cualquier otro animal. Es decir, el naturalismo es actualmente hegemónico en medios intelectuales, y esto no le conviene a la bioética, como argumentaré. Pero la situación no es desesperada, pues ya están apareciendo algunas voces discrepantes. Y sabemos que con unas pocas voces basta cuando se trata de proclamar lo evidente. Lo evidente, en este caso, es que el edificio del naturalismo actual, asentado sobre las ruinas del viejo materialismo, también amenaza ruina.

Surgen, aquí, dos cuestiones a las que trataré de dar respuesta en lo sucesivo. En primer lugar, hemos de averiguar por qué el naturalismo no le conviene a la bioética. En segundo término, tendremos que preguntarnos qué es lo que nos induce a pensar que el naturalismo, como su predecesor, el materialismo, acabará también convertido en material de derribo.

2.3. Naturalismo y bioética, o los juegos del hambre

Hemos descartado la negación de la naturaleza humana como base para una bioética común, ya que conduciría a la fragmentación y al relativismo. Curiosamente, la posición que en principio parece contraria, el naturalismo más radical, produce los mismos efectos. De hecho, hay más afinidades entre las dos tesis aparentemente opuestas de las que se podría sospechar.

La convergencia de la naturalización y de la negación se aprecia ya en Nietzsche, uno de los autores que más influyen tanto en los negadores de la naturaleza humana, como en los partidarios de su plena naturalización. Esta conexión produce también una agenda similar: trans-humanista, al estilo oxoniense, o post-humanista, al estilo continental. Desde ambas partes —negadores y naturalizadores de la naturaleza humana— se propone una profunda modificación y artificialización del ser humano, "mejora" (*enhancement*), lo llaman. En última instancia, si la naturaleza humana es plenamente natural, entonces es técnicamente disponible, y si la naturaleza humana simplemente no existe, entonces tenemos la tarea de inventarla técnicamente. La intervención profunda sobre el ser humano está indicada en ambos casos[11].

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

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

11 Cf. Marcos, A. "Filosofía de la naturaleza humana". *Eikasia. Revista de Filosofía*. VI, 35 (noviembre 2010). http://www.revistadefilosofia.com

Según Nietzsche, "el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre el abismo"[12]. Desde estas bases filosóficas se predica el asalto tecnológico al ser humano[13]. En la misma línea, Sloterdijk caracteriza al ser humano como una extraña criatura, cargada de enfermedades genéticas y de limitaciones que una "política de especie" podría superar gracias a la bioingeniería y a la inteligencia artificial. En su libro *Normas para el parque humano* da por muerto el humanismo y propone una "nueva estructura de cultivo", post-humanista, desarrollada a través de las recientes antropotecnias, ya que lo que hoy "llamamos hombre es, en verdad, la forma de vida aporética, sin salida. Es el ser que tiene que hacer algo consigo para soportar su falta de salida"[14]. "Al fracasar como animal —continúa Sloterdijk—, el ser indeterminado se precipita fuera de su entorno"[15].

En autores como Nietzsche y Sloterdijk se da una oscilación típica entre los dos polos, naturalista y nihilista. Comienzan afirmando enfáticamente la animalidad humana. Sloterdijk, cuando se refiere al ser humano, habla sin ambages de "cría", "doma" o "parque". Por su parte, Nietzsche inaugura una de sus obras con esta conocida sentencia: "En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la 'Historia Universal': pero, al fin de cuentas, tan sólo un minuto"[16]. Digamos que, para ellos, el ser humano es un animal y solo un animal, sin más naturaleza que esa, pero un animal insatisfecho, que cuando intenta saltar fuera de su animalidad se queda sin naturaleza, y ha de moverse a partir de ahí sin más guía ni rumbo que su propia voluntad de poder.

Todo ello, obviamente, pone en un brete a la bioética y a sus consabidos principios. El principio de autonomía queda en entredicho, tal y como ha argumentado Habermas[17]. Según este, la producción de humanos mediante algún tipo de política de especie, hasta el punto de elegir sus genes, comprometería definitivamente la autonomía de los seres producidos y elegidos según las preferencias de otros, atentaría contra la dignidad de los futuros seres humanos (¡o no tan humanos!). Se puede añadir que la total artificialización de la génesis humana rompería por primera vez el nexo que a cada uno de nosotros nos une con la realidad en general, convertiría a nuestros hijos en artefactos, dependientes tan sólo de la mano de sus productores. Cargaría sobre quien manipula una responsabilidad total para la que nadie está preparado, y sobre el producto de esta manipulación una frustrante desconexión de origen respecto del resto de la realidad.

En cuanto a los principios de beneficencia y no maleficencia, digamos que es más que dudoso que se puedan aceptar experimentos inciertos sobre seres humanos sin ninguna ganancia clínica. El principio de justicia también quedaría comprometido, aunque solo sea en la medida en que los recursos disponibles para la presunta mejora humana compitiesen con los que se dedican a las acciones propiamente terapéuticas. En general, el propio cuerpo humano queda degradado en tanto que es tomado como mera herramienta mejorable al servicio de fines externos. Por añadidura, se corre el peligro de que los criterios de valoración riesgo-beneficio no se refieran ya a cada ser humano concreto, sino a sus rendimientos externos en campos como el económico, el militar, el deportivo o el artístico[18].

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

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

14 Sloterdijk, P. *Extrañamiento del mundo*, Pretextos, Valencia 2001, p. 73 (Sloterdijk, P. *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993; traducción de E. Gil Bera).

15 Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2003, pp. 55-6 (Sloterdijk, P. *Regeln für den Menschenpark*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; traducción de T. Rocha).

16 Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 17 (Nietzsche, F. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, 1873; traducción de L. Valdés y T. Orduña).

17 Cf. Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós,
Barcelona, 2002 (Habermas, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, 2001; traducción de R. S. Carbó).

18 Cf. Bertolaso, M. " 'Super-naturali' come vampiri: L'Enhancement in medicina", en Cullen, C. (ed.), *La medicina dei nuovi vampiri*, Academia Universa Press, Milán.

Las mismas raíces intelectuales, la misma agenda y los mismos riesgos para la bioética, es lo que detectamos tanto en la negación como en la naturalización radical de la naturaleza humana. Y respecto del problema que aquí nos convoca, la misma incapacidad: no hay forma de dar un sentido común a la bioética ni desde la negación de la naturaleza humana, ni desde su radical naturalización. No es posible desarrollar un lenguaje común para la bioética desde ninguna de estas dos posiciones. La naturalización radical conduce inexorablemente al mismo destino de fragmentación y relativismo. ¿Por qué? Se puede responder de modo compendiado y poético mediante los versos de Fernando Pessoa[19]:

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

Solo desde fuera, desde la mirada unificadora de la conciencia, surge la naturaleza como un todo, como un cosmos. Si el ser humano fuese solo y plenamente naturaleza, ni siquiera naturaleza habría, sino tan solo fragmentación y partes. Imposible, así, hallar un sentido común.

Dicho de modo más frío y filosófico (y también menos elegante): el enfoque naturalista radical de los estudios sobre el hombre lleva en sí el germen de su propia destrucción[20], y a la larga amenaza a la propia ciencia natural, que no deja de ser una actividad y un producto de la libertad y de la razón humanas. Dicho de otro modo aun, si el ser humano fuese solo naturaleza, entonces sus facultades, de las que dependen la ciencia y la bioética, serían estrictamente recursos para la supervivencia, una modulación estilizada de los dientes y de las garras que otros animales exhiben. Si fuese así, no podríamos confiar en que nos acercasen un palmo a la verdad, al bien o a la belleza; tan solo podríamos esperar que cumpliesen su función biológica de mantenernos un minuto en la existencia, el tiempo suficiente para legar nuestros genes a la próxima generación de humanos.

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

El trayecto parece inexorable: la naturalización radical del ser humano implica la naturalización radical de sus facultades cognoscitivas, estéticas y morales, lo cual implica a su vez una desconexión de la ciencia respecto de la verdad, de la moral respecto del bien y del arte respecto de la belleza. Sin estas conexiones, la fragmentación y el relativismo son probablemente inevitables. Ciencia, moral y arte dejarían de ser, así, caminos de búsqueda de un sentido común y se convertirían en simples juegos del hambre[21].

2.4. Darwinitis y neuromanía

A estas alturas, debería estar claro por qué el naturalismo radical no le conviene a la bioética, y menos aun

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

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

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

si esta busca un sentido común. Pasemos, pues, a la segunda de las cuestiones que habíamos planteado: ¿qué nos induce a pensar que el naturalismo al uso, como su predecesor, el viejo materialismo, acabará también convertido en material de derribo? El hecho de que ya hay unas pocas voces denunciando las más que evidentes grietas del edificio naturalista es un indicio importante. Recordemos: para señalar lo evidente solo hace falta una mano, para ocultarlo, muchas.

Según el filósofo de origen alemán Nicholas Rescher, "exagerar las aspiraciones de la ciencia hasta el punto de sostener que tiene 'todas las respuestas' sobre la condición del hombre, el sentido de la vida o los asuntos de política social, es dar un paso peligroso […] Esta visión hinchada de las capacidades invita al escepticismo y a la hostilidad como secuela de la frustración de las expectativas, que es su consecuencia inevitable"[22], pues "el hombre —continúa Rescher— es miembro no solo del orden *natural* de las cosas, sino del específicamente *humano*"[23]. La afirmación de Rescher es sencilla y bastante evidente: el ser humano es miembro del orden natural, sí, pero también del específicamente humano; no es, pues, reductible a pura naturaleza.

En la misma línea de reconocimiento de los límites del naturalismo, podemos citar un reciente y polémico libro del filósofo norteamericano Thomas Nagel. El subtítulo del mismo ya es significativo: "Por qué la concepción materialista neo-darwinista de la naturaleza es casi con seguridad falsa". Según Nagel, "la actual ortodoxia sobre el orden cósmico es el producto de supuestos rectores carentes de apoyo y que van en contra del sentido común"[24]. La "actual ortodoxia" viene descrita en estos términos: "la forma vigente del naturalismo es un materialismo reduccionista que intenta captar la vida y la mente gracias a su extensión neo-darwinista, es el triunfo heroico de una teoría ideológica sobre el sentido común"[25]. Hoy día, la oposición a dicha ortodoxia se considera "no solo científicamente, sino también políticamente incorrecta"[26]. Pero, modas académicas y políticas al margen, "al fin y al cabo, todo lo que creemos, incluso las teorías cosmológicas de mayor alcance, ha de basarse, en última instancia, sobre el sentido común y sobre lo que es sencillamente innegable"[27].

La razón por la cual la doctrina "oficial" sobre el cosmos es errónea tiene que ver principalmente con la presencia en el mismo de la autoconciencia humana: "La conciencia es el obstáculo más conspicuo para un naturalismo completo […] La existencia de la conciencia parece implicar que la descripción física del universo, a pesar de su riqueza y poder explicativo, es solo parte de la verdad"[28]. "Los sujetos conscientes y su vida mental son componentes inevitables de la realidad, no descriptibles por las ciencias físicas"[29]. "Si el reduccionismo psico-físico es excluido —concluye Nagel—, entonces toda nuestras comprensión naturalista del universo queda infectada, no solo nuestra comprensión de la conciencia"[30].

Se podría alegar que existen diversas teorías reduccionistas de la mente, como pueden ser el conductismo, el funcionalismo, el eliminativismo, las teorías de la identidad o la llamada inteligencia artificial fuerte. La mejor respuesta que conozco ante esta objeción es la que ha aportado el filósofo norteamericano John Searle en su libro *The Rediscovery of the Mind*: hay algo que todas estas teorías olvidan y dejan sin explicar: la mente[31].

A estas voces de Rescher, Searle y Nagel, contrarias a una intelección materialista de la naturaleza, y en especial de la naturaleza humana, se añade la del médico británico Raymond Tallis, con un ensayo titulado *Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*[32]. Para empezar, el libro de Tallis es valioso por la concisa y acertada caracterización que hace de la actual ortodoxia naturalista. Dicho en breve, la caracterización sería como sigue.

22 Rescher, N. *Los límites de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 243. (Rescher, N. *The Limits of Science*, University of California Press, Berkeley, 1984).
23 Rescher, *op. cit.* 245 (cursiva en el original).
24 Nagel, Th. *Mind and Cosmos*, OUP, Oxford, 2012, p. 5.
25 Nagel, *op. cit.* 128.
26 Nagel, *op. cit.* 5.
27 Nagel, *op. cit.* 29.
28 Nagel, *op. cit.* 35.
29 Nagel, *op. cit.* 41.
30 Nagel, *op. cit.* 43.
31 Cf. Searle, J. *The rediscovery of the Mind*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1992, p. 30.
32 Tallis, R. *Aping Mankind. Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*, Acumen, Durham, UK, 2011.

Los seres humanos somos mera materia sometida a fuerzas naturales. Ahora bien, es obvio que resultamos un poco más complicados y enigmáticos que una piedra. En este punto, el darwinismo es llamado en auxilio del materialismo: en nuestro caso, la materia ha adquirido cierta complejidad gracias al ciego proceso de evolución por selección natural, hasta formar un organismo de una cierta especie. Cada uno de nosotros es, pues, un organismo de la especie *Homo sapiens*, un primate. Y toda la información necesaria para la constitución de los organismos se halla en sus genes. Bien, pero seguimos siendo más complicados y enigmáticos que, por ejemplo, una ameba. Llegados aquí, el naturalismo se aferra a las neurociencias como a clavo ardiente. El cuento sigue así: a partir de los genes se construye todo el organismo humano, incluido el cerebro, cuyas conexiones neuronales darán cuenta de toda nuestra vida mental. Eso es todo y a eso hay que reducir todas las características humanas que aparentemente van más allá del ámbito natural.

En consecuencia, los naturalistas radicales se otorgan a sí mismos la tarea de naturalizar (o simplemente negar) la libertad, la voluntad, la conciencia y la autoconciencia, los valores epistémicos, morales y estéticos, el lenguaje y la intencionalidad, la sociabilidad, la religiosidad, el altruismo y un largo etcétera de rasgos que desde el sentido común consideraríamos como irreductiblemente humanos. ¿Lo han logrado? No, pero tampoco consienten que se ponga siquiera en duda la posibilidad de hacerlo. La mera duda pondría en peligro la continuidad de la vigente ortodoxia. Por eso, libros como el de Tallis o el de Nagel han levantado tanto revuelo, porque nos recuerdan, precisamente, que tal naturalización no se ha logrado, y que hay razones muy sólidas para sospechar que se trata de una simple quimera, uno de tantos monstruos producidos por el sueño de la Razón (con mayúscula).

En esta maniobra, algunos naturalistas han dislocado e inflamado el darwinismo, que en principio era una respetable teoría biológica, hasta convertirlo en una especie de horizonte metafísico último. Y, a partir de las neurociencias, han desarrollado una auténtica neuromanía. El prefijo "neuro" sirve ya para formar los más caprichosos vocablos, desde "neuro-marketing" hasta "neuro-estética"[33].

Permítaseme, antes de seguir, que haga una aclaración imprescindible en este punto. Hay que diferenciar nítidamente entre materia y materialismo, naturaleza y naturalismo, ciencia y cientificismo, darwinismo y darwinitis, neurociencia y neuromanía. La naturaleza es una parte de la realidad, tan temible como admirable. El naturalismo, en cambio, es una filosofía objetable que no nos acerca un ápice al conocimiento ni al respeto de la naturaleza. Del mismo modo, no decimos nada contra la materia cuando hablamos contra el materialismo. La ciencia es una de las más altas expresiones del espíritu humano. El cientificismo, en cambio, es una ideología endeble que en nada ayuda al desarrollo de la ciencia. El darwinismo es la raíz de una respetable familia de teorías biológicas. La darwinitis, en cambio, y según Tallis, es una enfermedad intelectual, una especie de inflamación, que lleva la perspectiva darwinista más allá de su territorio propio y la aplica de modo injustificado a toda la realidad. La neurociencia constituye un área de investigación interdisciplinaria apasionante. Pero la neuromanía, en cambio, y de nuevo con Tallis, se ha convertido en una epidemia intelectual, que consiste en el intento de reducir a neurociencia toda la realidad humana, desde el arte y la moral hasta la religión, la amistad, el deporte, el voto o el consumo.

Con ello quiero decir que podemos admirar la naturaleza y la ciencia, respetar las teorías darwinistas e investigar con interés en neurociencia; y todo eso es compatible con la crítica al naturalismo y al cientificismo, con el diagnóstico de la darwinitis y de la neuromanía. Y esto es precisamente lo que hace Tallis. Según él, la darwinitis y la neuromanía resultan "malas para la humanidad"[34] —y *a fortiori* para la bioética—, especialmente cuando estas enfermedades intelectuales acaban por convertirse en medidas políticas que degradan la vida humana: "Si cualesquiera ideas son importantes,

33 Una denuncia de esta situación la encontramos en Satel, S. y Lilienfeld, S. O. *Brainwashed: The Seductive Appeal of Mindless Neuroscience*, Basic Books, New York, 2013.

34 Tallis, *op. cit.* 9.

entonces las ideas sobre el tipo de criaturas que somos han de ser de suprema importancia"[35].

Tallis muestra con argumentos, en mi opinión, convincentes, que no hay razones científicas que justifiquen la concepción naturalista del ser humano. El naturalismo no viene exigido por la biología evolucionista ni por las neurociencias. Solo desde una interpretación abusiva de las mismas se puede predicar tal cosa. Es muy importante que investiguemos sobre nuestros genes y neuronas, pero no todo lo humano es reducible a genes y neuronas. El Proyecto Genoma Humano nos ha aportado información valiosísima, pero no ha descifrado la naturaleza humana. Otro tanto sucederá con los actuales proyectos internacionales de investigación sobre el cerebro y las conexiones neuronales. Quien espere de ellos la clave de lo humano se verá decepcionado, del mismo modo que se vieron decepcionados quienes la esperaban del PGH. El ser humano no cae enteramente dentro de la naturaleza[36], tenemos características que "nos separan del resto del mundo natural"[37]. Tallis cita y analiza algunas de ellas, pero el argumento clave para él es que tenemos la capacidad de ser explícitos. Es decir, los otros animales tienen comportamientos que pueden ser razonables, pero solo un humano puede hacer explícitas ante sí mismo las razones de sus decisiones, puede entonces evaluarlas, revisarlas y modular en consecuencia sus comportamientos. Puede, además, presentar estas razones ante los demás, y juntos examinarlas en colaboración. De ahí derivan la libertad, la capacidad valorativa y la sociabilidad. Todo ello, claro está, es esencial para el desarrollo de la bioética.

Alguien podría objetar que la crítica al naturalismo va de la mano de la creencia en alguna entidad sobrenatural, en cuyo caso estaríamos abocados, no a una bioética común, sino a dos bioéticas como mínimo, una para naturalistas y otra para teístas. Si las cosas fuesen así, quedaría bloqueada la posibilidad de un lenguaje común para la bioética. Por fortuna no son así. De hecho, tanto Nagel, como Searle y Tallis se declaran abierta y reiteradamente —casi diríamos que insistentemente— ateos. Para ellos, la crítica al naturalismo radical no es cuestión de teología, sino de sentido común. Por cierto, no hay por qué suponer otra cosa respecto de los científicos y filósofos teístas. La mera sospecha de que sus argumentos pudieran estar sesgados por sus creencias sería, en opinión de Nagel, "manifiestamente injusta"[38]. En principio, hay que suponer la misma honradez intelectual a todos.

En resumen, es irrelevante que los críticos del naturalismo radical sean ateos, agnósticos, deístas o teístas. No es esta la cuestión. Por eso la crítica al naturalismo no fracciona la bioética, sino que es la única esperanza de obtener para la misma un sentido común, que incluya a creyentes y no creyentes, que llegue a todos los miembros de la familia humana. Por el contrario, la aceptación del naturalismo radical conduce muy probablemente, como he argumentado, al relativismo y a la fragmentación de los lenguajes y sentidos.

En palabras de Tallis: "En la defensa de las humanidades, el arte, el derecho, la ética, la economía, la política e incluso las creencias religiosas frente al reduccionismo neuro-evolucionista, los humanistas ateos y los teístas tienen una causa común, y en el naturalismo reduccionista y cientificista un común adversario"[39].

Y, en efecto, también desde posiciones teístas le llegan las críticas al naturalismo. "Es cuestión de vida o muerte —afirma Francisco Soler— el mostrar la distinción entre los resultados científicos y la lectura materialista de los mismos. Porque realmente son distintos"[40]. Cuando los naturalistas insisten en atribuirse alguna ventaja procedente de la propia ciencia, y habida cuenta de que tal ventaja no existe, lo que logran es transformar el naturalismo en mera ideología o, como afirma Soler, en una errónea mitología. La desconexión entre ciencias naturales y naturalismo es urgente y beneficiosa para todos: "[es] mejor incluso para las interpretaciones materialistas de las teorías científicas, ya que entonces dejarán de moverse en el ámbito de la mitología, y volverán al terreno de las propuestas

35 Tallis, *op. cit.* 10.
36 "Humans are not part of nature: or not entirely", Tallis, *op. cit.* 212.
37 Tallis, *op. cit.* 213.
38 "Manifestly unfair", Nagel, *op. cit.* 10
39 Tallis, *op. cit.* 336.
40 Soler, *op. cit.* 317.

filosóficas, que es su verdadero sitio"[41]. Una vez desconectadas las ideas naturalistas de su presunto apoyo científico, pueden volver a ser lo que siempre han sido, ideas filosóficas defendidas con mayor o menor fortuna a lo largo de la historia, desde la edad de los presocráticos hasta hoy.

Soler, al igual que Tallis y Midgley, hace especial referencia al darwinismo y a las neurociencias. Según él, nada en la actual neurociencia exige una interpretación naturalista o materialista de la vida humana. Hay realidades en la misma que van mucho más allá del juego de conexiones neuronales. En esta misma línea, podemos citar también la opinión de la filósofa española, Adela Cortina. En su libro *Neuroética y neuropolítica*, argumenta largamente en el sentido de que "no hay ética universal fundamentada en el cerebro"[42]. Es decir, las neurociencias hacen importantes aportaciones al conocimiento del ser humano, pero existen aspectos de la vida humana, tales como la moral, que no encuentran explicación exclusiva ni fundamento último en el funcionamiento de nuestro cerebro. Algo análogo afirma Soler respecto de las teorías biológicas darwinistas, que no exigen, en absoluto, una interpretación naturalista, ni tienen por qué desembocar necesariamente en el nihilismo, sino que son perfectamente compatibles con interpretaciones no materialistas, e incluso teístas, tanto del cosmos como de la naturaleza humana.

3. Bioética y comunidad de sentido

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

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

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

El sentido común y la experiencia cotidiana nos invitan a pensar en una imagen del ser humano en la que se reconozca la unidad de la persona, así como sus aspectos biofísicos, sociales y espirituales. Nos sugieren una antropología que no escinda, sino que integre la realidad multifacética que somos. Una elaboración filosófica de esta experiencia humana común podemos encontrarla en la tradición aristotélica, para la cual el hombre es

41 Soler, *op. cit.* 397.

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

un animal, social y racional (*zoon politikon logon*), y todo ello unido e integrado. Aristóteles, en su tratado *Sobre las Partes de los Animales* (643a 24), escribió que "la forma es la diferencia en la materia" (*to eidos en te hyle*). Esta profunda intuición metafísica es la que permite aunar todos nuestros rasgos (diferencias), biológicos, sociales y espirituales, en una sola y única sustancia, sin que ninguno de ellos quede anulado por los otros, sino todos integrados[43]. Lo cual puede proyectarse de modo inmediato sobre la bioética. Por ser animales somos vulnerables, sometidos a enfermedad, cansancio, envejecimiento y muerte. De ahí deriva la importancia de los principios bioéticos de no maleficencia y beneficencia. Lo social, de donde nace el principio de justicia, nos hace mutuamente dependientes[44]. Y nuestros aspectos espirituales nos invitan a respetar el principio de autonomía y la dignidad de las personas. Encontramos así un fundamento antropológico sensato, desarrollado filosóficamente, y un sentido común para la bioética.

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

43 Cf. Marcos, A. *Postmodern Aristotle*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, UK, 2012. Véase la entrada "Difference", en la p. 153.

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

Referencias

Bertolaso, M. " 'Super-naturali' come vampiri: L'Enhancement in medicina", en Cullen, C. (ed.), *La medicina dei nuovi vampiri*, Academia Universa Press, Milán.

Castro, S. *Lógica de la creencia*, San Esteban, Salamanca, 2012.

Chesterton, G. K. *Ortodoxia*, Acantilado, Barcelona, 2013 (*Orthodoxy*, The Royal Literary Fund, London, 1908).

Collin, S. *The Hunger Games*, Scholastic, Pittsburgh, 2008.

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

Fernández, M. *Vladimir Soloviev y la filosofía del Siglo de Plata*, Tesis Doctoral, Universidad de Valladolid, 2013.

Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002 (*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, 2001; traducción de R. S. Carbó).

Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara, Madrid, 1978 (traducción de P. Ribas).

MacIntyre, A. *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001 (*Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, 1999; traducción de B. Martínez).

Marcos A. "Especie biológica y deliberación ética", *Revista Latinoamericana de Bioética*, 10 (2010) 108-123.

Marcos, A. "Filosofía de la naturaleza humana". *Eikasia. Revista de Filosofía*. VI, 35 (noviembre 2010). http://www.revistadefilosofia.com.

Marcos, A. *Postmodern Aristotle*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, UK, 2012.

Marcos, A. "Antropología de la dependencia", en Alberto Muñoz (ed.), *El cuidado de las personas depen-*

dientes ante la crisis del estado de bienestar, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2013, pp. 21-34.

Midgley, M., *Science and Poetry*, Routledge, Londres, 2002.

Mosterín, J. *La naturaleza humana*, Espasa, Barcelona, 2006.

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

Nagel, Th. *Mind and Cosmos*, OUP, Oxford, 2012.

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

Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1990 (*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, 1873; traducción de L. Valdés y T. Orduña).

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

Pessoa, F. *O Guardador de Rebanhos*, www.cfh.ufsc.br/~magno/guardador.htm.

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

Plantinga, A. "Against Naturalism", en Plantinga, A. y Tooley, M. *Knowledge of God*, Blackwell, Oxford, 2008.

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

Satel, S. y Lilienfeld, S. O. *Brainwashed: The Seductive Appeal of Mindless Neuroscience*, Basic Books, New York, 2013.

Sloterdijk, P. *Extrañamiento del mundo*, Pretextos, Valencia 2001 (*Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993; traducción de E. Gil Bera).

Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2003 (*Regeln für den Menschenpark*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; traducción de T. Rocha).

Soler, F. *Mitología materialista de la ciencia*, Encuentro, Madrid, 2013.

Szymborska, W. *Paisaje con grano de arena*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.

Searle, J. *The rediscovery of the Mind*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1992.

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