



# Por una bioética sin adjetivos

## La bioética en el contexto de la crisis moderno-ilustrada

*Rodrigo Guerra López\**

### Resumen

*Muchos, en el debate contemporáneo, pretenden mostrar que la bioética requiere de una especial sensibilidad a los progresos teóricos y sociales del mundo moderno. Si la bioética no asume como propios los «logros» del «progreso» sino que recae en formas de justificación «superadas», estará mal formulada. A continuación examinaremos precisamente en qué consiste la modernidad ilustrada para luego mostrar que, ante su crisis, sería oportuno intentar pensar la Bioética desde parámetros que no recaigan en su problemática intrínseca sino que logren ofrecer una alternativa real en materia de fundamentación y perspectivas para esta nueva ciencia.*

*Desde este punto de vista, muchas cuestiones filosóficas y morales aparecen en este tipo de postura. Sin embargo, son tres aspectos los que me parecen más centrales a esclarecer: 1. la naturaleza del consenso; 2. la posibilidad de una moral objetiva; 3. el fundamento personalista de la vida moral.*

\* Doctor en Filosofía por la Academia Internacional de Filosofía del Principado de Liechtenstein; Director del Proyecto “Cátedra Karol Wojtyła en Antropología y Ética” de UNIVA-Querétaro; Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT); Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología; Director del «Observatorio social» del CELAM; Miembro de la Academia Pontificia Pro vita; E-mail: rodrigox@prodigy.net.mx



*Más aún, tenemos la impresión que la bioética, si se asume como ciencia rigurosa de carácter práctico normativo, no requiere de adjetivos diferenciadores sino que precisamente parte del reto que posee en la actualidad, que es mostrar su vigor racional y práctico a través de cinco rasgos de explícito cariz personalista pero que han de ser manifestados permanentemente no como un compromiso de escuela sino como un compromiso con la verdad sobre el hombre: 1. la bioética debe construir su normatividad a partir del imperativo que encuentra al reconocer a la persona como una realidad afirmable por sí misma; 2. la bioética ha de distinguir con claridad la diferencia existente entre cosas y personas; 3. la bioética distingue la irreducibilidad de la vida humana a otras formas de vida y a sistemas materiales complejos; 4. la bioética debe reconocer al ser humano como sujeto comunional; 5. la bioética implica un compromiso existencial y práctico a favor de todas las personas, en especial, de los más débiles.*

#### **Abstract**

##### ***For a bioethics without adjectives***

*In the contemporary debate, many authors seek to show that bioethics requires a special sensibility to theoretical and social progress of the modern world. If Bioethics doesn't assume the achievements of the "progress" but rather relapses in «overcome» justifications, it will be not well formulated. This paper deals with what modernity is, in other to show, before its crisis, the opportunity to think in Bioethics from parameters that are not able to offer a real alternative regarding the foundation and perspectives for this new science.*

*The author thinks that three aspects are crucial to clarify: 1. the nature of the consent; 2. the possibility of an objective morals; 3. the person-centred foundation of moral life.*

*Moreover, if Bioethics is assumed as rigorous and normative practical science, it doesn't require differentiating adjectives,*



*instead, part of the achievements that requires today, is to show its rational and practical strength through five explicit person-centered features: 1. Bioethics should build its normativeness starting from the imperative to recognizing the person like a reality per se; 2. Bioethics must distinguish with clarity the difference between things and persons; 3. Bioethics distinguishes the irreducibility of human life to other forms of life and complex material systems; 4. Bioethics should recognize the human being like in-communion subject; 5. Bioethics implies an existential and practical commitment in favor of all persons, specially of the weakest ones.*

*Palabras clave:* bioética, modernidad, personalismo

*Key words:* bioethics, modernity, personalism

## Introducción

Hace algún tiempo me topé con el libro *La bioética en una sociedad liberal* escrito por Max Charlesworth<sup>1</sup>, famoso filósofo australiano, dedicado desde hace muchos años a la ética y a la bioética. En esta obra se ensaya un interesante experimento: se perfila una sociedad liberal ideal basada en intuiciones obtenidas del pensamiento de John Rawls, Isaiah Berlin, Ronald Dworkin y Joseph Raz, y luego, se imagina el modo cómo la bioética tendría que formularse tomando como premisas constitutivas de ella precisamente aquellas que conforman los parámetros del liberalismo.

Como puede apreciarse este planteamiento tiene como arquitectura básica la idea de que el liberalismo es la filosofía más adecuada para construir una bioética en las democracias de nuestro tiempo. Esta idea no se justifica por parte de Charlesworth, sino que se admite como una suerte de principio evidente que tenemos todos que aceptar. Pareciera que el autor concibe implícitamente que la democracia liberal es la mejor manera de concebir la vida en sociedad en el momento presente. Por ello, sus valores básicos han de vitalizar una disciplina como la bioética. En el fondo de esta concepción subyace una peculiar metateoría de la bioética: el contexto social, sus valores y principios, sus



instituciones y normas socialmente sancionadas, son el fundamento adecuado de este saber. La bioética es pertinente si responde y corresponde al avance civilizatorio que significa la democracia liberal...

El caso de Charlesworth es uno de entre muchos, que en el debate contemporáneo pretenden mostrar que la bioética requiere de una especial sensibilidad a los progresos teóricos y sociales del mundo moderno. Si la bioética no asume como propios los «logros» del «progreso» sino que recae en formas de justificación «superadas» estará mal formulada.

Esta perspectiva, y otras similares, muestran de forma elocuente que una parte importante de los participantes en el debate bioético contemporáneo se mantienen instalados aún en el paradigma «moderno-ilustrado», es decir, en el paradigma construido en torno a la idea de progreso indefinido alimentado por un modelo de racionalidad instrumental. Pensar que la razón es capacidad de transformación, y que esta capacidad genera condiciones más emancipadas de vida colectiva, es el sueño que animó a muchos al menos desde tiempos de Kant. Fue precisamente este paradigma el que repropuso la centralidad del hombre, de su subjetividad y de su autonomía, pero a costa de negar cualquier posibilidad para que estos elementos puedan tener una vinculación con una realidad que los rebase y los fundamente.

A continuación examinaremos precisamente en qué consiste la modernidad ilustrada para luego mostrar que, ante su crisis, sería oportuno intentar pensar la Bioética desde parámetros que no recaigan en su problemática intrínseca sino que logren ofrecer una alternativa real en materia de fundamentación y perspectivas para esta nueva ciencia.

## 1. La modernidad ilustrada y su crisis

Existe un consenso bastante amplio en el mundo de las ciencias humanas y sociales respecto de la consistencia y peculiaridad de la época que convencionalmente denominamos «modernidad» o mejor aún «modernidad ilustrada». En efecto, si bien existen escuelas y corrientes de pensamiento sumamente diversificadas en la actualidad, más o menos todas coinciden en afirmar que la «modernidad ilustrada» ha



sido una corriente de pensamiento que durante varios siglos prometió liberarnos de las esclavitudes que marcaron otras etapas de desarrollo civilizatorio (el medioevo, la edad antigua...). Kant afirmaba a este respecto al momento de preguntarse sobre la identidad de la «ilustración», que:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse a sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración. La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela (*naturaliter majorenes*); también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado!<sup>2</sup>

En este breve texto se pueden detectar los elementos fundamentales de la modernidad ilustrada: ella es un momento de liberación para el hombre a través de la razón. La razón debe de aprender a caminar sin tutela, por sí misma.

No es difícil apreciar el aspecto de verdad que posee esta idea. El ser humano goza de razón y su vida es más plena cuando logra actuar de acuerdo a ella. La razón, puede estar sometida a diversas esclavitudes como la ignorancia, las creencias pseudocientíficas, los paradigmas equivocados o las pasiones irracionales. Por ello, no es ajena a su dignidad, la búsqueda de una liberación de este tipo de ataduras que permita su despliegue operativo de manera plena.

Sin embargo, por otro lado, muchas personas a lo largo del tiempo han interpretado los textos de Kant en un sentido diverso y radical: la razón no sólo debe liberarse de ciertas ataduras sino debe de proponerse como una capacidad autolegitimada, autofundada, que permita el que la voluntad sea autónoma. Bajo esta interpretación se suele subrayar que este autor alemán ha dicho con gran énfasis:

«La autonomía de la voluntad es el estado por el cual ésta es una ley para sí misma, independientemente de cómo están constituidos los objetos del querer. [...] El citado principio de autonomía es el úni-



co principio de la moral, pues de esta manera se halla que debe ser un imperativo categórico [...]».<sup>3</sup>

A la luz de estas ideas, la modernidad ilustrada no sólo se configuró como una época racional sino principalmente racionalista y autonomista. El ser humano será principalmente interpretado como aquel ser capaz de decidir por sí mismo el contenido de las normas de su acción, como aquel ser que no necesita de nada más que de él para poder lograr racionalidad auténtica y desarrollo pleno.

Estas afirmaciones teóricas suscitaron, desde que fueron formuladas, una gran expectativa: el sueño de una sociedad mejor, más científica y tolerante, más pacífica y ordenada, en la que la libertad de cada quien sea respetada con el único límite que marcan las libertades de los demás. Poco a poco la idea de una sociedad que progresa y avanza optimistamente hacia un estadio mejor quedó como fusionada con la idea de la autonomía del sujeto libre. De este modo se llegó a pensar que si el individuo humano logra preservar y fortalecer su autonomía, el progreso racional se dará más o menos automáticamente.

Con todo y la fascinación que este proyecto produjo en muchas personas y ambientes, el siglo XX fue testigo de su derrumbre, tanto por la vía de las «derechas» como por la vía de las «izquierdas». En efecto, las sociedades moderno-ilustradas pagaron caro el costo de la pretensión autofundamentadora de la razón. Cuando la razón se autofundamenta y la voluntad se autonomiza, el modelo de Estado que se genera, es también autolegitimado. Esto quiere decir que existe un paralelismo entre la razón que no acepta otro criterio que ella misma al momento de operar, y el Estado que no acepta un parámetro más que sí mismo al momento de ejercer el poder.

El Estado que se mide a sí mismo, que se norma a sí mismo, que no acepta un parámetro meta-político para regularse, es precisamente el Estado autoritario. En un Estado autoritario es imposible cuestionar las decisiones de poder porque es el propio poder el que define la legitimidad o ilegitimidad de una cuestión. El sufrimiento de millones de personas aplastadas en su dignidad por la razón autofundamentada y sus proyecciones políticas –ya sea en campos de exterminio nazis, ya sea en Gulags comunistas, ya sea en la represión de movimientos estudiantiles de base, ya sea en la persecución política de élites disidentes– es una advertencia para el presente, para nosotros, al momen-



to de intentar construir una vida más humana y auténticamente respetuosa del valor inalienable de todo ser humano.

La humanidad debe de aprender de estas lecciones. La humanidad puede no sólo aprender, sino madurar como sociedad, gracias a todo este dolor que asumido heroicamente por muchos, manifiesta que la verdad sobre el hombre no se resuelve o se disuelve en la dinámica del poder autolegitimado.

## 2. La bioética en el seno de la modernidad

La bioética como ciencia nace precisamente en el seno de la crisis moderno-ilustrada. Es de todos sabido que los antecedentes de este saber se remontan a los inicios de la ética médica con Hipócrates y su escuela, pasando por el pensamiento escolástico tanto cristiano como árabe, y las incursiones que algunos modernos realizaron, como el médico y filósofo John Gregory, seguidor de David Hume. Sin embargo, será hasta la mitad del siglo XX, cuando comenzarán a surgir trabajos más claramente dedicados a elaborar lo que hoy conocemos bajo el nombre de «bioética».

En efecto, los horrores de la II Guerra mundial, renovaron la conciencia sobre la necesidad de encontrar un renovado marco normativo para la convivencia internacional que se situara idealmente por encima de las leyes particulares de cada nación. Así fue como nació la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En este mismo clima, se redescubrió la necesidad de regular con mayor precisión y eficacia la experimentación en seres humanos vivos. Poco a poco surgieron trabajos como los de Joseph Fletcher, teólogo episcopaliano que trató de resolver cuestiones éticas en materia médica a la luz de un cierto consecuencialismo filosófico-moral (1954).<sup>4</sup> Posteriormente aparecieron también los muy conocidos textos de Van Rensselaer Potter (1970) y de André E. Hellegers (1971) sobre «bioética».<sup>5</sup> Poco después aparecerían el Reporte Belmont (1976) y la obra de Beauchamp y Childress que darían inicio a la denominada «bioética principialista» (1979).<sup>6</sup>

Este brevísimo recorrido sólo lo hacemos con miras a percatarnos de la novedad que aún representa la bioética en el contexto de las



R. GUERRA LÓPEZ

---

ciencias y del contexto cultural que envolvió su nacimiento. Justo cuando la modernidad ilustrada hacía crisis política, la bioética aparece en el escenario mundial. Justo cuando se intenta hacer un esfuerzo por establecer un parámetro metapolítico para el establecimiento de un nuevo orden mundial, se comienzan a construir las intuiciones para una bioética global.

La bioética de esta manera se inscribía en un importante proceso de corrección: la razón tenía que encontrar nuevamente un fundamento más allá de ella para poder evitar autodestruirse, para poder evitar autolegitimarse. Sin embargo, es preciso reconocer que la conciencia sobre la necesidad de esta corrección, en los primeros teóricos de la bioética, fue más bien confusa o nula dando por resultado que varias de las bioéticas más importantes que han surgido en los últimos treinta años hereden de manera más o menos acrítica algunos de los principales problemas por los que la modernidad ilustrada entró en crisis.

La influencia que muchas tesis moderno-ilustradas han tenido y tienen en la bioética, entonces, no nos debe de extrañar. Si bien la bioética como ciencia surge como una suerte de toma de conciencia de las insuficiencias normativas que existen ante los nuevos desafíos morales que presentan la vida, la vida humana y las biotecnologías, en muchos casos, este nuevo saber sufrió una suerte de *subordinación en la oposición*, es decir, asimiló contenidos que en principio deberían de revisarse para no recaer precisamente en la posición de la que se pretendía salir.

### 3. Tristram Engelhardt: un intento de sistematización

Para ilustrar más concretamente la hipótesis que aquí elaboramos me parece que puede ser útil mencionar sucintamente el caso de Tristram Engelhardt. Este autor elaboró en 1986 uno de los primeros tratados sistemáticos de bioética cuya influencia se ha dejado ver en muchos países y ambientes.<sup>7</sup>

Para Engelhardt la ética es un arte que tiene como fin resolver controversias morales entre personas con posiciones antagónicas en una sociedad laica. Esta idea supone que no se puede apelar a un criterio metaconsensual como Dios, como la ley natural o como la fuerza,



para resolver los conflictos de opinión o de interés. La bioética asumirá esta noción de ética y tratará de resolver pacíficamente las controversias públicas sobre cuestiones biomédicas por medio de acuerdos o consensos sobre los procedimientos a implementar para determinar las normas morales inspiradas en el principio de que no se ha de emplear jamás la fuerza contra el inocente sin su consentimiento. Así, la moralidad en una sociedad democrática y plural consiste en hacer el bien dentro de los límites impuestos por la autoridad en comunidades divididas por visiones morales opuestas.

Para Engelhardt las virtudes morales necesarias para poder convivir en una sociedad plural son la tolerancia, la liberalidad y la prudencia. La tolerancia será la virtud más importante. En la bioética esto se traduce renunciando a la determinación de si es buena o mala, por ejemplo, la práctica del aborto. Lo importante desde este enfoque es fijar un criterio consensuado sobre los intereses en conflicto. Así es como este autor distingue entre una *ética secular-formal*, que no tiene contenidos o cánones morales universalmente válidos, y las *éticas religiosas-contenuísticas*, que prescriben normas con contenido moral concreto y apelan a Dios como fundamento de las mismas. La opción de Engelhardt por el primer tipo de ética es un gesto de resignación ante la situación de la sociedad actual en la que no existe una autoridad que pueda justificar con contenidos morales la prohibición, por ejemplo, del consumo de heroína, de la comercialización de los servicios de eutanasia, o de la prestación del alquiler comercial de úteros. El aborto, para el autor, es una de entre varias prácticas aberrantes, pero sólo puede ser calificado así desde sus convicciones religiosas (greco-católicas, en este caso). La bioética que él formula no puede ni debe elaborar argumentos concluyentes para prohibir acciones como esta.

El consenso es la única fuente moralidad y se concretiza en los principios de *permiso*, de *beneficencia* y de *propiedad*. El *permiso* consiste en *no hacer a otros lo que ellos no se harían sobre sí mismos y en cumplir lo que uno se ha comprometido a hacer*. Este principio ofrece un adecuado marco formal (vacío), según nuestro autor, a la sociedad secular y plural contemporánea.

La beneficencia es entendida como *hacer el bien a los demás*. Esto de repente puede parecer que reintroduce un contenido particular de



bien a la bioética. Por eso, de inmediato Engelhardt sostiene que la beneficencia debe subordinarse al permiso para no asignarle contenido a la palabra «bien». Engelhardt sostendrá, desde este punto de vista, que el Estado tiene que tolerar cualquier forma de conducta, por aberrante que sea, si otros se ponen de acuerdo en participar en ella. Pone como ejemplos prácticos la tolerancia del mercado de la pornografía, la prostitución y el tráfico de drogas. Como es fácil advertir, para este autor, existe un presunto derecho humano básico a participar en el mercado negro.

El tercer principio ético aplicable a la bioética es para Engelhardt el de *propiedad*. Esto quiere decir que *las personas se poseen a sí mismas, lo que ellas hacen y lo que otras personas les transfieren*. Por ende, es preciso *entregar a todos aquello a lo que tienen derecho y abstenerse de tomar lo que pertenece a varios o a uno solo*. De este modo, el Estado tiene que facilitar la prestación de cualquier servicio postulado sobre la base de decisiones consensuadas y consentidas por las partes interesadas. Servicios que en el terreno de la bioética han de entenderse en sentido amplio: ofrecer un respirador artificial, realizar una práctica abortiva, procreativa, esterilizante o eutanásica. La autoridad del Estado en materia de bioética debe atenerse al consentimiento previo otorgado por los ciudadanos a la acción gubernamental que, a su vez, tiene que someterse a la acción consensuada de los individuos libres.

#### 4. ¿Es posible proceder de otro modo?

Líneas arriba mencionábamos que la bioética parecía haberse *subordinado en la oposición* al enemigo que pretendía vencer, es decir, al arbitrio, a la pura voluntad de poder autolegitimada. La exposición de algunas de las ideas esenciales de Tristram Engelhardt nos permite tener una aproximación rápida precisamente a esta cuestión. ¿Cuál es el problema en esta postura? ¿No es acaso lo único posible buscar consensos sociales en bioética y renunciar a una moral objetiva? ¿No son las morales objetivas siempre intromisiones de vida privada en el espacio público?



Desde mi punto de vista muchas cuestiones filosóficas y morales aparecen en este tipo de posturas. Sin embargo, son tres aspectos los que me parecen más centrales a esclarecer:

a) *La naturaleza del consenso*: Es cierto que un momento muy importante de la actividad política es precisamente la generación de consensos. No existe otra herramienta más que el consenso para poder establecer una política pública o eventualmente una legislación en una sociedad democrática y plural. El consenso es un ingrediente metodológico que permite lograr acuerdos sobre bases mínimas para evitar en lo posible la violencia y permitir la existencia de una interacción libre. Sin embargo, ¿es el consenso fuente de moralidad como pretende Engelhardt? Desde mi punto de vista la respuesta es negativa. El consenso tiene carácter de «medio» no de principio o fin de la vida moral. La experiencia histórica de la humanidad nos muestra de manera elocuente, y a veces trágica, que en determinadas comunidades han existido importantes consensos y acuerdos sociales sobre las más terribles y aberrantes prácticas, lo cual no las legitima en ningún sentido. Pensemos por un momento en los crímenes de la Alemania nazi contra la población judía, todos ellos perfectamente legales, todos ellos basados en un cierto consenso gubernamental y parcialmente social respecto de la superioridad de la raza aria. Establecer el consenso como fuente de moralidad no es suficiente para evitar esta modalidad de totalitarismo. Defender las prácticas de la Alemania nazi en base a un relativismo contextual, en base a la pluralidad de cosmovisiones, entre las cuales, la nacionalsocialista, sería una tan valiosa como cualquier otra, o en base a la supuesta obediencia que se le debe a la ley positiva –cualquiera que esta sea– resultó totalmente aberrante durante los juicios de Nüremberg. En estos juicios justamente se redescubrió la importancia que tiene encontrar un fundamento objetivo que impida que el poder –de quien sea, aún de la mayoría– se establezca como criterio superior de moralidad.

b) *La posibilidad de una moral objetiva*: la moralidad es una dimensión constitutiva de la experiencia humana. A diferencia de las vivencias que un animal puede llegar a tener de su dinámica instintiva y pulsional, la persona humana puede vivir desde dentro la novedad que representa la capacidad de respuesta libre y autofinalizada. Si nos fijamos atentamente en este dato, la libertad más que indeterminación



es verdadera *autodeterminación*. Ser libre no es un mero no estar determinado por la pulsión. Lo que más define el cariz peculiar de la libertad es el poder, el dominio, que tenemos sobre la acción, esto es, la capacidad que el yo posee de decidir *qué* es lo que se hace. Esta capacidad de decidir por uno mismo surge en parte del peculiar auto-dominio del acto voluntario, de una cierta autarquía óptica de la que goza el ser humano. Sin embargo, por otro lado, la autofinalización de la acción presupone que la razón es capaz de proponerle a la voluntad un motivo, una realidad significativa y valiosa, por la que valga la pena trascender precisamente la inclinación instintiva. Así es como es posible advertir que la libertad posee una dimensión subjetiva en la autofinalización y una dimensión objetiva en la determinación, en la especificación que se da en ella por parte del objeto que la razón le propone. Este rápido recuento sobre la estructura de la libertad permite recuperar la conciencia sobre el fundamento objetivo de la vida moral. La vida moral no es pura indeterminación. No cualquier objeto realiza el bien y hace buenos a los hombres. Es necesario que la libertad se active como obediencia a la verdad para que el bien se realice y la bondad emerja como perfección en el sujeto. Es necesario descubrir por medio de la razón la verdad sobre el bien, es decir, la verdad sobre lo que debemos hacer. En este esfuerzo, la verdad sobre el hombre tiene un papel fundamental.

c) *El fundamento personalista de la vida moral*: la vida moral emerge como experiencia al momento que yo me pregunto «¿qué debo de hacer en esta determinada situación?» Este tipo de pregunta nos revela que su eventual respuesta ha de ser de naturaleza *normativa*, es decir, indicativa de una conducta a realizar. Cada situación moral que se enfrenta en la vida tiene sus propias peculiaridades, está construida por diversos asuntos, variadas actividades, distintas opciones y contextos. En todo este escenario existen una pluralidad de valores que exigen una respuesta adecuada, un gesto adecuado a su consistencia objetiva. Sin embargo, todos estos valores, contextos y situaciones son vividas por la persona. Es la persona el sujeto de la vida moral. En ella, en la persona, se integran las distintas acciones y vivencias. No sólo a modo de un haz, de un cierto vértice del que surge actividad, sino que a modo de un dato objetivo que impone su propia normatividad a la conciencia. ¿A qué nos referimos? La experien-



cia versa sobre cosas y personas. De hecho, yo mismo, como sujeto de experiencia, me vivo desde dentro como un ser que no es meramente cosa sino que es un auténtico ser que *sabe-de-sí* y que posee un cierto *dominio-sobre-sí*. De esta forma la conciencia advierte de manera espontánea que la condición personal es diversa a la condición de cosa. *Ser-algo* es esencialmente distinto a *ser-alguien*. Este descubrimiento no es sólo un dato cognitivo de tipo teórico. El descubrir-se como sujeto no es sólo un importante tópico de especulación sino que de inmediato demanda ser reconocido en su índole práctica. Ser-sujeto-personal, ser-persona es un dato normativo, es invitación a cumplir un cierto deber. ¿En qué consiste este deber? Precisamente en tratar a las personas como personas, no como meros objetos de uso. La norma personalista de la acción consiste en descubrir que existe obligación de respetar a las personas como auténticos fines y de evitar a toda costa usarlos como meros medios. Una manera compendiada de advertir esta verdad es mirar que pertenece a la persona la capacidad de obrar por sí porque primero le pertenece el ser por sí, es decir, porque primero la persona *es* un fin. La libertad manifiesta lo que la persona es: un ser no-instrumentalizable. Por ello, tal vez la más importante definición de la persona es la que captura su momento axiológico fundante. La persona es “*hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*”,<sup>8</sup> la hipóstasis que se distingue por una propiedad perteneciente a la dignidad.

No deseamos con ello insinuar que otras definiciones de persona no exploran aspectos importantes de la misma. Lo que deseamos apuntar es que una noción de persona que la destaca como fuente de obligaciones es desde un ángulo práctico la más relevante y revelante de su naturaleza integralmente considerada.

### 5. Por una bioética sin adjetivos: el personalismo en la bioética

Este planteamiento nos invita a pensar que una bioética estrictamente racional ha de entenderse fundada en una ética personalista. ¿Qué queremos decir con esto?

En primer lugar que la palabra bioética ha de ser entendida como un esfuerzo científico. La bioética no es primariamente un arte con-



sensual. Es una ciencia práctico normativa que versa sobre la moralidad. De esta manera la bioética es primaria y principalmente «ética». El factor de unidad sapiencial en el que convergen los distintos temas y problemas propios de la bioética es la ética. Y para ser más precisos, la ética entendida como antropología normativa, es decir, como teoría de la moralidad que emerge de la experiencia del hombre como persona, como *suppositum cum dignitate*.

Cuando se enfatiza la índole interdisciplinar de la bioética y no se indica su factor de unidad sapiencial, la bioética deviene de manera más o menos explícita en una cierta tecnología para el consenso, o lo que es más peligroso, en una cierta tecnología que legitima de maneras subrepticias al poder como criterio de acción moral. Por ello pensamos que la bioética debería ser entendida como ética que afronta los temas y problemas de las ciencias de la vida y de las nuevas biotecnologías evitando adquirir una cierta originalidad y especificidad que obligaría a reconstruir todo su edificio *ex novo*.

Más aún, tenemos la impresión que la bioética, si se asume como ciencia rigurosa de carácter práctico normativo, no requiere de adjetivos diferenciadores sino que precisamente parte del reto que posee en la actualidad es mostrar su vigor racional y práctico a través de cinco rasgos de explícito cariz personalista pero que han de ser manifestados permanentemente no como un compromiso de escuela sino como un compromiso con la verdad sobre el hombre:

a) La bioética debe construir su normatividad a partir del imperativo que encuentra al reconocer a la persona como una realidad afirmable por sí misma: esto no es una declaración de buenas intenciones sino una convicción que brota de un análisis filosófico estricto. La bioética puede descubrir al interior de la estructura de la experiencia moral una norma propiamente personalista en la que se articulan los diversos preceptos de la ley natural.<sup>9</sup>

b) La bioética ha de distinguir con claridad la diferencia existente entre cosas y personas: no es posible desde una comprensión puramente cosmológica aprender a la persona en su dimensión irreductible.<sup>10</sup> De hecho, algunas filosofías no logran salir del paradigma cosmológico aún cuando utilizan de vez en cuando la categoría «persona». Las cosas y las personas son realidades de naturaleza diversa e irreductibles entre sí y requieren aproximaciones cognitivas diferen-



ciadas. Sólo realizando una *reductio in proprium genus*, una reducción en su género propio, es posible aprender a respetar el fenómeno de la persona en su especificidad característica.<sup>11</sup>

c) la bioética distingue la irreductibilidad de la vida humana a otras formas de vida y a sistemas materiales complejos: esto quiere decir que es necesario reargumentar auténticamente la existencia del alma humana y su carácter espiritual en diálogo con las ciencias biomédicas contemporáneas (incluidas las neurociencias). No es posible construir una bioética a la altura de los tiempos dando por hecho que los argumentos utilizados en el pasado para sostener el carácter trascendente de la vida humana han de continuar enunciándose exactamente de la misma manera. Es urgente readquirir los hábitos intelectuales que caracterizaron a los grandes pensadores que mostraron la diferencia esencial entre espíritu y cuerpo, y su profunda unidad, para que en interacción con algunas ciencias particulares sea posible profundizar, matizar y reconstruir argumentos más completos y sólidos en estas delicadas materias.<sup>12</sup>

d) La bioética debe reconocer al ser humano como sujeto comunitario: la oposición moderna entre el ser humano individual y la colectividad no corresponde en ninguno de sus dos polos a la verdad sobre el hombre. Es necesario mirar que la persona posee un carácter sustancial que no contradice una muy profunda relacionalidad. La relación que en el mundo antiguo era presentada como el más débil de los accidentes luego del cristianismo ha sido repropuesta como una dimensión constitutiva del sujeto personal. Salvar la subjetividad personal sacrificando la relación o defender la relacionalidad socavando la sustancialidad son excesos que es preciso evitar a través de una profundización en las evidencias que ofrece la experiencia de lo humano.<sup>13</sup>

e) La bioética implica un compromiso existencial y práctico a favor de todas las personas, en especial, de los más débiles: el personalismo ha nacido como algo más que una posición teórica delante de ciertos problemas. La bioética no puede obviar el carácter militante que han de asumir el pensamiento y el corazón una vez que se dejan interpelar por la persona y su dignidad. Desde el más elemental acto de reconocimiento de la persona, la razón práctica –y con ella toda la vida concreta del ser humano real– se encuentra comprometida y



obligada. Por ello, la *congruencia de vida* en el trato a los demás, en la libertad para disponer de los bienes materiales, y en la prontitud al servicio de los más vulnerables, es una dimensión constitutiva de la bioética como saber práctico normativo riguroso.

### Referencias bibliográficas

<sup>1</sup> M. CHARLESWORTH, *La bioética en una sociedad liberal*, Cambridge University Press, 1996.

<sup>2</sup> I. KANT, “¿Qué es la Ilustración?”, en: Idem, *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989, p. 25.

<sup>3</sup> I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe, Madrid 1994, p. 119-120.

<sup>4</sup> J. FLETCHER, *Morals and Medicine: The moral problems of the patient's right to know the truth, contraception, artificial insemination, sterilization, euthanasia*, Beacon, Boston 1954.

<sup>5</sup> V. R. POTTER, *Bioethics: The Science of Survival*, en *Perspectives in Biology and Medicine*, n. 14, 1970, p.p. 120-123.

<sup>6</sup> *Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Report of the National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, Department of Health, Education, and Welfare. Office of the Secretary, Federal Register, February 1976. Así mismo habría que mencionar el libro originalmente publicado en 1979: BEAUCHAMP, T. L., CHILDRESS, J. F. *Principles of Biomedical Ethics*, 5th edition, Oxford University Press, 2001.

<sup>7</sup> T. ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona 1995.

<sup>8</sup> Algunos piensan que esta definición proviene de ALANO DE LILA también conocido como ALANO DE INSULIS († 1203), uno de los grandes pensadores del siglo XII, quien recibió una importante influencia platónica. Por ejemplo, esta es la opinión de los traductores de la *Summa Theologicae* de Tomás de Aquino editada en BAC Maior (Madrid 1988) quienes en I, q. 29, a. 3, ad 2 colocan una referencia a este respecto. Nosotros al consultarla (ALANUS DE INSULIS, *Theologicae regulae*, en *Patrologia Latina*, J. P. Migne, París 1855, T. 210, reg. 32, col. 637) hemos visto que no se usa literalmente esta definición. Otros piensan que proviene de ALEJANDRO DE HALES quien la difundió ampliamente durante la edad media (así JOSEF SEIFERT en su *What is Life? The Originality, Irreducibility, and Value of Life*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1997, p. 139, n. 4 cita la *Glossa*, 1, 23, 9). El hecho es que, por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO utiliza esta definición en un número no despreciable de lugares: *In I Sent.*, d. 26, a. 1, ag 6; *Ibidem*, d. 26, a. 2, ag 3; *Ibidem*, d. 3, q. 1, a. 2, sc 1; *Sum. Theol.*, I, q. 29, a. 3, ra 2; *Ibidem*, I, q. 40, a. 3, ag 1; *Ibidem*, III, q. 2, a. 3, co; *De Pot.*, q. 8, a. 4, ag 5; *Ibidem*, q. 8, a. 4, ra 5; *Ibidem*, q. 10, a. 1, ag 7; *Contra errores graecorum*, I, cap. 2.

<sup>9</sup> Cf. GUERRA LÓPEZ, R. “La persona es fin y no medio. El fundamento normativo de la bioética personalista”, en: TOMÁS, G. (COORD.), *Avances en bioética personalista*, (Eunsa, Pamplona 2007, en prensa).

<sup>10</sup> Cf. WOJTYLA, K. “La subjetividad y lo irreductible en el hombre”, en *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 1998; CROSBY, J. F., *The Selfhood of the Human Person*, The Catholic University of America Press, Washington 1996.



---

*POR UNA BIOÉTICA SIN ADJETIVOS*

<sup>11</sup> Sobre el método para realizar esta «reductio», véase: GUERRA LÓPEZ, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002.

<sup>12</sup> SEIFERT, J., *Das Leib-Seele-Problem und Die Gegenwärtige Philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989.

<sup>13</sup> WOJTYLA, K., “La persona: sujeto y comunidad”, en *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 1998.



*R. GUERRA LÓPEZ*

---

