

Fundamentar la bioética

Importancia de las relaciones entre ética y ciencias biomédicas para la constitución de la bioética.

Dr. Rodrigo Guerra López *

Resumen

Se realizó una reflexión sobre la interacción que existe entre las ciencias biomédicas, la ética y la bioética, considerada esta última en su carácter interdisciplinario y como ciencia en sentido estricto. Se hizo énfasis en la importancia de una bioética sin falacia naturalista. Se concluyó que, para asegurar el futuro de la bioética, ésta debe preocuparse más por su cientificidad y por su rigor racional, que por emplear adjetivos que dificultan que su objeto sea la verdad sea y no el compromiso de grupo.

Palabras clave: *Ética, bioética, ciencias biomédicas, falacia naturalista, antropología personalista.*

Introducción

Las controversias sobre cuestiones bioéticas en la actualidad ocupan un lugar central del debate público en casi todo el mundo. El peso político y social que posee este tipo de temas no es pequeño. Este “peso” no es atribuible a cierta manipulación de los medios de comunicación social, sino a los valores comprometidos en estos asuntos. En efecto, temas como el aborto, la eutanasia o la crisis medioambiental, constituyen realidades fundamentales para la humanidad. Más allá del discurso académico, todo ser humano, toda sociedad, toda democracia, advierte -aunque a veces no lo exprese de manera sofisticada- que decidir sobre la vida en general y sobre la vida humana en particular posee una relevancia enorme, ya que es la propia existencia la que se pone en juego.

Muchos de los temas que la bioética suele abordar son de una gran complejidad. Para los tomadores de decisiones, el comprenderlos en sí mismos antes de juzgarlos es de suyo una obligación necesaria pero no fácil. Pienso en este momento en el difícil papel de los Ministros de la Suprema Corte de cualquier país, que especializados en la impartición de justicia, tienen que conocer

un muy complejo universo, repleto de cuestiones diversísimas, al momento de tener que realizar una deliberación biojurídica ⁽¹⁾.

Precisamente con esta preocupación, en la presente exposición trataré de mostrar algunas de las articulaciones fundamentales entre ética y ciencias biomédicas, al momento de intentar constituir una *bioética sin adjetivos*, es decir, una bioética como *ciencia estricta*.

En otras ocasiones he tenido oportunidad de explorar algunos otros aspectos que es preciso tener en cuenta para este mismo fin ⁽²⁾. Sin embargo, en esta ocasión me concentraré en la interacción que existe entre un conjunto de ciencias experimentales (las ciencias biomédicas), una ciencia práctico-normativa (la ética) y una interdisciplina (la bioética).

Desarrollo

1. La bioética: un nombre atractivo para un discurso complejo.

No es difícil advertir que en la bioética concurren muy diversos tipos de conocimiento de manera simultánea. Basta abrir un manual cualquiera de bioética o escuchar la exposición de un académico experto en esta área para mirar, no sin asombro, que lenguajes y enfoques procedentes de muy diversos mundos intelectuales se encuentran y, en ocasiones, se entretajan pretendiendo lograr una cierta unidad. Mirando con mayor enfoque analítico, es posible advertir que bajo el nombre de “bioética” quedan acogidos discursos de muy diverso nivel epistémico. Por ejemplo:

a) Diversos dialectos científicos provenientes de las más variadas disciplinas, teóricas y prácticas; con fundamento a priori y experimentales; con orientación tecnológica o humanística.

b) Distintas escuelas y tendencias al interior de cada una de las disciplinas involucradas: en cada ciencia existen afinidades e interpretaciones diversas.

c) Elementos extracientíficos variados: prejuicios, sentimientos, convicciones personales, compromisos partidistas, intereses económicos.

Esto quiere decir que la bioética, por una parte, padece el sufrimiento propio de las interdisciplinas debido a la multiplicidad de discursos incorporados; los problemas propios de las polémicas de escuela que existen siempre al interior de cada área del saber; y, finalmente, padece la influencia de ruidos diversos procedentes de nuestras vidas personales y de la interacción social en la que el quehacer científico siempre se encuentra inmerso.

Rememorar la historia de la bioética refuerza más este escenario⁽³⁾. Muchos piensan que los orígenes de la bioética es preciso situarlos con la invención del término por Van Rensselaer Potter quien pensaba en una “science of survival”, en una “ciencia sobre la supervivencia”⁽⁴⁾.

Bajo este enfoque, la bioética comprende no sólo las acciones del hombre sobre la vida humana, sino también sobre la vida animal y el medio ambiente. Sin embargo, otros son partidarios de pensar que el origen le corresponde a André Hellegers, quien en 1971 fundó el *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*, y que sitúa a la bioética como la nueva ética de las ciencias biomédicas. Giovanni Russo y el propio Van Rensselaer Potter, han tratado de defender el enfoque amplio, el cual, de hecho, se ha ido imponiendo con el paso del tiempo⁽⁵⁾. En la segunda edición actualizada de la *Encyclopedia of Bioethics*, Warren Reich ha propuesto una definición breve, que abraza bajo la noción de “ciencias de la vida” la problemática amplia de lo vivo en todas sus formas y las cuestiones en torno al medio ambiente. La bioética es:

El estudio sistemático de las dimensiones morales -incluidas la visión moral, las decisiones, la conducta y las directrices- de las ciencias de la vida y de la salud, con el empleo de una variedad de metodologías éticas, en un contexto interdisciplinar⁽⁶⁾.

Esta definición me parece bastante acertada en lo fundamental. Sin embargo, bajo su cobijo, es fácil llegar a pensar que la bioética es un comienzo *ex novo* que no continúa la experiencia acumulada de la ética médica del pasado sino que ante desafíos nuevos correspondería en el presente la búsqueda de justificaciones nuevas en el ámbito moral. En este sentido, algunos han convocado a re-elaborar toda la ética como

bioética sosteniendo de manera más o menos explícita una suerte de ruptura epistemológica e histórica: La reflexión bioética nace del esfuerzo de individuar la nueva tabla de valores adaptada a las nuevas circunstancias⁽⁷⁾.

Lo nuevo y complejo de los problemas bioéticos nos coloca ante la necesidad de una nueva ética: *se requieren nuevos datos ante una nueva situación; se impone una revisión de la ética. (...) Si se ha repetido hasta la saciedad que la ética de este siglo es bioética, hay que llegar hasta el final de la frase y precisar: la bioética impone una revisión de la ética*⁽⁸⁾.

El efectismo de estas expresiones es manifiesto. El proclamar rupturas y colocar el énfasis en la “novedad” de la propuesta ofrecida puede tener su impacto mediático en el público no especializado. Sin embargo, un mínimo análisis de la bioética contemporánea, aún de la más rupturista, exhibe por todos los flancos que no puede ser interpretada adecuadamente sino como una experiencia de reflexión crítica sobre temas, asuntos, autores y tendencias que proceden de un pasado remoto. Tan remoto como los orígenes mismos de la práctica médica y de la preocupación por el medio ambiente⁽⁹⁾.

En realidad, como todo otro saber, la bioética contemporánea posee orígenes muy antiguos que conviven en todas sus escuelas y versiones. La novedad de la bioética no consiste en autoafirmarse como un parteaguas histórico a partir del cual será preciso redefinir todos los valores y teorías éticas posibles sino como la oportunidad para apreciar la necesidad de una nueva y más completa *interdisciplina* que permita ofrecer con gran rigor un saber racional y razonable sobre la libertad humana desafiada por las exigencias éticas de los organismos vivos -en todas sus formas-, del desarrollo de biotecnología y del medio ambiente. Dicho de otro modo: la bioética es un *proyecto inacabado* que es preciso constituir reelaborando críticamente:

a) Una teoría sobre la interpretación de los resultados que proveen los saberes biológicos, ecológicos y biomédicos: este es el terreno de una nueva *biología teórica* o *biofilosofía* que de manera complexiva estudie lo viviente en sus diversas modalidades e interacciones y los problemas filosóficos derivados de las intervenciones biotecnológicas⁽¹⁰⁾. Este estudio no puede ser una “aplicación” extrínseca de una filosofía pre-elaborada sino el esfuerzo renovado de pensar desde las cien-

cias biomédicas una metateoría sobre las mismas, que permita darle mayor inteligibilidad a los hallazgos empíricos. Este es el esfuerzo inaugurado por Aristóteles y que hoy es preciso continuar ⁽¹¹⁾.

b) Una teoría sobre la persona en acción: este es el ámbito de una antropología filosófica que recupere la centralidad del ser humano real, de la *persona en acción*, como lugar ontológico desde el cual la bioética emerge como problema y como criterio hermenéutico que permite indagar las posibles respuestas a los diversos desafíos sobre la vida ⁽¹²⁾. Esto significa construir una teoría de la persona en la que puedan ser integrados realmente los aportes biofilosóficos señalados en el inciso anterior.

c) Una teoría sobre los orígenes de la normatividad -ética y jurídica-: este es el campo de la ética y de la filosofía del derecho que han de explorar al interior de la experiencia humana los elementos que dan lugar a la experiencia propiamente ética y propiamente jurídica ⁽¹³⁾. Esto quiere decir que en bioética no basta *comprender mejor* sino que lo importante es *obrar y obrar-bien*: descubrir las vías para que en la acción suceda aquello que objetivamente es bueno y justo de manera extrínseca (derecho y dimensión axiológica de la ética) y las vías para que eso objetivamente bueno y justo colabore a hacer buenas a las personas que lo ponen en práctica (dimensión praxeológica y perfeccionista de la ética).

De este modo, aparece con claridad que la bioética, si bien convoca a múltiples saberes al intentar construirse, precisa de estos tres que principalmente fungen como sus ejes arquitectónicos: una biofilosofía biológicamente fundada, una antropología centrada en la persona, y una ética capaz de mostrar su vinculación con la vida real de las personas y con el derecho.

2. Importancia de una biofilosofía biológicamente fundada

Tanto en la bioética como en la biojurídica es preciso entrar en relación directa con los avances que ofrecen las ciencias de la vida, de la salud y del medioambiente. El contacto con los resultados de investigaciones experimentales es insustituible para comprender con claridad la realidad que nos desafía éticamente. Sin embargo, una ciencia como la biología -y en general las ciencias biomédicas- no puede no recurrir al uso de un lenguaje y a un conjunto de inter-



pretaciones que rebasan su propio ámbito epistémico al momento de tener que expresarse. Pensemos a modo de ejemplo que la interpretación más descriptiva sobre el desarrollo embrionario, sobre la emergencia de propiedades mentales en el cerebro del ser humano o sobre el momento de la muerte, obliga al científico a señalar, al menos de manera implícita, una cierta comprensión sobre el organismo como sistema, sobre la peculiar teleonomía que orienta al desarrollo, sobre la reductibilidad o irreductibilidad de la mente a un orden material complejo. Dicho de otra manera: *toda biología posee una filosofía implícita* al momento de elaborarse y de expresarse. La asepsia con la que se realiza una buena parte de la investigación biológica no neutraliza jamás las cuestiones fundamentales de la filosofía sino que las supone.

De hecho, la cuestión no sólo es que en toda investigación biológica existe una precomprensión filosófica particular sino que es de suyo una exigencia de la propia biología el buscar expresarse más allá del momento puramente descriptivo-experimental que le da origen. Existen varias maneras de demostrar esto. Sin embargo, una vía que frecuentemente utilizo consiste en exhibir que la experimentación permite la detección de fenómenos frecuentes que, eventualmente, pueden ser enunciados como leyes o patrones generales de comportamiento. Así, luego de una observación atenta, que implica entre otras cosas, pacientes mediciones de elementos diversos, es posible, por ejemplo, descubrir *cómo* se da la embriogénesis, *cómo* es el diseño anatómico y fisiológico del cerebro o *cómo* está estructurado el DNA. Estos descubrimientos permiten reconocer leyes generales y afirmar con rigor cosas del tipo: "el DNA es una molécula lineal en forma de cadena

que está construida por la secuencia de componentes llamados nucleótidos. Cada nucleótido tiene un azúcar, un fosfato y una base nitrogenada. Hay cuatro tipos de nucleótidos en el DNA: adenina (A), guanina (G), timina (T) y citosina (C). La A sólo se puede unir con la T, y la G con la C” ⁽¹⁴⁾.

Ahora bien, el reconocer que la adenina solo se vincula con la timina ¿es equivalente a hallar *por qué* sucede esto? ¿Es la *descripción* equivalente a la *explicación*? Más pronto que tarde, el investigador, descubre -aunque a veces no lo exprese con un lenguaje filosófico explícito- que la suma de todos los *cómos* no sustituye al más modesto de los *porqués*. La investigación experimental demanda en su itinerario intelectual un momento propiamente filosófico sin el cual la investigación de base empírica no logra cumplir con su cometido: entender realmente qué sucede ahí, cuál es la naturaleza verdadera de un fenómeno vital.

Por eso, no basta decir que la bioética requiere del concurso de las ciencias biomédicas sino que es preciso señalar que necesita de las *ciencias biológicas interpretadas adecuadamente* en un orden *meta-descriptivo*, propiamente *explicativo*, que revele la estructura inteligible del orden que mantienen los fenómenos observables.

Una biología completada con una adecuada y rigurosa biofilosofía es, pues, imprescindible al momento de intentar comprender. Sólo así es posible evitar un pernicioso riesgo: creer que la filosofía y las ciencias experimentales han estado reñidas de suyo, por su propia naturaleza: la filosofía estaría perdida en problemas etéreos mientras que las ciencias de la vida permanecerían ancladas a lo auténticamente real y urgente ⁽¹⁵⁾. El estado de las ciencias filosóficas y experimentales en los últimos cien años, lamentablemente no es tan simple. En ambos mundos existen riesgos de formalismo y alejamiento de lo real, y en ambos mundos existen brillantes ejemplos de compromiso con la realidad, con un metódico y continuo regreso a las “cosas mismas” ⁽¹⁶⁾. No es aquí lugar para alargarnos en esta cuestión. La situación real de los saberes reales se enmarca a su vez en una crisis cultural profunda en la que el predominio de lo *políticamente correcto*, de lo que responde a las expectativas de un cierto *círculo intelectual*, de aquello que legitima y autocerciora al *mercado*, se considera más o menos sinónimo de *positivamente tendencial*, cuando no de *verdadero* ⁽¹⁷⁾. El pensamiento y la cultura postmodernas, tan críticos de la racionalidad

ilustrada, sorprendentemente toleran con gran tranquilidad y paz, una racionalidad instrumental reformulada, más efectiva, más estética y más capaz de lograr la supresión metódica de lo humano, exhibiendo con ello la subordinación inconsciente al enemigo que originalmente pretendían vencer ⁽¹⁸⁾.

3. Importancia de una ética sin falacia naturalista

La necesaria atención a las ciencias experimentales que versan sobre la vida ¿significará la necesidad de salvar a la ética filosófica por vía biológica? Existen autores que sostienen, citando a Toulmin, que “la medicina ha salvado la vida de la ética” ⁽¹⁹⁾. Descontextualizando bastante los análisis de este autor, se llega a sobre-simplificaciones que tienden a caricaturizar un escenario que exige ser discernido con más cuidado. Por ejemplo, en México y en algunos otros países, es más o menos común al discutir sobre bioética, asumir, de manera implícita, una postura como la siguiente: a) la vida moral es un asunto de vida privada; b) las deliberaciones bioéticas requieren competencia biomédica; c) por ello, en los comités de bioética es preciso que no afloren convicciones morales, sino que principalmente se pongan a la mesa las opiniones “éticas” de “expertos” en ciencias biomédicas que brinden sus mejores ideas sobre lo que se *debe* de hacer y sobre lo que se *debe* de evitar; d) El método para tal puesta en común es la búsqueda de un cierto tipo de consenso. El consenso es el método para articular una ética pública en una sociedad liberal y democrática a falta de valores aceptados por todos; e) de hecho, la única posibilidad para la bioética como ciencia consiste en establecer los caminos metodológicos para el acuerdo, sin pretender proponer algún tipo de valores trascendentes o alguna modalidad de ley natural que ofrezca un marco referencial para juzgar la materia en la que hay que ponerse de acuerdo.

Esta apretada caracterización presenta de modo abreviado algunos de los elementos más característicos del pensamiento de autores como Max Charlesworth y Tristram Engelhardt. Las aporías a las que lleva esta postura por utilizar el consenso como indicador de racionalidad han sido examinadas ya con anterioridad ⁽²⁰⁾. En esta ocasión quisiera destacar más bien otro aspecto: ¿es posible que un grupo calificado de expertos en ciencias biomédicas *apelando estrictamente a su*

saber particular, sean la fuente principal para la determinación ética y jurídica de asuntos como el aborto, la eutanasia, o la crisis medioambiental?

Difícilmente alguien puede negar la pertinencia de estos saberes. De hecho, nosotros defendemos la necesidad de las ciencias sobre la vida para la construcción de una biofilosofía a la altura de las necesidades bioéticas actuales. Sin embargo, desde un punto de vista metodológico ¿los datos que ofrecen las ciencias experimentales que versan sobre la vida y la salud, pueden derivar en normas? A partir de los resultados de ciencias predominantemente *descriptivas* ¿es posible formular con rigor racional sentencias *prescriptivas*? O para decirlo de forma más clásica y contundente: ¿es posible deducir el deber-ser a partir del ser? Esta es la clásica cuestión sobre la *falacia naturalista* ⁽²¹⁾.

Cuando un especialista en salud pública constata un fenómeno recurrente, por ejemplo, la aparición de una enfermedad en una cierta época del año, al realizar una cierta conducta, o cuando se desempeña una cierta profesión, tiende a arriesgar una hipótesis terapéutica con vistas a preservar o a restaurar la salud: si hacemos tal cosa, podremos evitar que un cierto mal persista o se extienda. Esta hipótesis se formula a partir del reconocimiento de una causalidad que es preciso impedir (la conducta “X” es de “riesgo” y colabora causalmente para la obtención de la enfermedad “Y”: hay que impedirla para que el riesgo se minimice o desaparezca).

La cuestión aquí es: ¿por qué es preciso “impedirla”? ¿Qué es lo que legitima la búsqueda de un beneficio en el paciente? ¿por qué no dejamos que los más fuertes sobrevivan? ¿Por qué privilegiamos a los débiles que enferman y les ayudamos a sanar? ¿Acaso este tipo de acciones, cuando menos, violentan algo de la dinámica evolutiva que en cualquier especie hay que respetar para que sobreviva? ¿No es mejor para la humanidad asegurarse su futuro a través de los fuertes que de los débiles?

Lo chocante de estas preguntas ayuda a apreciar que cuando un experto en ciencias biomédicas opina sobre lo que se *debe* de hacer no apela solamente a los datos experimentales con los que cuenta sino a un conjunto de valores que en su conciencia considera como normativos, como obligantes. Un filósofo tan poco sospechoso de conservadurismo como Jürgen Habermas ha dicho esto mismo de un modo más conciso: *un debate*

racional de los problemas de la bioética exige ciertamente un conocimiento suficiente de las discusiones y hechos pertinentes de las ciencias naturales. Pero las cuestiones normativas no se pueden tratar razonablemente sin tener en cuenta puntos de vista normativos. Esta afirmación la sostiene Habermas en un texto cuyo título es, de suyo, también elocuente: *La biología no conoce ninguna moral. No es la naturaleza la que prohíbe la clonación. Nosotros mismos tenemos que decidir* ⁽²²⁾.

Algunas personas piensan que los valores que la conciencia asume son siempre elecciones individuales no-universalizables. De hecho, el nihilismo postmoderno ha subrayado por vías argumentativas, no siempre novedosas, que los valores son meros constructos convencionales asociados a la subjetividad personal y a contextos histórico-culturales particulares. Esta tentadora afirmación, parece confirmarse a través del más elemental estudio de sociología de la vida moral en el que se constatan los más diversos códigos éticos a lo largo de la historia de la humanidad y también a través de cualquier estudio sobre psicología de la vida moral en la que esto mismo sucede pero un ámbito más individual.

Si tomamos con rigor este tipo de postura, sin embargo, llegamos a contradicciones insolubles tanto en el orden especulativo como en el práctico:

a) Una afirmación del tipo “los valores no son objetivos sino siempre relativos a la subjetividad y/o al contexto en el que se afirman” pretende ser una proposición verdadera. Llamémosle a esta proposición “VTR” (valores totalmente relativos). Esto quiere decir que esta proposición pretende afirmar el valor verdad de aquello que se enuncia en ella de manera objetiva, pretende afirmar que *así son las cosas*. Ahora bien, si el valor verdad de esta proposición no es objetivo sino subjetivo o contextual -como dice de hecho su contenido enunciado-, entonces no tiene más valor que cualquier otra, por ejemplo, que aquella que la niegue. Al reflexionar con atención, podemos advertir que la proposición VTR (“los valores no son objetivos sino siempre relativos a la subjetividad y/o al contexto en el que se afirman”) es falsa, ya que presupone aquello que pretende negar.

b) Una segunda consideración es la siguiente. La afirmación VTR supone un sujeto empírico que la enuncia. El sujeto para poderlo hacer de manera intersubjetiva requiere el ser respetado en su opinión.

Esta o cualquier otra afirmación sostenida en un régimen de violencia hace imposible la discusión. Dicho de otro modo: para poder formular cualquier cosa es necesario que existan las condiciones mínimas para la discusión racional. Una de ellas precisamente versa sobre la necesidad de reconocer el igual valor de los interlocutores no como una mera convención social sino como un hecho fundado en la común condición humana. Sin embargo, si el contenido de la proposición VTR fuese verdadero la discusión sería imposible debido a que no habría motivo racional alguno para sostener el igual valor objetivo de todo ser humano al momento de participar en una discusión. Esto quiere decir que la proposición VTR es falsa debido a que la existencia fáctica del propio sujeto que la sostiene, niega su contenido.

¿Quiere decir esto que entonces todo valor es objetivo y trasciende la subjetividad y el contexto? Mi respuesta es negativa.

Lo que exhiben estas consideraciones es algo mucho más “trascendente” si se me permite esta expresión. Por supuesto existen algunos bienes radicados en la subjetividad y en el contexto. Todo el amplio mundo de lo “agradable”, de lo subjetivamente satisfactorio, está determinado en su esencia principalmente por la subjetividad individual y la afectación que el contexto realiza sobre la misma. Es un hecho empírico (experiencial) que existen muchos valores *relativos*.

Sin embargo, la noción de “relativo” esencialmente significa *relación a algo*. Un relativismo absoluto es insostenible porque justamente supone que no existe el “algo” al que lo *relativo* es *relativo*. La única postura racional y razonable consiste en descubrir -no en postular- un *relativismo relativo*. Esto quiere decir que todos los valores relativos suponen de manera directa o al menos indirecta la existencia de algunos valores absolutos de los cuales dependen. El relativismo absoluto, ya sea de base subjetivista o contextual, es un absurdo. Sólo el *relativismo relativo* es racionalmente



viabile porque reconoce *algunos* absolutos.

Cuando un agente sanitario, un experto en ciencias biomédicas o un juez tienen que tomar decisiones éticas en sus determinados ámbitos de competencia es preciso que apelen a valores. Muchos de ellos sin dudas serán relativos en algún grado. Sin embargo, los más determinantes serán aquellos que presenten las cartas credenciales de lo auténticamente absoluto y objetivo, de lo ininventable y, en este sentido, de lo *trascendente*.

Cuando el famoso jurista mexicano Jorge Carpizo, en un conocido texto, sostiene que *la democracia es sinónimo de laicismo, debido a que es contraria al fanatismo, al dogmatismo, a la superstición, al pensamiento único y a los valores trascendentes, que son inaccesibles a la razón hu-*

mana ⁽²³⁾ dice varias cosas incuestionables. La democracia por su propia naturaleza es laica y contraria al fanatismo, al dogmatismo, a las supersticiones de cualquier especie. La democracia es precisamente un espacio que nos damos como sociedad para que el pensamiento de cada persona pueda existir y expresarse sin coacción. Nada más contrario a la democracia que el pensamiento único. Sin embargo, el final de la proposición del Doctor Carpizo es, lamentablemente, falso. Los valores trascendentes no sólo son reales, sino que son la condición de posibilidad de que el mismísimo Jorge Carpizo exista y se exprese. Para decirlo de un modo más académico y solemne: los valores son accesibles a la razón. Más aún, son condición de posibilidad para la inteligibilidad de cualquier discurso que se precie de racional. No hay contenido racional que prescindiera de valores debido a que la *racionalidad* es verdadera capacidad de decodificación semántica de lo real en la que el valor verdad, el valor bondad, el valor justicia -por decir algunos- están siempre presentes de un modo o de otro en la experiencia.

Ahora bien ¿qué son los valores? ¿Dónde están? Por valores trascendentes, objetivos, absolutos e ininventables, entendemos aquellas realidades que poseen una importancia intrínseca positiva, aquellas realidades que son buenas *de suyo*, en sí mismas y que funcionan como criterios axiomáticos, -es decir, como principios-, de la acción humana. Su lugar de localización no es ningún mundo etéreo sino las cosas mismas que demandan ser reconocidas no sólo en su estructura material sino también en su valor al momento de ser aprehendidas. Para ello, evidentemente, es necesario trascender las desgastadas posturas positivistas y neopositivistas que sólo consideran como experiencia cualidades observables por los sentidos y afirmar con vigor un ultraempirismo que reivindique el alcance cognoscitivo de la razón y que permita aceptar datos metaempíricos concretos que se ofrezcan ante nuestras capacidades cognitivas ⁽²⁴⁾.

No es el lugar aquí para hacer una exposición completa sobre los valores y sobre su articulación con la conciencia y la libertad. Esto ya ha sido hecho por otros con singular competencia ⁽²⁵⁾. Sólo deseo en esta ocasión señalar al menos un valor absoluto cuya importancia bioética es capital y desde el cual es posible comenzar a articular una bioética rigurosa, racional y razona-

ble, capaz de preservar la vida de nuestra generación y de las venideras.

4. Una antropología centrada en la persona como sujeto con dignidad

La palabra “persona” no es un nombre común. Es una noción que emergió en la historia del pensamiento para designar no un modo de hacer, no un cierto estándar de eficiencia o funcionalidad humana, sino un modo de ser. La palabra persona se refiere a todo ente individual y concreto que posea un valor mayor que el de las cosas. Ser persona significa ser “alguien” y no meramente “algo”. Ser persona significa ser *no-instrumentalizable*. Una de las definiciones más antiguas y menos conocida de persona es la elaborada por Alejandro de Hales. En ella se coloca a la “dignidad” como el factor más propio y diferencial de la persona: *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente* ⁽²⁶⁾, hipóstasis, es decir, sustancia, que se distingue por poseer la dignidad como propiedad.

Cuando miramos con atención la historia de la antropología filosófica, no es difícil percibir que el punto de partida de todas las corrientes y tendencias, ha sido siempre no el hombre en general sino el ser humano en su máxima individualidad, es decir, el ser humano como persona. El punto de partida de una teoría sobre lo humano no puede ser más que lo humano tal y como se encuentra instalado en la realidad. Sin embargo, es un hecho, que no todas las comprensiones filosóficas sobre el hombre han justipreciado la condición personal. Muchas de estas teorías han preferido considerar que el hombre puede ser adecuadamente interpretado desde una consideración universal, es decir, desde aquello que le es común a todo ser humano, dejando de lado su condición individual.

El dejar de lado lo individual prefiriendo lo universal permite, en efecto, desarrollar una teoría general sobre la condición humana. Sin embargo, esta teoría será incompleta si no alcanza en algún momento a “regresar”, es decir, a recuperar la concreción de la persona.

¿Por qué es tan importante la persona? ¿Por qué sostenemos que la bioética requiere de una antropología orientada a la persona? Porque *la bioética es un saber práctico-normativo que con una metodología interdisciplinaria busca dar respuesta no al hombre en general sino a las personas reales en particular*.

El “ser humano en general” no existe. Quienes exis-

timos somos las personas. Ser persona es afirmar que un ser humano *existe* en concreto. Ser persona es una palabra que reconoce el *ser* antes que el *hacer*, el *ser concreto* antes que el *abstracto*, el *ser* presupuesto en toda *función* antes que la *función*. La palabra “persona”, de hecho, no es un concepto -no es una representación universal y abstracta-, es una “noción” que significa lo que significa siempre y en todo lugar, de manera concreta, en este mundo o en cualquier mundo posible. Es decir, cumple las condiciones de aquello que los filósofos señalamos con el término “designador rígido” ⁽²⁷⁾.

¿Por qué decimos esto? Porque la antropología que necesita una bioética que no desee fugarse a la abstracción es una antropología *personalista*, es decir, una antropología cuyo principio y fin sea la condición real del ser humano real.

Sería largo aquí abundar en todos los elementos de una antropología así definida. Sin embargo, para los fines de nuestra exposición, baste señalar que es importantísimo mirar que toda acción, toda función, toda eficiencia de la persona *revela* como el *efecto* a su *causa* la naturaleza del ser personal. La autoconciencia *revela* que el ser que soy es un “alguien”; la libertad *revela* que el ser que soy tiene una relativa *autarquía*, un relativo *autogobierno*; todas las creaciones culturales y simbólicas del ser humano hablan de su capacidad de trascender el instinto y la pulsión para afirmar significados perennes sobre las diversas experiencias de la vida.

Justamente esta estructura: que el *obrar revela y devela al ser*, nos permite encontrar algo importante: *el ser es causa del obrar*. Digámoslo así: gracias a la autoconciencia me doy cuenta que soy “alguien” y, por ende, que mi valor y consistencia es superior a aquello que es meramente “algo”. Gracias a la autoconciencia sé que soy, sé que valgo. No soy y no valgo porque sé, sino que sé porque soy y porque valgo. Ser-conciente consiste precisamente en descubrir que soy-alguien con anterioridad a mi propio acto de conciencia. Si no fuera así, la conciencia no tendría nada que descubrir; sería un gran vacío que jamás anunciaría conciencia-de-sí. La palabra “sí” en esta expresión se refiere al *sí-mismo*, al ser que soy y que permite el conocer. No hay conocer alguno si no hay ser.

El ser que soy y que se autodevela como “digno”, como no instrumentalizable, permite que mi razón práctica descubra un imperativo categórico concreto como norma primaria para la vida moral. Este impera-

tivo fue enunciado de manera explícita por primera vez por Immanuel Kant. A pesar de los muchos elementos relativistas de su teoría ética, Kant, en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, con gran agudeza nos dice lo siguiente:

Suponiendo que hubiese algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que como fin en sí mismo pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica. Yo sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional, existe como un fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin. Todos los objetos de la inclinación sólo poseen un valor condicionado, pues si no se dieran las inclinaciones y las necesidades sustentadas en ellas, su objeto quedaría sin valor alguno. Pero, en cuanto fuentes de necesidades, las inclinaciones mismas distan tanto de albergar un valor absoluto para deseárselas por ellas mismas, que más bien ha de suponer el deseo universal de cualquier ser racional el estar totalmente libre de ellas. Así pues, el valor de todos los objetos a obtener mediante nuestras acciones es siempre condicionado. Sin embargo, los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen sólo un valor relativo como medio, siempre que sean seres irracionales y por eso se llaman cosas; en cambio los seres racionales reciben el nombre de personas porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrariedad (al constituir un objeto de respeto). Las personas, por lo tanto, no son meros fines subjetivos cuya existencia tiene un valor para nosotros como efecto de nuestra acción, sino que constituyen fines objetivos, es decir, cosas cuya existencia supone un fin en sí mismo y a decir verdad un fin tal en cuyo lugar no puede ser colocado ningún otro fin al servicio del cual debiera quedar aquél simplemente como medio, porque sin ello no encontraríamos en parte alguna nada de ningún valor absoluto; pero si todo valor estuviese condicionado y fuera por lo tanto contingente, entonces, no se podría encontrar en parte alguna para la razón ningún principio práctico supremo ⁽²⁸⁾.

Retomando la lección kantiana, hoy podemos decir que la norma primaria de la vida moral consiste en sostener: *persona est affirmanda propter seipsam!*, ¡Hay que afirmar a la persona por sí misma, hay que tratar a la persona como

fin y nunca usarla como mero medio!

Los múltiples debates bioéticos no se resuelven de un plumazo enunciando esta norma. Sin embargo, encuentran en ella un criterio absoluto, inderogable y trascendente a todo consenso. Más aún, esta norma es la que posibilita la existencia del consenso como método para la acción política y legislativa.

Esta norma emerge de una atenta consideración antropológica sobre el significado de la acción humana en su sentido amplio. Esta norma, gracias a ello, gracias a la utilización metodológica de la acción como factor de revelación de la persona, logra indicar el valor que posee el ser humano como sujeto digno. Dicho en una palabra: todo ser humano es persona, posee dignidad y merece respeto. La dignidad no es un atributo de cierta clase social, de cierta pertenencia étnica, de cierta filiación política, de cierta convicción religiosa, de cierta preferencia sexual y ni siquiera de cierta coherencia moral. Todo ser humano, con independencia de sus acciones y decisiones, posee dignidad y merece respeto. Cuando a algún ser humano lo situamos en estado de excepción respecto de esta consideración antropológica, se abre una ventana que deja pasar por su espacio muchos otros cuestionamientos a la condición humana más temprano que tarde.

Por ello, es tan importante que los derechos humanos sean reconocidos *erga omnes*, para todos sin excepción. Una antropología que permite hacer este tipo de consideraciones la denominamos antropología normativa ya que su carácter práctico colabora a fundamentar la ética y eventualmente el derecho. Es en una antropología así en la que los descubrimientos de las diversas ciencias humanas y sociales pueden integrarse en su justa dimensión, es decir, conforme a la verdad sobre el hombre.

No cualquier antropología es susceptible de auténtica capacidad de integración de otros saberes y relatos. Sólo la antropología que no cede a la racionalidad instrumental sino que preserva el carácter ininstrumentalizable del ser humano nos permite ajustar todo descubrimiento en el contexto de los diversos dinamismos que integran a la persona y normarlo en la práctica de acuerdo a su dignidad ⁽²⁹⁾.

A modo de conclusión:

La relación entre ética y bioética es una relación intrínseca. El juicio final que un bioeticista ha de hacer no es de orden biológico, sociológico o político. El

carácter de ese juicio es *ético*. Por ello, la ética es el factor de *unidad sapiencial* de la bioética como ciencia. La bioética se construye metodológicamente a través de un esfuerzo interdisciplinario en el que concurren saberes muy diversos: biología, psiquiatría, sociología, antropología cultural y un largo etcétera. Sin embargo, la interdisciplina supone criterios arquitectónicos para elaborarse y para no derivar en una síntesis irenista. Estos criterios arquitectónicos son los que provee la antropología filosófica, es decir, la teoría que reconoce la estructura del ser humano como persona y que demanda a las múltiples disciplinas un cierto orden, un cierto sistema, en su interacción y elaboración.

Una bioética intrínsecamente ética, basada en una metodología interdisciplinar y antropológicamente articulada, puede proponerse como una *bioética sin adjetivos*. Calificarla como *liberal* o *conservadora*, como *católica* o *laica*, como *utilitarista* o aún *personalista*, habla de compromisos de escuela antes que de rigor científico. Algunos de estos compromisos no dejan de ser simpáticos. Pensemos en quienes hablan de una *bioética laica* que, en contextos como el mexicano, inmediatamente se contradistingue y subordina en oposición a la bioética específicamente “católica”. Hablar de una bioética con adjetivos es tan impropio como hablar de una “fisiología liberal” o de una “matemática laica”. La bioética, si quiere tener algún futuro, debe preocuparse más por su científicidad, por su rigor racional a toda prueba, que por colocarle apellidos que dificultan que su objeto sea la verdad antes que el compromiso de grupo.

Bibliografía.

1 Cf. D'AGOSTINO, F. *Bioética. Estudios de filosofía del Derecho*, Eiunsa, Madrid 2003.

2 GUERRA LÓPEZ, R. “Por una bioética sin adjetivos: la bioética en el contexto de la crisis moderno-ilustrada”, en *Medicina e Morale. Revista Internazionale di Bioetica*, 2006, n. 6, p.p. 1189-1204; “Por una bioética sin adjetivos II: Bioética, interdisciplinariedad y sociedad plural”, en *Actas del XIII Congreso Internacional de Escuelas de Medicina de Universidades Católicas*, Pontificia Universidad Católica de Chile (20 de abril 2007), en curso de publicación; “La persona es fin y no medio”, en TOMÁS, G. M. POSTIGO, E. (EDS.), *Bioética personalista: ciencia y controversias*, Eiunsa, Madrid 2007, p.p. 39-69.

3 Para una presentación histórica de la bioética, véase: JONSEN, A. R. *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, New Cork 1998; REICH, W. T. “The Word “Bioethics”: Its Origins and the Legacies of Those Who Shaped It”, en: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 1994, p.p. 319-333; RUSSO, G. (Ed.) *Storia della bioetica. Le origini, il significato, le istituzioni*, Armando, Roma 1995.

4 Cf. POTTER, V.R. “Bioethics, the science of survival”, en *Perspectives in Biology and Medicine*, 1970, n. 14, p.p. 127-153; *Bioethics: Bridge to the Future*, Englewood Cliffs.

5 RUSSO, G.- POTTER, V. R. “La prima idea di bioetica”, en RUSSO, G. *Bioetica fondamentale e generale*, SEI, Torino 1995, p.p. 5-18.

6 REICH, W.T. *Encyclopedia of Bioethics (revised edition)*, Simon & Schuster-Macmillan, New York 1995, Vol. I, p. XXI.

7 MORI, M. "Conclusioni", en D'ORAZIO, E.-MORI, M. (EDS.), *Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia? Dibattito sul Manifesto di bioetica laica*, in *Notizie di Poilitica*, XII, n.n. 41-42, 1996, p. 86.

8 MASIÁ CLAVEL, J. *Bioética y antropología*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998, p.p. 29-31.

9 PORTER, R., *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity from Antiquity to the Present*, Harper Collins, New York 1997; BOUDOURIS K. & KALIMTZIS K. (EDS.), *Philosophy And Ecology*, Vol. I, Ionia Publications, Athens 1999.

10 Para una aproximación a una nueva biofilosofía, véase: SERANI, A. *El viviente humano. Estudios biofilosóficos y antropológicos*, Eunsa, Pamplona 2000.

11 Cf. GOTTHELF, A. Y LENNOX, J. (EDS.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 360

12 A este respecto, véase: WOJTYLA, K. *Persona e atto*, saggio introduttivo di G. REALE; saggio integrativo di T. STYCZEN, revisione della traduzione italiana e apparati a cura di G. GIRGENTI e P. MIKUISKA, testo polacco a fronte, Rusconi Libri 1999; GUERRA LÓPEZ, R. *Volver a la persona*, Caparrós, Madrid 2002.

13 GUERRA LÓPEZ, R. "Aproximación a las fuentes de la experiencia jurídica", en *Ars Iuris. Revista del Instituto de Documentación e Investigación Jurídicas de la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana*, n. 34, 2005, p.p. 193-201; También, véase: *Afirmar a la persona por sí misma*, CNDH, México 2002.

14 Esta es una descripción convencional de la estructura molecular básica del genoma tal y como se puede encontrar en cualquier libro, aún básico, de biología en la actualidad. Véase, una bella y breve explicación de estas cuestiones, en: VELÁSQUEZ ARELLANO, A. (COORD.), *Lo que somos y el genoma humano*, UNAM-FCE, México 2004, p.p. 17-29.

15 Cf. RIVERO WEBER, P.-PÉREZ TAMAYO, R. "Ética y bioética", en *Nexos*, julio 2006, p.p. 23-27.

16 De la amplísima bibliografía sobre la situación de las ciencias experimentales y filosóficas, véanse al menos: HUSSERL, E. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folio Ediciones, México 1984; JONAS, H. *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 2004; SANGUINETI, J. J. *Ciencia y modernidad*, Carlos Lohlé, Bs. As. 1988. Para entender que, aún en medio de la crisis, existen poderosas intuiciones esperanzadoras: BERSANELLI, M. GARGANTINI, M. *Solo el asombro conoce. La aventura de la investigación científica*, Encuentro, Madrid 2006.

17 Véase: FINKIELKRAUT, A. *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona 2004.

18 Identificar a la postmodernidad como "tardo-modernidad" ha sido un mérito indiscutible de los análisis de: LLANO, A. *La nueva sensibilidad*, Espasa, Madrid 1988.

19 TOULMIN, S. "How Medicine Saved the life of Ethics", en *Perspectives in Biology and Medicine*, 25, 4, 1982, p. 736-749.

20 Para un comentario más analítico de estas posturas, véase la bibliografía citada en la nota n. 2.

21 Cf. HUDSON, W. D., *The Is-Ought Question*, MacMillan, Bristol 1969.

22 HABERMAS, J. "Biologie kennt keine Moral. Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden", en *Die Zeit*, Hamburgo, n. 9, 19 de febrero 1998, p. 34. El texto culmina con la siguiente afirmación: "No tengo la impresión de que ya hayamos encontrado las respuestas correctas a las preguntas morales y jurídicas de la técnica genética y de la medicina de la reproducción. Pero eso sí: la biología misma no puede darnoslas".

23 CARPIZO, J. "La interrupción del embarazo antes de las doce semanas es conforme a la constitución y de acuerdo con los derechos humanos", (promanscripto). Al parecer este texto se ha presentado ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación como alegato para defender la constitucionalidad de la interrupción voluntaria del embarazo antes de las doce semanas de gestación.

24 Véanse: HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas*, trad. al cast. de M. GARCÍA MORENTE Y J. GAOS. Madrid, Alianza Universidad, 1985,

2 vols.; SEIFERT, J. *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, Routledge & Kegan Paul, Nueva York/Londres 1987.

25 Véase: SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, trad. al cast. de H. Rodríguez Sanz, Caparrós, Madrid 2001; VON HILDEBRAND, D. *Ética*, trad. al cast. de J. J. García. Madrid, Encuentro, 1983; SEIFERT, J. *¿Qué es y qué motiva una acción moral?*, trad. al cast. de M. Crespo. Madrid, Centro Universitario Francisco de Vitoria, 1995.

26 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 Theologiae* 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. Al consultarla (ALANUS DE INSULIS, *Theologiae 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*, I, 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.

27 Cf. KRIPKE, S. *El nombrar y la necesidad*, trad. M. M. Valdés, UNAM, México, 2005.

28 KANT, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trd. cast. R. R. Aramayo, Alianza, Madrid 2002, A 64, 65.

29 Para un tratamiento amplio de la justificación racional de la norma personalista de la acción, véase: GUERRA LÓPEZ, R. *Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona*, CNDH, México 2003.

* Doctor en Filosofía. Director del Centro de Investigación Social Avanzada de Querétaro, México. Miembro de la Pontificia Academia por la Vida. El presente artículo recoge el contenido de la Conferencia Magistral dictada en la ceremonia inaugural de la X Jornada Nacional de Bioética del Centro Juan Pablo II, en La Habana, Cuba, el día 26 de mayo de 2011. Foto: el autor, durante su visita a La Habana, junto al director de nuestra institución.