

LA NATURALEZA HUMANA. Contribución crítica a la argumentación a favor del aborto y la experimentación con embriones

Enrique R. Moros. Universidad de Navarra

Resumen: Se examinan los argumentos presentados por Jesús Mosterín a favor del aborto y de la experimentación con embriones en *La naturaleza humana*. Se defiende una posición socrática sobre el diálogo como elemento central de la investigación filosófica. Se analiza el significado y la coherencia de sus afirmaciones y se señalan algunas omisiones relevantes de su antropología.

Abstract: The arguments presented by Jesús Mosterín in *La naturaleza humana* in favor of abortion and of experimentation with embryos are examined. A Socratic position on dialogue as a central element of philosophical investigation is defended. The meaning and the coherence of his affirmations are analyzed and some relevant omissions in his anthropology are pointed out.

Los filósofos han intentado estar atentos a lo que les rodea y escuchar a los que tienen al lado. La filosofía es una conversación que, a lo largo de historia, empuja las mentes de algunos hombres en busca de una verdad humana. Como todo saber, como cualquier ciencia, sólo se puede considerar filosofía aquel conocimiento que se atiene a las normas de ese diálogo. No hay temas intocables, no se admiten silencios sobre cualquier cuestión, pero sí se exige coherencia y rigor y resulta del todo imprescindible aprender a escuchar a los demás. Esto proporciona, por así decirlo, una medida objetiva sobre el valor filosófico del pensamiento: lo que cuenta es lo que nos ayuda a entender a los demás. Quizá por esa razón los mejores filósofos son los que nunca han ocultado o debilitado los argumentos contrarios a sus posiciones, sino que han intentado pensarlos hasta el final y formularlos con toda la fuerza posible para rechazarlos, si finalmente es preciso, de manera adecuada. Lo que está en juego no es una idea más o menos brillante, sino la integridad intelectual del ejercicio del pensamiento. Sin ese esfuerzo ético el conocimiento sencillamente no podría existir: podríamos decir cualquier cosa, porque nada tendría ningún valor.

Jesús Mosterín ha escrito un grueso libro titulado *La naturaleza humana*¹. Ciertamente se trata de un apreciable esfuerzo de síntesis, al que cabe poner, sin embargo, algunos reparos². Cuando en un libro sobre la naturaleza

1 Mosterín, Jesús, *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa Calpe, 2006. En adelante, cuando cite esta obra, escribiré entre paréntesis el número de página.

2 Cfr. Álvarez, Eduardo, "Reseña de Jesús Mosterín: La naturaleza humana", *Revista de Hispanismo Filosófico*, 11, 2006, 190-192. El autor critica especialmente dos de las posiciones teóricas de Mosterín según las cuales la naturaleza humana se reduce a la biología del

humana, que pretende ofrecer una visión global y coherente de la misma (14), se trata el tema del aborto, habrá que mirar en primer lugar si las condiciones detalladas en el párrafo anterior se cumplen y hasta qué punto. El texto al que de manera inmediata me quiero referir dice así: “la única razón para prohibir el aborto es el tabú impuesto por el fundamentalismo religioso. Ninguna otra razón moral, filosófica ni política avala tal precepto [...] El sofisma básico consiste en decir que abortar es matar a un humano, cometer homicidio y, puesto que todas las personas civilizadas estamos contra el asesinato, tenemos que estar también contra el derecho al aborto, que sería un derecho al homicidio” (309-310)³.

Ciertamente estas frases no son un prodigio de claridad analítica. Extraña, por tanto y en primer lugar, que después de leer este texto el autor proteste más adelante por la ceremonia de la confusión en la que caen determinados debates (cfr. 385). Mosterín habla de ‘razón’ y de ‘prohibir’. El sujeto principal de la frase es ‘razón’. Se la califica de única y se la identifica con un tabú. En realidad, los tabúes no son razones propiamente hablando. Lo cual significa que no hay de verdad ninguna razón o no hay ninguna razón verdadera. Entonces, lo lógico sería explicar por qué la razón para prohibir el aborto es un tabú. Pero para la sorpresa del lector no se menciona ninguna razón para tal afirmación. Por otro lado, según Mosterín, parece que la razón se divide de algún modo en razones inconexas: hay o puede haber razones religiosas, razones morales, razones filosóficas, razones políticas, y supongo que etcétera. Por lo dicho no resulta obvio qué relación piensa el autor que existe, puede existir o debe existir, entre estas diversas razones. Quizá no se puede decir todo. Pero resulta inescusable explicar la relación entre razones y prohibiciones, porque constituye el núcleo significativo de la frase y sólo podría omitirse al precio de dar por sentada la absoluta irrelevancia de lo que se afirma.

Resulta, en segundo lugar, curioso que la única forma en que pueden existir tabúes es por imposición del fundamentalismo religioso. Cabe sostener la tesis de que los tabúes se imponen sobre todo de forma cultural. Las razones, por otro lado, se ofrecen a la consideración intelectual de los demás. Las razones son los diferentes modos en que la verdad puede alcanzar el conocimiento humano y provocar su consideración e iluminar la existencia. Si las razones se imponen de manera diferente a la propia de su misma verdad, entonces no son realmente razones. La razón y la verdad sólo tienen como defensa la palabra, el discurso, el razonamiento correcto y válido. En consecuencia, si las únicas razones religiosas que pueden existir son tabúes que se imponen de manera fundamentalista, entonces no hay ninguna razón religiosa y la discusión se vuelve imposible. Pero el autor no parece querer decir esto porque dedica una buena cantidad de páginas a explicitar y desarrollar sus propias razones contra el argumento religioso. Si sólo

ser humano, la interpretación de la cultura como información transmitida entre cerebros mediante el aprendizaje social y, finalmente, pone el acento en la incoherencia de su planteamiento: “el prof. Mosterín, que critica las especulaciones ideológicas desde una confesa fidelidad a la ciencia, incurre él mismo en aquello que denuncia”

³ Mosterín usa la palabra “humano” para referirse a cualquier individuo de la especie *homo sapiens sapiens*, para evitar la terminación masculina o femenina que según él podrían provocar equívocos.

fuera un tabú fundamentalista, la frase entera incurriría en una contradicción pragmática.

En tercer lugar sorprende todavía más que lo que acaba de ser calificado como fundamentalismo tenga efectivamente razones, aunque sean equivocadas al decir de Mosterín, es decir, que según él se trata de sofismas más que argumentos. Un sofisma es un argumento equivocado, un falso argumento; pero para ser tal debe ser efectivamente un argumento. Si no es un argumento no puede ser ni falso ni estar equivocado. Ahora bien, si se trata de un argumento, aunque sea sofisticado, es que se puede discutir y de hecho Mosterín lo discute a lo largo de tres páginas que tendremos ocasión de examinar atentamente. Si es así, la pregunta pertinente que es preciso enfrentar al autor es qué significa con exactitud y en este contexto el calificativo de fundamentalista. Por la misma razón el autor se arriesga a que todo aquel al que no le gusten sus razonamientos y los considere errados o falaces le aplique a él este mismo calificativo. Estas páginas, en ese caso, no serían filosofía, saber sea del tipo que sea, sino fundamentalismo mosteríniano. Parece que al autor se le ha ido un poco la mano a la hora de escribir este párrafo.

En cuarto lugar, yo no recuerdo ningún estudio ni formulación filosófica que sostenga el argumento que expone Mosterín. Realmente no sé quién dice eso ni donde lo dice ni por qué lo dice. Y realmente el autor no ayuda mucho. Ni citas ni referencias científicas ni filosóficas. ¿Qué es lo que critica el autor exactamente? Inventarse un argumento para poder criticarlo forma parte del arsenal que siempre ha caracterizado a aquellos a los que la integridad intelectual no les importa demasiado. Si la filosofía es conversación, en este punto puede decirse sencillamente que el autor monologa.

Finalmente, toda la formulación de la frase rebosa de un dogmatismo históricamente ajeno a la tradición filosófica. Un dogmatismo que comienza por identificar a los enemigos en vez de exponer sus tesis. Como diría Aristóteles, más que buscar razones parece ofrecer justificaciones. Por otro lado, de su escueta afirmación parece deducirse igualmente que hay razones morales, filosóficas y políticas que permiten prohibir otras cosas, pero el aborto en concreto no. La pregunta, entonces, es doble: ¿qué es una razón? Y ¿qué pueden prohibir la moral, la filosofía y la política? Se trata, obviamente, de preguntas retóricas. Sorprende que a lo largo de este libro no se ofrezca ninguna explicación de lo que es una razón ni de en qué consiste la racionalidad. Es preciso notar, para advertir la profundidad del olvido y de la omisión, que estamos hablando de la naturaleza del hombre, el ser racional por antonomasia. El autor sí habla de la ciencia y de su posibilidad de alcanzar la verdad de la realidad. Pero, a la vez, añade: que la ciencia sola puede convertirse en mera “gimnasia metodológica.” (410) Pero si no habla de razón, entonces renuncia también a la verdad, esto es a una verdad significativa, que sea profundamente humana y nos sirva como guía de la vida. Esta abdicación se manifiesta por doquier en estas páginas.

Vayamos ahora a la cuestión de las prohibiciones. Puede decirse que hay ciertamente prohibiciones filosóficas: la incoherencia, por ejemplo, que impide expresar cualquier pensamiento. Hay prohibiciones políticas, de las que igualmente está lleno el código penal. Y hay prohibiciones morales, puesto que cual-

quier persona íntegra sabe que hay cosas que no debe hacer y que sencillamente él no puede hacer⁴. Hay todo tipo de prohibiciones en todos los campos, puesto que la normatividad acompaña necesariamente la libertad de la que nos gozamos⁵. Decir que algo está religiosamente prohibido puede significar por ejemplo que no se deben adorar falsos dioses, porque si lo haces en realidad no te comportas religiosamente y estás tomando como absoluto lo que no es más que obra de tus manos o de tu pensamiento. Peor este no puede ser el sentido en el que Mosterín usa el concepto de prohibiciones religiosas.

El autor ciertamente usa de preceptos y prohibiciones a lo largo de estas páginas. Por ejemplo, encontramos formulado un precepto dirigido al estado y referido a la cultura: “la única normalidad cultural compatible con la libertad es aquella situación en la cual cada ciudadano decide por sí mismo los contenidos culturales que prefiere, y el Estado se limita a tomar nota de ello, sin pretender manipular los cerebros mediante política cultural, religiosa o lingüística alguna” (256). Si estas palabras se leen como la prohibición de manipular cerebros de la manera que sea, todos estamos de acuerdo con ellas. O sea, hay realmente prohibiciones y preceptos de alguna clase.

Ahora bien, todos estos campos –filosofía, moral, política, etc.- están entrelazados en la vida de cada persona y sus respectivas prohibiciones están también interrelacionadas. Peperzak ha argumentado convincentemente que “la expresión ‘primariamente religioso’ es un pleonismo: ¿Puede uno ser religioso, esto es, comprometido en una religión, sin ser consciente que la religión *funda y acompaña* enteramente la existencia humana?”⁶. Claro que hay razones religiosas y, por supuesto, que esas son las más importantes. No tener esto en cuenta es carecer de la sensibilidad filosófica necesaria para captar prioridades. En este sentido la filosofía tiene un valor excepcional.

Además, la calidad de un hombre bien puede medirse en cierto modo por aquello que le resulta vedado, por aquello que considera sagrado, por las convicciones a las que no está dispuesto a renunciar ni siquiera a relativizar. Pienso que nadie puede vivir tranquilamente al lado de alguien que todo lo cree posible e incluso cree posible hacer todo, porque si todo es posible entonces todos estamos en peligro, incluso él mismo. Es el tipo de individuo que desean tener a su servicio todos los dictadores y cuya presencia resulta inapreciable en una banda mafiosa que se precie. Un caballero, por el contrario, no hace trampas, se decía con razón. La cuestión es, entonces, cuáles son tus límites, qué es lo que consideras imposible, qué es lo que juzgas falso, qué es lo que no te permites hacer y qué es lo que no permites que te hagan los que están a tu lado.

Y para que esto tenga algún sentido es preciso en primer lugar decir la

4 Cfr. Arendt, Hanna, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 115.

5 Habermas ha hablado acerca de la necesidad de “regenerar una conciencia normativa que se atrofia” para que no se produzca una “quiebra de la civilización”, por lo que resulta esencial incluso “recordar la responsabilidad colectiva más allá de las obligaciones morales”: Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006, pp. 246-247

6 Peperzak, Adriaan Theodoor, *Philosophy between Faith and Theology*, Notre Dame (In.), University of Notre Dame Press, 2005, p. 78.

verdad, porque sin ella no hay vida humana posible porque no comparece el conocimiento⁷. Pero decir que la verdad prohíbe decir mentiras es una forma muy peculiar de expresarse. Decir que la vida humana es sagrada tampoco prohíbe nada, sino que está afirmando concretamente la exigencia de reconocimiento que el rostro y la misma naturaleza de los demás hombres presenta⁸. La religión no prohíbe nada, se podría decir; ni la filosofía, ni la moral. Lo que prohíbe algo siempre son las personas, especialmente las dotadas de poder en algún sentido, al menos sobre sí mismas.

El autor dedica también una curiosa frase a la moral: “el fundamento de la moral no está en la dignidad abstracta sino en la plasticidad concreta de nuestro cerebro, en nuestro margen de maniobra, en nuestra capacidad de pensar y decidir, de gozar y sufrir. En una discusión ética racional no deberían admitirse términos tan vacíos como los de honor o dignidad, so pena de convertirla en una ceremonia de la confusión” (385). ¿Por qué la dignidad se califica de abstracta mientras que la plasticidad es concreta? ¿Qué significan estos adjetivos en este contexto? La plasticidad se caracteriza por no ser concreta y en la misma medida en que se concreta desaparece. Lo concreto no tiene ninguna plasticidad, lo que no puede ser más que lo que es, es ciertamente concreto, pero no tiene plasticidad. Un niño puede aprender cualquier idioma, pero en la medida en que aprende uno se hace mayor y le cuesta más aprender el siguiente. Uno puede pensar lo que quiera hasta que encuentra una verdad, a partir de ese momento no puede seguir pensando lo que quiera sin traicionar su propio descubrimiento. Pero eso no significa que pueda pensar menos, sino que lo que realmente significa es que puede pensar de verdad. Por otro lado, una abstracción, justamente por ser tal, no puede ser fundamento de nada: cualquier sustantivo al que acompañe se incapita para ser fundamento, da lo mismo que escribamos dignidad que plasticidad, si es abstracto no sirve como tal fundamento.

Tampoco esta frase resulta demasiado clara. No se sabe por qué el autor parece establecer una ecuación que identifica plasticidad, margen de maniobra, capacidad de pensar y decidir y ésta, a su vez, parece equipararse a la capacidad de gozar y de sufrir. Pero esta es una ecuación demasiado difícil de resolver y estas identidades no están realmente justificadas. La plasticidad es una característica de nuestro cerebro, pero aunque la capacidad de maniobra quizá venga determinada por aquél, no parece haber razones para decir que la propia plasticidad tenga capacidad de maniobra. ¿Podría afirmarse que es el organismo el que permite la ecuación? La cuestión importante es que un organismo requiere fines para mostrar plasticidad, para ejercer su capacidad de maniobra. Sólo se puede

7 Una buena argumentación sobre la importancia personal y social de la verdad puede encontrarse en Lynch, Michael P., *La importancia de la verdad, para una cultura pública decente*, Barcelona, Paidós, 2005.

8 Williams ha insistido en la importancia del concepto de reconocimiento: “Alguien puede llegar a reconocer una cierta filiación como su identidad, y esto no es ni un mero descubrimiento ni por supuesto una mera decisión. Es como si estuviera forzado a reconocer la autoridad de esa identidad, que proporciona una estructura o una definición a su vida y a su manera de ver la cosas”: Bernard Williams, *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 198.

tener una plasticidad limitada, porque una plasticidad absoluta no es plasticidad, sino pura abstracción. La plasticidad ofrece un margen de maniobra, pero éste sólo puede tener sentido si hay algún objetivo que conseguir. El autor interpreta correctamente el asunto cuando añade el pensamiento y la voluntad.

Ahora bien, todo esto ¿qué tiene que ver con nuestra capacidad de gozar y de sufrir? ¿Cuál es realmente el fundamento de la moral: la plasticidad de nuestro cerebro y el margen de maniobra que la misma nos concede a través de la inteligencia y de la voluntad o la capacidad de gozar y sufrir? La inteligencia no es capacidad de gozar ni decidir puede identificarse con sufrir. ¿No será que esto último es interpretado por el autor como los fines propios de la vida humana, es decir, aquello que define al hombre como hombre? ¿Estamos ante una mera re-edición del hedonismo que murió intelectualmente ya en manos de Epicuro? Si es así, ¿por qué no lo dice claramente? ¿Será porque quiere acabar el libro con una reivindicación de la mística panteísta hindú? Y si ese es el caso, ¿no es eso realmente una ceremonia de la confusión absoluta, o al menos algo más confuso que el mero concepto de dignidad?

El tema sustantivo es si el fundamento de la moral es exactamente la capacidad de gozar y de sufrir. De entrada esto serviría, de manera contraria a la tradición intelectual de Occidente, para extender la moral a los animales⁹. No ciertamente en el sentido de que ellos gozarían así de dignidad, sino que serían responsables de lo que hacen, puesto que son ellos, por decirlo de algún modo, en primera persona, los que poseen la capacidad de gozar y sufrir. Podemos conversar sobre los modos de comportarnos con la suficiente sensibilidad respecto a los demás seres vivos, pero es incomprensible una discusión sobre lo que debe exigírseles a ellos, que es para lo que sirve en definitiva determinar el fundamento de la moral.

Por otro lado, ¿no quería decir Kant con el concepto de dignidad algo bien concreto: “trata a la humanidad en ti mismo y en los demás como un fin y no sólo como un medio”?¹⁰ Es cierto que puede haber discusiones sobre qué es la humanidad o hasta dónde alcanza o qué manifestaciones tiene, pero ¿alguien conoce algún concepto sobre el que no quepan discusiones? En realidad, lo que sostienen algunos filósofos morales no es que el fundamento de la moral sea la dignidad humana, sino que la dignidad es el fundamento de nuestro sistema jurídico¹¹. La razón de ello es que, como ya vio John Rawls, el consecuencialismo no puede fundar las exigencias de justicia que encontramos en nuestra sociedad. Y eso lo que supone exactamente es “decidir si cuando se comprueba la existencia de un ser que pertenece a la comunidad humana ha de tenerse en cuenta o no su propia perspectiva.”¹²

Ahora bien, de eso exactamente se trata ahora que estamos hablando del

9 Cfr. Mosterín, Jesús, *Los derechos de los animales: Una exposición para comprender. Un ensayo para reflexionar*, Madrid, Debate, 1995; y *Vivan los animales*, Madrid, Debate, 1998. 10 Cfr. Gómez Pin, Victor, *El hombre, un animal singular*, Madrid, La esfera de los libros, 2005.

11 Cfr. Robert Spaemann, *Ética, política y cristianismo*, Madrid, Palabra, 2007, p. 292.

12 *Ibid.*, 280-281.

aborto. ¿Es racional atender a la existencia zigoto o pretender ignorarla? Ignorar tal vez no es el verbo más adecuado, porque el aborto exige desarrollar una conducta altamente voluntaria: además de no querer ver algo, hay que hacer algo más para eliminar el zigoto. Esto no son palabras, se trata de una discusión muy concreta para la que no sirven descalificaciones ni abstracciones.

Conviene ahora repetir el texto central del que han surgido estas páginas. “La única razón para prohibir el aborto es el tabú impuesto por el fundamentalismo religioso. Ninguna otra razón moral, filosófica ni política avala tal precepto [...] El sofisma básico consiste en decir que abortar es matar a un humano, cometer homicidio y, puesto que todas las personas civilizadas estamos contra el asesinato, tenemos que estar también contra el derecho al aborto, que sería un derecho al homicidio.” (309-310) Resulta curioso, en estas palabras, que un pensador tan profesional equipare en el mismo párrafo la negación de la prohibición del aborto y el derecho al aborto. Ciertamente esto sí es un sofisma. Ninguna persona tiene derecho a aniquilar a la humanidad entera, pero si lo hace no será de ningún modo penado por el derecho, al menos el humano, porque ya sólo queda él y quizá ya quede poco de humano en él. Una prohibición no define el mal, puesto que hay males que sencillamente no se pueden prohibir, ni, por tanto, el derecho es su contrario. Podemos referir otro ejemplo: ¿acaso un educado occidental tendría derecho a apretar un botón en el sillón favorito de su sala de estar dotada con aire acondicionado para que muriera un mandarín chino o un millón de japoneses de tal forma que nadie se enterase de quien es el responsable de esa acción? Si nadie se entera, él efectivamente podrá hacerlo sin prohibiciones, pero ¿tenía algún derecho?

Ahora conviene recordar lo que había dicho unas páginas antes el autor: “Decir de algo o de alguien que es una cosa, lejos de ser un insulto, es un piropro ontológico [...] lo más que se puede ser es una cosa, una sustancia, una entidad en sentido primario.” (54) Eso se dice del hombre. Ahora bien, teniendo esto presente, ¿podría, por favor, el autor volver a considerar lo que él llama sofisma? ¿En qué consiste exactamente el error? Pero, por lo visto, el autor tiene otras preocupaciones y parece usar la palabra lamentablemente sólo como adjetivo descalificativo, sin mayor contenido conceptual. Es claro que un insulto no es una razón. Si el autor es incapaz de hacer mayores precisiones es que no desea ser falsado, por tanto, podemos prescindir de su diagnóstico puesto que carece de significado real.

Entonces, ¿qué es lo que realmente quiere decir? Para eso tenemos que examinar algo más que un texto desafortunado. Pero la argumentación de Mosserín no mejora mucho con el paso de las páginas. En primer lugar, es necesario exponer el contexto. “El planeta Tierra pura y simplemente no puede sostener a un número ilimitado de seres humanos. En cualquier caso, el número máximo solo se alcanzaría en condiciones de extrema miseria [...] El objetivo no es alcanzar el máximo, sino alcanzar el óptimo de la población. Y ese óptimo ya hace tiempo que lo hemos superado” (302). Quien lee esto detenidamente no puede dejar de preguntarse el valor de estas afirmaciones. ¿Desde qué ciencia se formulan? ¿Qué criterios aporta para que valoremos su posible verdad? La primera frase puede considerarse una obviedad perfectamente insulsa: ni la tierra ni el

universo en su conjunto puede sostener un número ilimitado de nada. La segunda frase trata de exponer una relación directa, aunque inversamente proporcional, entre población y riqueza. Esta relación requiere la permanencia de las mismas condiciones, la estabilidad fundamental del origen de la riqueza y de las necesidades humanas. Ninguna de las dos condiciones son reales: la riqueza se multiplica, se descubren nuevas riquezas, la investigación científica nos enseña a aprovechar mejor los recursos y a buscar sustitutos. Además las necesidades también aumentan, como se ve en la actual sociedad del bienestar. Pero justamente estas condiciones ignoran la capacidad propia de los hombres, como la historia demuestra cada día, de convertir su trabajo en riqueza. El autor puede comprobarlo en su propia cuenta corriente: sin la multitud de horas gastadas en escribir su libro, los números de la misma serían sin duda menores. Se trata, por tanto, de una afirmación empíricamente falsa: hoy en España y en Europa, gracias a los emigrantes, somos más y gozamos de mayores niveles de bienestar que nunca. Empíricamente falsa y, además, pesimista: el autor parece no confiar en absoluto en las posibilidades creativas de la naturaleza humana a la que dedica el libro.

La tercera frase habla de objetivos; cabe preguntar entonces sencillamente ¿de quién? No quiero creer que el autor esté pensando en los objetivos de algo parecido a un plan quinquenal al estilo soviético o chino. Por último, ¿qué puede significar ‘óptimo’ en este contexto? Lo más probable es que nada. O, al menos, nada que quepa tomar en serio, puesto que no ha explicitado ni un solo criterio, ni una sola condición. Si lo que pretende es producir miedo repitiendo los viejos argumentos de Malthus, pienso que sencillamente llega tarde y se le pueden aplicar a él mismo los argumentos que desarrolla frente a Habermas y Fukuyama.

Más adelante añade otra frase semejante. “Los expertos aconsejan a los gobiernos de esos países poner en marcha políticas vigorosas de control de la natalidad como requisito indispensable, aunque no suficiente, para escapar del círculo infernal del hambre y la degradación del medio” (305) ¿Qué expertos? ¿Expertos en qué? ¿Con qué base? No quiero repetir los argumentos, pero ‘políticas vigorosas’ me suena mal: dictadura, represión, falta de libertad... Lo mejor del círculo que menciona es el adjetivo ‘infernal’, y como buenos postmodernos un poco escépticos podemos preguntar sin más: ¿pero existe ese círculo o no será un invento de los poderosos para oprimir a los débiles del mundo y quitarles la parte del mundo que les corresponde? Me parece que esto es suficiente para ilustrar el contexto de las afirmaciones del autor. Ahora ha llegado el momento de analizar el desarrollo concreto de la argumentación sobre el aborto.

“¿Qué es un humano? La respuesta no está en el viento, sino en el genoma.” (133) “Decir de algo o de alguien que es una cosa, lejos de ser un insulto, es un piropo ontológico [...] lo más que se puede ser es una cosa, una sustancia, una entidad en sentido primario.” (54) “Una capacidad humana tan específica, compleja y universal como el lenguaje necesariamente tiene que estar codificada en nuestro genoma.” (221) “A la robusta individualidad de los animales, los humanos añadimos dos niveles suplementarios de integración: la integración consciente de nuestra vida entera (en sentido biográfico), que unifica intencionalmente nuestro

pasado, presente y futuro en un biografía única; y la eventual presencia de una vocación o proyecto de vida, de un guión que inventamos para nuestra propia vida, de planes y anticipaciones de lo que queremos hacer y llegar a ser” (343). He querido reproducir estos textos para que comprendamos mejor lo que quiere decir el autor a continuación.

“Ese linaje celular es un organismo. Ese cigoto, esa bellota y ese roble constituyen distintas etapas de un mismo organismo. Una bellota no es un roble, pero es una etapa inicial de un organismo que (en circunstancias favorables) podría alcanzar otra etapa distinta en la que sí sería un roble. Es lo que Aristóteles expresaba diciendo que la bellota no es un roble de verdad, un roble en acto, pero que encierra en sí la potencialidad de llegar a convertirse en un roble y es, por tanto, un roble en potencia” (310). Me parece que no es necesario insistir mucho en las diferencias entre este texto y los anteriores. La robusta individualidad de un genoma se ha convertido en mera potencia. Pero el autor se olvida de explicar que para Aristóteles es exactamente la noción de fin la que articula potencia y acto, puesto que el acto es fin de la potencia y si se atreviera a recordarlo, finalmente, tendría que conceder que para el Estagirita el acto es anterior a la potencia y, quizá incluso, que en relación a las especies no se da un más o un menos, puesto que se predicaban unívocamente de sus sujetos. Además, la amalgama de ciencia y filosofía que comparece en este párrafo resulta poco convincente, porque parece destinada exclusivamente a apoyar lo que quiere el autor más que a iluminar una determinada realidad, es decir no se trata de una argumentación sino de una exposición arbitraria.

Adviértase que a pesar de las pretendidas conclusiones que obtiene Mosterín, su letra puede leerse de otro modo: la bellota ciertamente no es un roble de verdad, pero lo será; no es todavía un árbol completo, pero situada en la tierra con la temperatura y humedad adecuadas germinará y comenzará a ser un roble, primero pequeño y luego crecerá hasta convertirse en un árbol grandioso. De ella saldrá sin duda un roble y no un cerezo o un manzano porque proviene desde siempre de un roble. Podrá morir en el intento de ser roble, pero desde luego es lo que desea y para lo que ha sido producida. Es más, no hay ningún momento en su desarrollo en el que podamos distinguir biológicamente entre un roble pequeño y uno grande. Una vez germinada, la semilla es ya un roble para siempre. La cuestión es si hay que mirar la semilla, si hay que fijarse en quienes son sus progenitores, si hay que atender de alguna manera a sus propios intereses y no solo a los de la industria ganadera ni solo a los de las madereras.

El autor, sin embargo, no duda en aplicar sus anteriores reflexiones al hombre. “Aunque estadios de un mismo organismo, un cigoto no es una blástula, y un embrión no es un humano. Un embrión es un conglomerado celular del tamaño y peso de un renacuajo o una bellota, que vive en un medio líquido y es incapaz por sí mismo de ingerir alimentos, respirar o excretar (no digamos ya de sentir o pensar), por lo que solo pervive como parásito interno de su madre” (311). El autor no es ciertamente un poeta y podemos disculpar estas comparaciones. Esto no obsta para que nos preguntemos: ¿No éramos un genoma, idéntico a lo largo de todo el recorrido histórico de un ser dotado de una robusta individualidad? ¿Por qué ahora nos define el tamaño, el peso y el número de células que nos componen

o la independencia de que disfrutamos? ¿Qué ha cambiado? ¿Sigue siendo verdad que somos cosas, esto es, sustancias? Es claro que Aristóteles tiene muy buenas razones para distinguir entre acto y potencia, pero ¿cuáles son las razones científicas, biológicas y neurológicas para distinguir específicamente entre un embrión y un representante adulto de una especie? ¿Se aplica también esa distinción a la conciencia?

“El niño es un anciano en potencia, pero un niño no es un anciano ni tiene derecho a la jubilación. Un hombre vivo es un cadáver en potencia, mas un hombre vivo no es un cadáver. Enterrar a un hombre vivo es algo muy distinto y de muy diversa gravedad que enterrar a un cadáver” (311). La primera frase, siguiendo su estilo, comienza con un *truism* y sigue con otra cosa que no se sabe qué tiene que ver con lo anterior. ¿Podría acaso explicar la relación entre potencia y jubilación? ¿Acaso todos llegan a viejos? ¿Quizá todos los viejos se jubilan? ¿Es posible que todos los hombres tengamos derecho a cobrar una jubilación?

La pregunta pertinente que el autor no acierta a encontrar es: ¿ese niño que ahora está jugando con el balón es el mismo ser que llegará a viejo y que apenas podrá mantenerse en pie apoyado en un bastón? ¿Si lo asesino no estoy matando realmente a quien hubiera llegado a viejo e, incluso, quizá a cobrar una pensión si ha cotizado suficientes años a la Seguridad Social? Y lo que sigue no añade demasiado al concepto aristotélico de potencia, sino que se trata de un esfuerzo de trivializarlo. El autor, reputado filósofo, no puede desconocer el sentido equívoco de las dos apariciones de la palabra potencia en esa frase. ¿Acaso alguien ha pensado alguna vez que la potencia que tiene un niño de ser viejo puede compararse a la del viejo a morir, sino es en el sentido trivial del paso inexorable del tiempo? ¿Cómo es posible que el autor no aprecie la distinción entre desarrollo y corrupción, entre crecimiento y cambio sustancial? Estas frases parecen formuladas con la función exclusiva de esconder entre obviedades la decisión que no se quiere afrontar en directo: un hombre no es un hombre. El autor no se atreve a decir lo que quiere realmente afirmar: no todo nacido de mujer es hombre. Pero sin eso todo el resto es charlatanería¹³.

“Un embrión no es un hombre, y por lo tanto eliminar un embrión no es matar a un hombre. El aborto no es un asesinato. Y el uso de células madre en la investigación, tampoco” (312) Efectivamente, un embrión no es un hombre a no ser que se trate de un embrión humano. Lo que no resiste la lógica es definir al ser humano por su naturaleza genética y buscar una definición diferente para el embrión del ser humano, que posee exactamente la misma dotación genética que cuando se muera de puro viejo. Reflexionemos un momento, ¿se trata de la negación de la identidad entre hombre y embrión humano? Entonces la proposición podría convertirse en “un hombre no es un embrión”. Y así caben unas preguntas pertinentes: ¿Nunca? ¿De ningún modo? ¿No éramos animales, que como todos ellos nacemos, crecemos y acabamos muriendo? ¿Por qué lo que somos en el vientre de nuestras madres no es exactamente la misma cosa o sustancia que nace? ¿Qué es lo que está equivocado cuando una madre dice a su hijo que nació a tal

13 Cfr. Frankfurt, Harry G., *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*, Paidós, Barcelona 2006.

hora, puesto que, aunque él que estaba ciertamente presente, no se enteraba de nada? “Si el mundo sólo estuviera compuesto, por una parte, de hombres adultos que nunca fueron embriones y, por otra parte, de embriones que nunca crecerán, entonces podríamos afirmar: cabe prescindir de los embriones”¹⁴. Pero incluso las sentencias jurídicas manejan con más criterio el concepto de potencia que Mosterín: “Donde hay vida humana hay que presumir, en consecuencia, la respectiva dignidad humana; no es determinante que el portador sea consciente de dicha dignidad, ni que sea capaz o no de defenderla por sí mismo. Las capacidades potenciales que se han incorporado al ser humano desde el principio son suficiente para fundamentar tal dignidad humana.”¹⁵

Quizá se puede pensar que la interpretación de “un embrión no es un hombre” como identidad es excesiva, que se trata por el contrario de una mera predicación. El problema es que el artículo indeterminado en el sujeto y en el predicado convertiría esta frase no ya en falsa sino en gramaticalmente mal construida. Por lo tanto, de ella no se sigue nada de lo que quiere el autor. El ‘por lo tanto’ que añade no apoya la verdad de lo sigue porque la premisa de que parte es falsa, y de lo falso se sigue cualquier cosa, o lo que es lo mismo, nada.

Wiggins ha establecido la cuestión con la profundidad y el rigor que aquí echamos en falta: “‘Persona’ y ‘ser humano’ difieren en sentido. Ellos puede incluso diferir en su extensión. Pero eso es inmaterial. Lo que importa aquí es que en la medida en que se asignan a algo, los conceptos persona y ser humano se asignan al mismo principio de individuación de A y B, y que ese principio, el principio del ser humano, es el único que tenemos que consultar en orden a movernos hacia la determinación de la verdad o la falsedad del juicio de que A es B. Los seres humanos, enriquecidos con modos distintivos de actividad por ello mismo, son sustancias”¹⁶.

Si el autor se hubiera molestado en leer algún libro de embriología podría ilustrarnos ampliamente con las diferencias de naturaleza y de especie que separan al embrión del ser humano adulto. Pero se ha ahorrado ese trabajo porque no sería fácil encontrar nada en un libro verdaderamente científico que apoyase su equivocación. La verdad es justo la contraria. Y puede leerse en cualquier libro de embriología. Pero basta leer con detenimiento este libro para ver que esta proposición no goza de excesiva coherencia con el resto del tratamiento de la naturaleza humana que se desarrolla en estas páginas. Efectivamente si “la animalidad constituye el estrato central de nuestra naturaleza” (101) y somos “animales bilaterales, celomados, deuterostomos, craniados, gnatostomos, tetrápodos, amniotas, mamíferos y placentarios”; si, además, “una capacidad humana tan específica, compleja y universal como el lenguaje necesariamente tiene que estar codificada en nuestro genoma.” (221) Y el genoma se constituye en el cigoto, cada uno de nosotros y, por tanto, todos los hombres hemos sido cigotos y podemos

14 Spaemann, Robert, *Ética, política y cristianismo*, p. 258.

15 Sentencias del Bundesverfassungsgericht, col. 39, 1, 41; Cit. en Spaemann, Robert, *Ética, política y cristianismo*, p. 251.

16 Wiggins, David, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 193-194.

decir que yo era ese organismo concreto que se formó en tal fecha de tales progeñitores y que entonces poseía una sola célula.

A pesar de lo que diga explícitamente Mosterín, de sus páginas se deduce que “el hombre es un embrión” y “cada embrión humano es un hombre” y, en consecuencia, matar a un embrión es matar a un hombre. El asesinato, en cambio, es un concepto jurídico que debe respetar los datos de la biología y de la embriología, pero que se define a partir de las acciones humanas libres y responsables. El propio derecho ha articulado la distinción entre homicidio y asesinato. “Las cuestiones legales y las morales no son en absoluto las mismas, pero guardan cierta afinidad entre sí porque unas y otras presuponen la capacidad de juzgar”¹⁷

Pero no cabe esperar muchas cosas de la diferencia que el autor es capaz de captar entre moral y derecho: “La moral solo puede ser individual o particular, pero el Derecho es universal, al menos dentro del pequeño universo de su ámbito jurídico” (369). Limitar la diferencia entre ambos a la distinción entre particular y universal es excesivamente pobre para discutirlo en este momento. Pero recuérdese que el texto que ha dado origen a estas páginas empezaba mencionando las prohibiciones.

Lo malo no es que se trate de un libro de divulgación de cuatrocientas páginas, sino la carencia de sensibilidad por lo importante, la falta de interés por apreciar las distinciones y las diferencias, la ausencia de integridad intelectual que se aprecia en la adjetivación. Un prueba más, si la necesitásemos, aparece en esas líneas que venimos comentando: “Y el uso de células madre en la investigación, tampoco”. No se sabe qué es más sorprendente si la comparación o la ignorancia que le sirve de base, o el afán ideológico que la preside. Por supuesto que las células madres se pueden usar para investigación y para lo que haga falta: no es necesario explicitar ningún fin importante, porque son células. Lo malo es que el autor parece querer decir otra cosa que no acierta a expresar: debería decir “células madres embrionarias”, porque sólo así se justificaría la comparación. Obviar la distinción sólo puede tener como objetivo evitar decir “destrucciones de embriones”, que es el único medio, al menos de momento, de obtener células madres embrionarias. Y eso sí necesita una justificación y resulta conveniente mencionar un tema tan sensible y decisivo como la investigación. Sin embargo se hurta la pregunta decisiva: ¿puedo relativizar completamente un embrión en función de mis propios fines y olvidarme para siempre de los suyos? Ese es el valor del concepto de dignidad humana y desde aquí se entiende mejor por qué no quiere oír hablar de ella. “La dignidad humana no hace imposible el mal; lo hace injusto”¹⁸.

Verdaderamente, el tono triunfalista de algunas líneas resulta intelectualmente casi una burla. “Hemos probado los frutos del árbol prohibido y nuestros ojos se están abriendo. Quizá lleguemos a hacernos como dioses, tomando en nuestras manos el control genético de nuestro destino evolutivo. O quizá, expulsados del viejo paraíso de la naturaleza inconsciente, nos precipitemos en las

17 Arendt, Hannah, *Responsabilidad y juicio*, p. 57.

18 Spaemann, Robert, *Ética, política y cristianismo*, p. 262.

tinieblas de lo desconocido. Ahora emprendemos el arduo camino del aprendiz de brujo. Ojala sepamos transitarlo con los ojos abiertos, alertas a sus peligros y receptivos a sus oportunidades” (320). El camino del aprendiz de brujo nunca es arduo, es más, uno se hace tal justamente para evitar las dificultades inherentes a cualquier trabajo. Las metáforas aclaran demasiado. Salir de lo inconsciente y precipitarnos en lo desconocido no representa por sí mismo ningún cambio. ¿Qué puede entenderse por abrir los ojos en este contexto? Aunque la cuestión central está un poco antes: “tomar en nuestras manos el control genético de nuestro destino evolutivo”. Se trata ciertamente de una formulación que pretende ser grandiosa pero, ¿qué pasa si se la examinamos de cerca? Tomar en nuestras manos es un modo de decir controlar. Lo que hay que controlar es nuestros genes, porque se supone que es lo que nos define a cada cual. Estos genes están sometidos a un destino que se puede caracterizar como evolutivo. Sin embargo, lo principal es el pronombre personal de primera persona del plural: “nuestro”. No serviría el singular, porque mi destino evolutivo, mis genes están ya determinados, porque sino no sería yo. Yo no me puedo controlar a mí mismo. Por tanto, cuando hablo de “nuestro”, en realidad quiero decir “vuestro”. Quizá tampoco esto es exacto, significa más bien “el de tus hijos”. O sea esa grandiosa frase encierra el objetivo de dominar a las próximas generaciones a base de controlar su código genético.

En realidad eso sólo puede considerarse como convertir a los futuros hombres en esclavos genéticos de mis deseos, cerrando de este modo el futuro al que los hombres tenemos derecho, como denunció hace tiempo Hans Jonas. Y, finalmente, a pesar de ser lo más oneroso, es que no es necesario que justifique con razones mis deseos porque no hay nadie que pueda escuchar todavía. El aprendiz de brujo se ha convertido en el gran dictador a quien obedecen no solo en lo que hacen sino también en lo que son todos los hombres. ¿Para qué educar si podemos influir directamente a través del control del genoma? Esto ya no es un error, sino puro delirio. ¿Qué criterios tenemos o podemos disponer para hacer eso? Es absurdo programar el futuro según el deseo de los que hoy vivimos: el futuro resulta siempre de lo que los hombres hacemos con lo que recibimos en herencia. Actuar de otra manera destruiría lo que nos une a nuestros hijos: la común naturaleza¹⁹.

El autor se da cuenta que no todos ven tanta felicidad a su alcance. “A veces se expresa el temor de que cierto adelanto tecnológico conduzca a un cambio irreversible de la naturaleza humana o a un futuro posthumano. Dichos temores suelen ser infundados [...] La ingeniería genética previsible tampoco va a cambiar nuestra naturaleza [...] Mientras podamos reproducirnos con humanos del sexo opuesto, seguiremos teniendo la naturaleza humana. Los hijos de padre con audífonos, marcapasos, prótesis o implantes electrónicos en el cerebro nacen sin dichos implementos, que no forman parte de la natura, sino de la cultura, pues no están codificados en nuestro genoma, sino en nuestra tecnología” (326). Invito a poner en relación “tomemos en nuestras manos el control genético de nuestro destino evolutivo” con “cambio irreversible de la naturaleza humana o un futuro posthumano”. Es verdaderamente sorprendente que un filósofo que debe saber de lógica piense que la primera puede ser verdad mientras que la segunda es falsa y

19 Cfr. Spaemann, Robert, *Ética, política y cristianismo*, p. 246.

¡no explica por qué! ¿Cómo es posible el control genético del destino evolutivo sin que cambie nuestra naturaleza humana? Pero esto tiene una solución sencilla: no se trata de un auténtico saber sino de adivinación, realmente es futurología: “la ingeniería genética previsible”. ¿Qué es exactamente lo previsible y cómo lo sabe? Eso es un misterio inescrutable, pero ya vamos acostumbrándonos a ellos a lo largo de este discurso. Bueno, esto último también tiene una salida en forma de condición: “mientras podamos reproducirnos con humanos del sexo opuesto”. Si es así, ¿qué significa “control genético” sino nada de nada?

Toda la grandiosidad de aquella frase se desmorona como un helado al sol de verano ante esta condición. Ciertamente esto último es verdad: mientras la reproducción del ser humano tenga lugar de la forma acostumbrada hasta ahora nuestra naturaleza no puede cambiar. Pero deja todo lo anterior sin significado. Todas estas afirmaciones están vacías. La pregunta que el autor no quiere responder es qué pasa si cojo un óvulo y un espermatozoide en mis manos, los altero a mi gusto, los uno y ayudo a la multiplicación del cigoto formado, ¿qué sale entonces? ¿Cómo llamaremos a ese ser que hemos hecho con nuestras manos y a nuestro gusto? ¿Con qué derecho y por qué razones lo seguiremos considerando libre? ¿Será verdaderamente un ser racional? Es decir, ¿podrá enfrentarse abiertamente a aquel que lo ha hecho?

Sólo si es así podrá llamarse hombre, porque sólo los hombres estamos insatisfechos con nuestra propia naturaleza y con la naturaleza que nos rodea. Y haga lo que haga eso no va a cambiar mientras seamos hombres. ¿No sería más racional aceptar nuestro destino? Sólo un profundo pesimismo, envuelto en la grandiosidad de frases fatuas, puede olvidar que lo más grande del mundo es que existamos, que hayamos recibido el regalo de la existencia y que la transmitamos con la verdadera alegría de aquel que sabe amar porque se sabe infinitamente amado.

Hay todavía un problema de más profundo calado. El autor habla con mucha libertad de control genético, pero ¿qué significa eso? Controlar algo es siempre una acción determinada por los objetivos que se pretende lograr. ¿Cuáles son los objetivos de dicho control? ¿Cuáles podrían ser los objetivos de aquellos que se atrevan a manipular el código genético de otros sino sus propios objetivos? Lo peor no es ni tan siquiera el egoísmo radical que se expresa sin rebozo, sino la retórica benéfica con que se envuelve. ¿Quién dispone de criterios para decidir cómo ha de ser un hombre? ¿Debe ser más inteligente o más cariñoso; debe ser afectuoso o mejor ser fuerte; convendrá que goce de excelente salud o que sepa compadecerse de los que no la tienen? Solo plantear estas cuestiones nos permite advertir su implausibilidad. Wiggins es más radical: “Si todas las cosas del mundo son en principio nuestras o están ahí para que las tomemos, ¿entonces qué desgracias nos ocurrirán? ¿Qué nueva ansiedad asaltará nuestros deseos en un mundo desnudo de significado y lleno del sentido de nuestra propia omnipotencia, de qué modo no se dañará irreparablemente la insaciabilidad de nuestros derechos?”²⁰

20 David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, p. 242.

Además, ese control no puede ser nunca un control personal de alguien, sino que inevitablemente se convertirá en control estatal de la reproducción humana. La cantidad masiva de inversión que requiere la investigación básica y las posibilidades de actuación a nivel global que abre convierten en mera ingenuidad la pretensión de que el poder político permanezca al margen o que se desarrolle simplemente para satisfacer los deseos de los futuros padres²¹. ¿Pensamos, acaso, que ya lo hemos visto todo respecto a la planificación central de la vida humana? Ojala fuera así, pero las frases que venimos comentando ciertamente no ayudan a lograr un futuro más diáfano para el afán de libertad ni para los deseos de justicia de los seres humanos.

Resulta al menos sorprendente que en todo el libro no se diga una palabra del amor, a pesar de que trata sobre la naturaleza humana. En este sentido estas páginas no sirven realmente como mapa de la vida humana²². Si no se desarrolla la racionalidad ni se menciona la capacidad de verdad del ser humano parece también lógico, aunque esté totalmente fuera de lugar, no decir nada del amor²³, a pesar de que su dinámica racional e interpersonal no se ajuste a las especificaciones que Mosterín desea para la naturaleza humana. Comenzamos a amar guiados por determinadas características que vemos en otra persona, pero la misma dinámica del amor nos conduce más allá de esas propiedades y descubrimos a la otra persona. Finalmente sólo amamos realmente cuando el objeto de nuestro amor es esa persona y no sus cualidades. Y es que el hombre, como decía Pascal, siempre se trasciende a sí mismo. Sin ese trascenderse cognoscitiva y amorosamente, no habría naturaleza, al menos, no habría naturaleza humana. Curiosamente, el libro trata de cualquier cosa menos de lo que promete su título. Ojala Sócrates pudiera venir a dialogar con nosotros; sus interlocutores fueron los primeros que una vez comprobadas las consecuencias, en ocasiones terribles, de sus posiciones intelectuales a través del dialogo fueron capaces de corregirlas. Entonces, como ahora, el valor moral para rectificar no se le supone a nadie, pero él mismo es índice inequívoco de humanidad. Conviene, finalmente, recordar una frase de Wittgenstein, que acierta en tantas cosas de la manera más simple posible: “el cuerpo humano es la mejor representación del alma humana”²⁴. Y que bien podría encabezar un libro diferente con el mismo título y en el que se expusiera la naturaleza humana del hombre de manera suficientemente completa.

Enrique R. Moros

enmoros@unav.es

21 Cfr. Menéndez Viso, Armando, *La ciencia y el origen de los valores*, Madrid, Siglo XXI, 2005.

22 Cfr. Simon Blackburn, *La verdad. Guía de perplejos*, Crítica, Barcelona 2006, pp. 213-215.

23 Este es el camino que ha tomado Harry Frankfurt en su última obra para completar su antropología: Frankfurt, Harry G., *Taking ourselves seriously & Getting It Right*, Stanford (California), Stanford University Press, 2006.

24 Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, 178, trad. de E. Anscombe, cit. en Wiggins, David, *Sameness and Substance Renewed*, p. 193.