

Medicina y Ética



Revista Internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica

VOLUMEN XXI

NÚMERO I

2010 / 1

ENERO - MARZO

ISSN 0188-5022

América Latina: entre nuevo nacionalismo
y secularismo

Alberto G. Bochatey

Biopolítica: fundamentos filosófico-
jurídicos

Francesco D'Agostino

Bios y poder

Michele Lenoci

Transhumanismo y posthumano:
principios teóricos e implicaciones
bioéticas

Elena Postigo Solana

El personalismo en el Magisterio de Juan
Pablo II

*Vincenza Mele, María Addolorata Mangione
Rodrigo Guerra López*

Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud
Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac, México Norte

Centro Di Ateneo Di Bioetica
Facoltà di Medicina Chirurgia "Agostino Gemelli"
Università del Sacro Cuore Roma

**Facultad de
Bioética**

Red de Universidades
Anáhuac

MEDICINA Y ÉTICA

D.R. Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.
Editor responsable: Dr. José Kuthy Porter
Impreso en Litho Press de México
Av. Sur 20, núm. 233
Col. Agrícola Oriental, 08500 México, D.F.

Dirección y Administración:
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac
Lomas Anáhuac s.n. Col. Lomas Anáhuac
Huiquilucan, Edo. de México. C.P. 52786
Tels. 5328-8074, 5627-0210 (Ext. 7205 y 7146)
Email: chamill@anahuac.mx

Dirección y Redacción en Roma, Italia:
Centro di Ateneo di Bioetica Facoltà di Medicina Chirurgia "Agostino Gemelli"
Università del Sacro Cuore, Roma
Tel 06/33054960. Fax: 06/3051149

Distribución:
Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac

México: 150 pesos; América Latina: \$75 U.S. Dls;
Otros países: \$85 U.S. Dls.

El importe de la suscripción se realizará con cheque
a nombre de Investigaciones y Estudios Superiores, S.C.
Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac
Universidad Anáhuac. Apartado Postal 10-844, México D.F. 11000

Medicina y Ética.
Número de Registro de Marca 427526
Certificado de Licitud de Título 6655
Certificado de Licitud de Contenido 6923
Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo 1009-93; control 22235
Impreso en México. *Printed in Mexico.*
ISSN 0188-5022

[039 0793] Porte pagado.
Publicación periódica.
Registro 0390793.
Características 210451118.
Autorizado por SEPOMEX.

La Revista *Medicina y Ética* aparece citada regularmente en los siguientes índices:
The Philosopher's index, *Latindex* y *Redalyc*.
The Journal of Medicina y Ética is indexed in: *The Philosopher's index*, *Latindex* and
Redalyc.

1

VOLUMEN XXI NÚMERO 1 ENERO-MARZO DEL 2010

MEDICINA Y ÉTICA

Revista internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica

Italia

Dirección

Adriano Bausola - Leonardo Ancona - Alessandro Beretta
Anguissola - Carlo Caffarra - Enzo Delorenzi - Angelo Fiori
Giuseppe Morgante - Elio Sgreccia

Director Responsable: Angelo Fiori

Director: Elio Sgreccia

Comité científico: Evandro Agazzi - Leonardo Antico - Adriano Bompiani
Vincenzo Cappelletti - Ignacio Carrasco de Paula - Numa Cellini
Francesco Introna - Gonzalo Miranda - Pietro Quattrocchi
Angelo Serra - Dionigi Tettamanzi

México

Director responsable:

Dr. José Kuthy Porter

Director:

Dr. Óscar J. Martínez González

Coordinadores Editoriales:

Dr. José E. Gómez Álvarez y Dra. Martha Tarasco Michel

Traductor y corrector:

Lic. Jesús Quiriarte

Corrector de redacción:

Mtro. Vicente Pérez Solsona

Diseño de portada:

Miriam Edith Colín Mejía

Composición tipográfica:

Tipografía computarizada

Comité Editorial:

Dra. Virginia Aspe Armella (Univ. Panamericana), Lic. Antonio Cabrera (Univ. Anáhuac), Mtro. Rafael García Pavón (Univ. Anáhuac), Dra. Ana Marta González (Univ. de Navarra), Dr. Javier Marcó Bach (Univ. de Santiago de Compostela), Dr. José Miguel Serrano Ruiz-Calderón (Univ. Complutense de Madrid), Dra. Martha Tarasco Michel (Univ. Anáhuac), Dra. María Dolores Vila-Coro (Catedrática de Bioética de la UNESCO), Mtro. Carlos Lepe Pineda (Univ. Anáhuac).

ÍNDICE

EDITORIAL.....	5
América Latina: entre nuevo nacionalismo y secularismo <i>Alberto G. Bochatey</i>	13
Biopolítica: fundamentos filosófico-jurídicos <i>Francesco D'Agostino</i>	35
Bios y poder <i>Michele Lenoci</i>	45
Transhumanismo y posthumano: principios teóricos e implicaciones bioéticas <i>Elena Postigo Solana</i>	65
El personalismo en el Magisterio de Juan Pablo II <i>Vincenza Mele, Maria Addolorata Mangione</i> <i>Rodrigo Guerra López</i>	85
Reseña bibliográfica <i>Rafael García Pavón</i>	107

EDITORIAL

Veinte años de Medicina y Ética

Con el presente número (XXI/1) se inicia una nueva etapa de la Revista Medicina y Ética que hemos querido enmarcar con el nuevo diseño de la portada, así como con un nuevo diseño editorial el cual esperamos que sea de su agrado.

Quienes trabajamos en la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac nos sentimos muy contentos de haber podido llegar a este aniversario de la Revista con la publicación ininterrumpida de la misma a través de estos primeros veinte años.

Nos sentimos muy contentos pero no satisfechos, ya que sabemos que todavía falta mucho por hacer.

Quienes nos han seguido con el paso de los años, a través de la suscripción o de la lectura de los artículos contenidos en esta publicación, podrán confirmar que la revista ha buscado siempre cumplir con las expectativas de nuestros lectores mediante la publicación de artículos que les puedan ayudar a comprender mejor los temas relacionados con esta nueva disciplina: la Bioética.

En esta ocasión, junto con el número XXI/1 hemos publicado un ejemplar extra con los índices: general, por temas y por autores de los primeros veinte años de la revista.

Esperamos que este volumen extra les pueda ayudar a nuestros lectores a poder localizar aquellos temas que necesitan para sus trabajos de investigación o académicos.

Durante el presente año estaremos celebrando también los XX años de la fundación del Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud de la Universidad Anáhuac mediante la organización de

eventos académicos los cuales les estaremos comunicando en su momento a nuestros lectores y amigos.

Por último, aprovecho esta ocasión para ponerme, como siempre a sus órdenes con la finalidad de poderles atender en todo aquello que ustedes necesiten.

Dr. Oscar Martínez González
Director
ojmartin@anahuac.mx

Criterios para los colaboradores de “Medicina y Ética”

1. La revista de *Medicina y Ética* es una revista especializada en el campo de la bioética que está enfocada a la difusión académica entre los profesionales afines a las temáticas y discusiones actuales en este campo. En consecuencia, *Medicina y Ética* no acepta artículos de difusión, ni material que puede ser considerado propagandístico de alguna corriente. La Revista no está circunscrita a una visión única de la Bioética, siempre que los artículos cumplan con rigor la metodología propia en la exposición de las ideas.
2. De acuerdo con lo anterior, las opiniones y posiciones son de responsabilidad exclusiva del autor, y no reflejan necesariamente la posición de la Facultad de Bioética. El Consejo editorial no presupone, en ningún caso, que la institución de origen o de quien da actualmente empleo al autor, suscribe las posiciones de éste, vertidas en el artículo correspondiente.
3. El material deberá ser inédito, no obstante, se aceptan ponencias o comunicaciones, siempre y cuando se señale claramente el lugar y fecha donde se expuso por primera vez la investigación.
4. Se consideran tres tipos de publicaciones: artículos, notas y reseñas. Los artículos deben tener una extensión mínima de 15 cuartillas y máxima de 30. Estos deben ser sobre temas monográficos. Las notas deben ser mayores de 7 páginas y menores de 15. Las notas tienen un carácter de discusión propia del campo científico; la discusión puede ser sobre otros artículos anteriores de la Revista, siempre y cuando cumplan con la calidad académica señalada y no como una mera expresión de una réplica por el afán polémico, sino a la altura del artículo que es motivo del comentario. Las reseñas deben tener una extensión mínima de una cuartilla y máxima de cinco. Las reseñas pueden ser tanto críticas como meramente expositivas.

5. Los artículos serán dictaminados por al menos dos académicos de competencia relevante en un plazo máximo de tres meses. Los nombres, tanto de dictaminadores como del autor, permanecerán en el anonimato. En el caso de respuesta negativa, el autor recibirá un dictamen con las opiniones de los dictaminadores. El autor podrá realizar las correcciones que considere pertinentes y volverla a presentar, sin que *Medicina y Ética* se obligue a publicar el material. En cualquier caso, no se regresan originales. Los autores que hayan sido elegidos recibirán tres ejemplares de cortesía del número en que fueron publicados.
6. Los artículos publicables deberán escribirse de preferencia en español, aunque se aceptan en idioma inglés, de manera clara y concisa. El texto debe ir en letra Arial (12 pts) a espacio y medio, en papel tamaño carta. El material puede ser entregado en formato electrónico para PC, vía correo electrónico o disquete (Word para windows, o formato RTF).
7. Los artículos y notas deberán contener el título del trabajo, el (los) nombres(s) del (de los) autor (es), el nombre de la Institución a la que pertenezcan. El artículo debe estar acompañado de un resumen (abstract) no mayor de 15 líneas (aproximadamente 150 palabras) en español y en inglés. También deben contener 3 palabras claves no contenidas en el título.
8. Las referencias de libros deberán realizarse de la siguiente forma: APELLIDO DEL AUTOR, nombre del autor. *Título del libro*. Traductor, Editorial, Lugar de edición, año de publicación, página (edición original). Por ejemplo:

SINGER, Peter. Una vida ética. Escritos. Trad.: Pablo de Lora Del Toro, Ed. Taurus, Madrid, 2002, p. 57 (inglés: Writings of an ethical life, 2000).

9. En el caso de las revistas el modo será el siguiente: APELLIDO DEL AUTOR, Nombre del autor. “título del artículo”, *Título de la revista*, volumen, número, (mes, año), página. Por ejemplo:

ROMANO, Lucio. “Educación de la sexualidad y los adolescentes. Encuesta cognoscitiva y antropologías de referencia”, *Medicina y ética*, XIII, 1, (enero-marzo, 2002), p. 85.

10. Los artículos deberán ser enviados exclusivamente a la siguiente dirección:

**Facultad de Bioética
Universidad Anáhuac
Dr. José Enrique Gómez Álvarez, Coordinador Editorial
Apartado Postal 10 844
C.P. 11000, México, D.F.
Email: jegomez@anahuac.mx**

11. No nos hacemos responsables del material entregado o enviado a otra dirección distinta de la anterior. Para considerarlo recibido, quien envía deberá contar con un recibo físico con sello, o bien con la respuesta electrónica de la dirección de correo electrónico señalada en el punto anterior.

América Latina: entre nuevo nacionalismo y secularismo

*Alberto G. Bochatey**

Resumen

El pluralismo ético de la sociedad civil moderna considera, en general, bueno todo aquello que es autorizado por las leyes realizadas democráticamente y considera malo lo contrario. ¿Esto vale también para América Latina y El Caribe? ¿Cómo son percibidas las leyes en estos países?

Esta contribución intenta responder a estos interrogantes. La respuesta es que se encuentra ausente una crítica y un estudio objetivo y razonado sobre cuáles intervenciones del hombre en el campo de la biología moderna, de la investigación, de la medicina, del reconocimiento de ciertos valores indiscutibles sean éticamente lícitos. Muchos de estos ámbitos no están regulados por leyes y en algunos casos no son ni siquiera conocidos por la población.

Los bioeticistas de América Latina y del Caribe deben estar, por tanto, atentos a la realidad de aquellos pueblos sin aplicar teorías elaboradas en otros contextos. En otros términos, una ética descriptiva no es suficiente, sino es necesario hacer referencia a la realidad objetiva y cultural de la persona, con el fin de promover el progreso científico y el mejoramiento de la calidad de vida por la población.

* Director del Instituto de Bioética, Facultad de Ciencias Médicas, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires (E-mail: agbochatey@usa.net).

Summary

Latin America: between new nationalism and secularization

The ethical pluralism of the modern civil society considers as good, generally, all that is authorized by the laws democratically realized and it considers the contrary and bad. Is this also equivalent in Latin America and the Caribbean? How are the laws perceived in these Countries?

The contribution tries to answer to these questions. The answer is that a criticism and an objective and reasoned study is absent on what interventions of the man in the field of the modern biology, of the search, of the medicine, of the recognition of certain indisputable values is ethically permissible. Many of these circles are not regulated by laws and in some cases they are not even known by the population.

The bioethicists of Latin America and Caribbean have to be, therefore, careful to the reality of those people without applying theories elaborated in other contexts. In other terms, a descriptive ethics is not enough, but it is necessary to make reference to the objective and cultural reality of the person, with the purpose to promote the scientific progress and the improvement of the quality of life.

Palabras clave: América Latina, El Caribe, biopolítica, nacionalismo.

Key words: Latin America, Caribbean, biopolitics, nationalism.

Situación actual

En América Latina y en el Caribe, la pobreza y la miseria han aumentado considerablemente y la aceleración de los cambios sociales ha agravado la disparidad entre las personas.

Muchos “viven sin esperanza” debido a su extrema pobreza; esto nos obliga a revalorizar a cada una de las personas, al mismo tiempo que a trabajar por eliminar las causas de la pobreza, si queremos promover cualquier tipo de desarrollo.¹ La experiencia nos ha demostrado que la tarea de cambiar las estructuras de pobreza, a pesar de ser titánicas y de haber costado la vida y la libertad a miles de personas, es sumamente ardua y no depende tanto del poder político de turno (son innumerables los cambios vividos entre militares, partidos políticos de un signo o de otro, populismos y elitismos, etc.) sino de la formación de conciencia y de la jerarquización ética de la persona en su cultura y desde su cultura.

Como decíamos, la indigencia material, la falta de bienes esenciales, reduce la vida de las personas a niveles infrahumanos. La pobreza causada por la privación, a veces violenta y siempre injusta de los derechos elementales de libertad social, cultural y religiosa reducen la vida a niveles antiéticos muchos más graves y penosos que la pobreza material. La soberanía e identidad cultural de cada pueblo constituyen objetivos fundamentales de promoción humana para dar el lugar acorde a su dignidad, a cada persona y a toda persona. Las acciones de promoción y desarrollo deben realizarse en aquellos lugares donde el Hombre es oprimido física, cultural y espiritualmente.

Toda división ideológica, política, cultural, etc., agrava la pobreza y la falta de libertad de los pueblos. De ella se han aprovechado las grandes manipulaciones de dinero y de poder desde la industria militar, la industria de la droga y la investigación. La pobreza de nuestro tiempo está radicada en factores políticos y en el mal moral debido a las culpas y omisiones de muchas personas. Por lo tanto, será necesario actuar a nivel moral y ético desde todos los ámbitos, sobre todo los más privilegiados como la Universidad y la cultura. El objetivo será construir un futuro más humano y digno por medio de una concientización formal y rigurosa de la solidaridad y fraternidad universal, incluso en el campo de la investigación. Estas categorías dinámicas y no siempre analizadas por la ciencia, la in-

vestigación y la técnica, serán las únicas capaces de movernos hacia un nuevo humanismo y un sano desarrollo. Limitarse solamente a objetivos económicos, de poder o la acumulación de bienes materiales, significa traicionar la verdadera idea del justo desarrollo y del rol de la sociedad civil. Se impone una profunda propuesta de valores, principios y virtudes morales, si pretendemos permanecer como patrones y señores de nuestro propio destino. Habrá que revalorizar el significado del estudio, del trabajo humano, del intercambio y de las ayudas económicas (especialmente aplicadas al campo de la investigación), de las iniciativas locales y regionales y de la responsabilidad cívica de todos los países, ricos y pobres.

El nuevo humanismo implica un grado superior de organización internacional, más eficiente, solidaria y subsidiaria. Hay que cambiar la cultura del consumo, las ideologías opresivas y fragmentarias, relativistas y utilitaristas y la mera resignación de frente a la miseria de las masas. Estamos llamados a instaurar una cultura de la solidaridad y del compromiso eficaz al servicio del bien de toda la familia humana.

En la sociedad civil hay signos positivos y hay que aprovecharlos: mayor sensibilidad por la justicia y por los derechos humanos, un mayor sentido de la independencia responsable y de la corresponsabilidad del bien común de la humanidad, un mayor compromiso por el respeto de la vida y de la paz, una preocupación mayor por la ecología y las culturas locales, por las minorías y por la memoria de la propia historia.

El nuevo humanismo para una sociedad civil sana nos compele a suscitar un indispensable movimiento solidario capaz de enfrentar las necesidades graves de un desarrollo justo y duradero en la sociedad. Es el único medio moral capaz de promover el desarrollo integral de todos los varones y las mujeres de nuestro tiempo, de nuestras tierras y de construir una paz duradera. Desde cualquier perspectiva que abordemos el proceso de desarrollo de la investigación científica, estamos llamados con urgencia a comprometernos con el cambio de la actitud espiritual y moral que condicionan las relacio-

nes de los pueblos. Es necesario actuar a nivel de la mentalidad, de los modos de pensar, de trabajar, de hacer investigación, de hacer política, de percibir la familia, para que la justicia se haga operante y se puedan combatir las injusticias con eficacia. Esta concepción cultural del nuevo humanismo respeta la dinámica profunda de nuestras sociedades que, más allá de cualquier construcción intelectual y justificación de política de campaña, vive la experiencia de la exclusión, del empobrecimiento y de la falta de educación, salud, seguridad y justicia.

Los que hacemos bioética sabemos bien que nuestro término es moderno pero con una raíz bien antigua. De hecho lo referente a la *ética*² nos transporta a la vieja palabra *éthikà* derivada de *ethos* que al inicio significaba casa, lugar donde se habita y después, con un sentido poético, el lugar donde se esconden o viven los animales y desde aquí tomó el significado de lugar exterior como la patria, el pueblo o la región. Más tarde pasó a significar el lugar interior que hoy indica una disposición interior que le permite entrar en relación consigo mismo, con el otro y con el mundo. Es una forma particular de ser, de tener una personalidad moral: una forma de comportarse consigo mismo, con los otros, con la sociedad y con la naturaleza. Cuando reflexionamos y estudiamos la ética lo hacemos como conocimiento científico de los actos humanos lo que nos ayuda a tener una visión valorativa y justificativa del comportamiento y de las decisiones que se toman para actuar.

El pluralismo ético de la sociedad civil moderna, considera automáticamente bueno todo aquello que está autorizado por las leyes establecidas democráticamente y considera malo, lo contrario. Pero ¿es ésta una realidad totalmente aceptada en nuestras latitudes? ¿Cómo es la realidad de las legislaciones en América Latina y el Caribe? ¿Cómo percibe nuestro pueblo sus leyes? ¿Cómo es la propia relación de las personas con sus legisladores y sus instituciones judiciales?

Falta una crítica y un estudio objetivo y razonado de la licitud de las intervenciones del Hombre en el campo de la biología mo-

derna, de la investigación, de la medicina, del reconocimiento de algunos valores objetivamente indiscutidos. Muchos de estos ámbitos no cuentan con legislación e incluso no son conocidos por el pueblo. Hay grupos de interés, sobre todo en el campo de la investigación y de prácticas médicas muy innovadoras, que prefieren y hacen lobby para que no se legisle ya que lo que no está prohibido, está permitido. Se mueven con la misma lógica por la que justifican que todo lo técnicamente posible es éticamente válido. Si la ley es la medida y por intereses políticos, sindicales o corporativos no se legisla, ¿cómo podremos saber qué es bueno o malo para un pueblo determinado? En una lógica de la ambigüedad y el doble juego de valores: sólo la ley será la medida ética, pero en ciertos casos es mejor que no exista la ley y así no habrá medida. Esto les permitirá trabajar sin un marco legal ni ético, o sea sin los fundamentos organizativos de la sociedad civil.

Estamos frente al mito científico y tecnológico, que convierte a la ética en una mera estrategia de votos, mayorías y consensos, como una especie de panacea que resuelve todos los problemas del Hombre moderno. Los que hacemos bioética en Latinoamérica y el Caribe, debemos estar atentos a la realidad de nuestro pueblo y no aplicar teorías que puedan surgir de contextos y proyectos ideológicos y/o extranjeros. No basta una ética descriptiva a partir de los hechos biomédicos de la investigación. Debemos ir más allá y encontrar la realidad objetiva y cultural de la persona, de su vida y sus valores humanos específicos, respetando el modo de promover el progreso científico y el mejoramiento de la calidad de vida. En síntesis, la bioética no puede prescindir de la filosofía y de la teología moral, de la ética y de la cultura porque está en juego la vida misma del Hombre, de su dignidad y de la tierra en la que vive.³

Leyendo la historia de nuestra ciencia, observamos que ha nacido y permanecido independiente de las ideologías y de los proyectos políticos. Con las nuevas teorías del “empoderamiento” de las personas y los pueblos, debemos cuidar especialmente el mantener un conocimiento libre de cualquier régimen o ideología política y

poder económico. La verdadera ciencia y la verdadera investigación pertenecen a los pueblos y no a los poderes. La historia de la humanidad está llena de ejemplos donde se comprueba que los científicos del poder de turno han debido obedecer a los poderosos y no a la objetividad de la ciencia y la investigación. El verdadero “empoderamiento” de los vulnerables pasa por la afirmación de su identidad, cultura y tradiciones.

Francis Fukuyama, en su libro *Nuestro Futuro Posthumano*, nos dice que los científicos están interesados por conquistar la naturaleza, y muchos bioeticistas se han convertido en sofisticados justificadores de todo aquello que la comunidad científica quiere hacer. Sus palabras van más allá de la reflexión académica, pues pertenece a la Comisión de Bioética de la Casa Blanca. Su preocupación por el estudio de las normas que regulan la biotecnología, se fundamentan en el inadecuado sistema de vigilancia de la Administración de Alimentos y Medicamentos (FDA) y del Instituto Nacional de Salud (NIH). Afirma que la naturaleza humana es fundamental para nuestras nociones de justicia, moral y calidad de vida.⁴

Paradigmas científicos y dignidad humana

La dignidad del Ser Humano es uno de los conceptos más desafiantes de nuestra cultura posmoderna, donde el relativismo y el individualismo condicionan todo tipo de reflexión y diálogo. En la bioética de la deliberación, podemos tomarnos el tiempo que necesitemos y permitirnos los disensos más variados, pero necesitamos con urgencia entender cuál es el concepto de hombre, varón mujer, desde el cuál partimos y dónde le hacemos radicar su dignidad propia.

El mensaje cristiano sobre la vida está “escrito de algún modo en el corazón mismo de cada varón y mujer, resuena en cada conciencia desde el principio, o sea, desde la misma creación, de modo que, a pesar de los condicionamientos negativos del pecado, también puede ser conocido por la razón humana en sus aspectos esen-

ciales”.⁵ Es aquí donde radica la dignidad de la persona: en su íntima unidad y en su conformidad (tomar la forma de) con la ley natural, el proyecto del Creador, lo constitutivo de sí.

En la cultura de nuestro tiempo no sólo influye la conducta individual, sino también las opciones legislativas y políticas, las cuales, a su vez, producen movimientos culturales que, paradójicamente, a menudo obstaculizan la auténtica renovación de la sociedad.

Por otra parte, la cultura orienta las estrategias de la investigación científica que, hoy más que nunca, es capaz de ofrecer medios potentes, no siempre empleados para el verdadero bien del Hombre, de todo Hombre y de todo el Hombre. Más aún, a veces se tiene la impresión de que la investigación, en muchos campos, va contra el Hombre. En definitiva se trata de dos conceptos de ciencia que contrastan uno con el otro, en puntos importantes.

Estamos frente un nuevo paradigma científico, en medio de una cultura que rechaza la metafísica y considera que no se la debe seguir para poder entender lo que es esencial. Es más, ya no habría esencias sino sólo una realidad que se la conoce en la medida que se la construye. Será Bernard Lonergan⁶ quién nos propondrá un camino de análisis de estos cambios: *a.* la ciencia empírica dominante, tiene una metodología autónoma con respecto a la filosofía; *b.* el criterio prevalente para elaborar premisas universales y necesarias es el de la verificación y no el de la deducción lógica.

1. Para la visión aristotélica clásica lo “necesario” en el ser es una categoría clave. Para la visión relativista, la “búsqueda de lo verificable” es lo que vale.

2. La ciencia, para Aristóteles, es un conocimiento preciso e incuestionable. Para el científico moderno, la ciencia es un conocimiento probable y la mejor opinión científica.

3. Para los aristotélicos las causas son material, formal, eficiente, ejemplar y final. Para el posmodernismo, al máximo, una correlación.

4. Los clásicos entendían la ciencia como un hábito en la mente de la persona. Hoy se ve a la ciencia como un conocimiento varia-

do distribuido en toda la comunidad científica.

5. Hoy ni si quiera se pretende oponer las dos visiones, de hecho no se contraponen ciencia y opinión, sino que se habla de “opinión científica”, no se pone a la teoría y la práctica en compartimientos separados, sino que nuestra práctica se deriva de la teoría y se orienta la teoría en función de resultados prácticos.

6. Naturalmente, nuestro conocimiento de los humanos también es muy diferente. No se define el ser humano en abstracto, sino que se lo “construye a partir de aquellas características que se pueden verificar en todos los humanos”. Al no considerar la ciencia como una adquisición definitiva de la verdad, se la concibe como una construcción libre de modelos que son válidos en la medida que son prácticos y útiles y como una mayor comprensión/conocimiento del dato y un acercarse más y más, a la verdad.

Dado este nuevo paradigma científico y cultural es difícil llegar a definiciones sobre la dignidad del ser humano, deducir de ello su inviolabilidad y demostrar que todo ser humano tiene identidad de persona. No son pocos los que proponen utilizar “acuerdos éticos” por medio de diálogo y deliberación interdisciplinario y racional que permitan establecer valoraciones éticas a las realidades biológicas y de los que se denomina “natural” en contraposición de lo que se denomina “sin-natural”. Pero todo posible “acuerdo ético” debe estar basado en dar carácter de inviolable a todo ser humano, ser digno en sí mismo, dando por válido el concepto de inicio del mismo, al de aquella teoría o corriente que lo identifique con su origen más temprano.⁷

En esta línea, hay quienes proponen que para poder hablar de ser humano y de su dignidad debemos llegar al “acuerdo ético” basado en dar carácter de inviolable a aquel sistema biológico que, “aunque no se puede definir como entidad personal, tenga un grado de regionalización interna y determinación biológica tal que lo conecte de forma directa e inmediata con el término. Se debería atribuir ese valor a aquel sistema biológico que tenga esencialmente *terminalizado* su programa de desarrollo, transformación y emer-

gencia de novedades de tal forma que se pudieran afirmar que a partir de él se genera un período de integración de los sub-sistemas del sistema total, hasta alcanzar el nivel de máxima complejidad. Propongo que para que exista suficiente conexión valorativa entre la realidad biológica (embrión), definible como inviolable, y el término normalmente definido como tal (individuo nacido), debe haberse establecido el sistema de complejidades del término reconocido en conceptos vulgares como humano a través de los procesos de crecimiento celular, y diferenciación. En este propuesto propongo que al cigoto, y preferentemente el formado *in vitro*, no se le debería atribuir el término embrión sino que se le debería definir como “*Célula Germen Humana Pantapoiética*”. *Germen*, porque situada en su contexto natural (el endometrio) llegaría a formar un individuo personal. *Humana*, porque pertenece a la especie humana. *Pantapoiética*, porque tiene la capacidad de respuesta a las señales de diferenciación internas y externas de ella, y porque tiene la posibilidad de generar un individuo entero”.⁸

Este párrafo nos presenta sintéticamente el espíritu y la forma de razonamiento de la ciencia de la verificación empírica. Son muchas las preguntas que nos surgen, incluso en el sincero espíritu de una deliberación respetuosa: ¿por qué definir a un ser *Humano* de forma diferente de *entidad personal*? ¿Quién o quiénes establecen el *grado de regionalización interna*? ¿Qué es exactamente y cómo se establece y verifica que ese nuevo ser tiene ya *esencialmente terminalizado su programa de desarrollo*? ¿Cuál de estos *sub-sistemas* lleva más determinación o potencia actualizadora? ¿Qué significa: *normalmente definido como tal*? ¿Hay entonces una normalidad? ¿Quién la establece? ¿Qué es y cómo se compadece con el método científico los “*conceptos vulgares*”? ¿Hay alguna diferencia entre el *cigoto* y el *cigoto in vitro*? ¿Esta en qué consiste? ¿Será ontológica o de qué tipo? ¿Cuál es mejor? ¿Nunca más podremos hablar de *persona*? ¿Es buena esta exclusión apriorística y total? ¿No tendrá consecuencias disgregadoras y desintegradoras? ¿Cuándo podremos estar seguros que se respeta la dignidad sin riesgos?

Con tanta distancia conceptual: ¿podemos en rigor, lanzarnos a “acuerdos éticos”? Creo que necesitamos primero establecer un cuadro de respeto y de progresión en el análisis del concepto de dignidad del ser humano, persona. Debemos sentarnos aún, aunque no sea con fines no discriminatorios, para analizar la evolución y los pasos a dar en este cambio paradigmático de la ciencia y de la cultura. Debemos evitar la manipulación del lenguaje, la dramatización de los casos, la incriminación y/o victimización, la inducción de opinión por presiones directas e indirectas, profesionales, políticas, sociales, económicas y estadísticas.

La dignidad es signo distintivo del ser humano. Es constitutivo fundamental de la persona y más allá del real desarrollo biológico, de sus innegables etapas y de su fragilidad inicial, la dignidad no es algo que lo construye sino que es justamente lo que lo integra y une como ser humano. La dignidad no es una característica más o el resultado de novedades emergentes que a un cierto punto dan dignidad a dicha entidad. La dignidad hace del ser humano, ser humano; de la persona, persona; del Hombre (varón, mujer), Hombre (varón, mujer); del uno, uno. La dignidad nos permite compartir el plano de diálogo en la cultura, que más allá de sus estructura y metodología, respeta y ama la vida.

Los fundamentos y las dimensiones de la cultura de la vida pasan por los grandes temas de la creación, mostrando que la vida humana debe percibirse como don de Dios. El Hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, está llamado a ser su colaborador libre y, al mismo tiempo, responsable de la «gestión» de la creación. Por esto vale la pena reafirmar el valor inalienable de la dignidad de la persona, que distingue a todo hombre, desde la concepción hasta la muerte natural; el valor de la corporeidad y su significado personalista; la familia como comunidad de amor y de vida. Son fundamentales también los medios de comunicación para una mayor difusión de la cultura de la vida, y la necesidad de todos de comprometerse en el testimonio personal en su favor. En este ámbito es preciso recorrer todos los caminos que favorezcan el diálogo, con la

convicción de que la verdad plena sobre el Hombre, apoya la vida. En este cometido, al creyente lo sostiene el entusiasmo arraigado en la fe. La vida vencerá: esta es para nosotros una esperanza segura. Sí, la vida vencerá, puesto que la verdad, el bien, la alegría y el verdadero progreso están de parte de la vida. Y de parte de la vida está también Dios, que ama la vida y la da con generosidad.⁹

“El concepto de creación no es sólo un anuncio espléndido de la Revelación, sino también una especie de presentimiento profundo del espíritu humano. De igual modo, la dignidad de la persona no es sólo una noción deducible de la afirmación bíblica según la cual el hombre es creado «a imagen y semejanza» del Creador; es un concepto basado en su ser espiritual, gracias al cual se manifiesta como ser trascendente con respecto al mundo que lo rodea. La reivindicación de la dignidad del cuerpo como «sujeto», y no simplemente como «objeto» material, constituye la consecuencia lógica de la concepción bíblica de la persona. Se trata de una concepción unitaria del ser humano que han enseñado muchas corrientes de pensamiento, desde la filosofía medieval hasta nuestro tiempo.

El compromiso en favor del diálogo entre la fe y la razón no puede por menos de fortalecer la cultura de la vida, conjugando dignidad y sacralidad, libertad y responsabilidad de toda persona, como componentes imprescindibles de su misma existencia. Junto con la defensa de la vida personal, se garantizará también la tutela del ambiente, ambos creados y ordenados por Dios, como lo demuestra la misma estructura natural del universo visible.

Las grandes cuestiones relativas al derecho a la vida de todo ser humano desde la concepción hasta la muerte, el empeño en la promoción de la familia según el designio originario de Dios y la necesidad urgente, que ya sienten todos, de tutelar el ambiente en el que vivimos, representan para la ética y el derecho, un terreno de interés común. Sobre todo en este campo, que concierne a los derechos fundamentales de la convivencia humana, vale lo escrito en la encíclica *Fides et Ratio*: «La Iglesia está profundamente convencida de que fe y razón se ayudan mutuamente, ejerciendo recíprocamen-

te una función tanto de examen crítico y purificador, como de estímulo para progresar en la búsqueda y en la profundización».¹⁰

El radicalismo de los desafíos que plantean hoy a la humanidad, por una parte, el progreso de la ciencia y de la tecnología y, por otra, los procesos de laicización de la sociedad, exige un esfuerzo intenso de profundización de la reflexión sobre el Hombre y sobre su ser en el mundo y en la historia. Es necesario dar prueba de una gran capacidad de diálogo, de escucha y de propuesta, con vistas a la formación de las conciencias. Sólo así se podrá fomentar una cultura fundada en la esperanza y abierta al progreso integral de cada persona en los diversos países, de modo justo y solidario. Sin una cultura que mantenga firme el derecho a la vida y promueva los valores fundamentales de cada persona, no puede existir una sociedad sana ni la garantía de paz y justicia.¹¹

La vida física tiene un valor fundamental pero no absoluto. Si tuviera un valor absoluto no existiría la muerte. Pero sucede que en la elaboración de contenidos actuales sobre algunos criterios de autonomía del Hombre, la vida toma lugares segundos o terceros provocando, no sólo un reordenamiento de prioridades difíciles de justificar, sino sobre todo, provocando en la persona una especie de vacío al perder (o al menos, al relativizarse) el valor fundamental de su ser.

Si la vida humana no se respeta como un valor fundamental, desde el momento de su inicio hasta su muerte natural, quiere decir que hay causas y argumentos suficientes para que esto sea así. El problema será determinar en forma global y universal, precisa y contundente estos criterios que deberán satisfacer a todos los Hombres sin exclusión de raza, cultura, creencias o cosmovisiones, ya que de lo contrario, se le podrían aplicar u obligarle a someterse a estos criterios produciéndole la muerte. Bien sabemos que la muerte es un paso a una nueva vida, pero marca de forma definitiva el final de la vida espacio temporal.

Defender la vida física como un valor fundamental es defender a la humanidad de cualquier persona, régimen, legislación, creencia o

mentalidad generalizada que pueda determinar el final de la vida, de mi vida, de la vida del otro por medio de criterios subjetivos, ideológicos o políticos. La misma democracia pelagra si no se reconoce la dignidad de cada persona y sus derechos. Ejemplos de esta realidad abundan en la historia, incluso reciente y hasta diría actual, de la humanidad.

Superando esta visión socio-política del poder sobre la vida, no olvidamos la dimensión teológica que nos presenta a la persona como trascendente y sujeto de Gracia, que recibe de Dios el don propio de la vida humana. Digamos aquí que el Hombre en el ejercicio de su libertad y en la construcción de su pensamiento, no es verdaderamente pleno si olvida a Dios. La realidad teónoma del Hombre no limita ni bloquea su ser ni su hacer. La realización y la alegría plena de la persona exigen vivir y comunicar su relación con Dios y con el Evangelio de la Vida. Donde se respeta y promueve la vida, se vive la paz que se convierte en atmósfera alegre y operante de la convivencia social.¹²

Ciencia y Tecnología en América Latina y el Caribe

“El futuro cultural de América Latina y el Caribe, estará marcado por el modo según el cual se resuelva el conflicto histórico real (...) entre la racionalidad sapiencial propia de la cultura latinoamericana y la moderna racionalidad científico-tecnológica”.¹³ La cultura popular latinoamericana y caribeña tiene una racionalidad sapiencial de tales características que es capaz de reordenar la racionalidad científica y tecnológica adaptándola a formas de pensamiento y a una orientación ética acorde a su identidad y a sus valores. Tiene la debilidad de su pobreza y de la necesidad de lo urgente y no tanto de lo reflexivo, pero tiene la fortaleza del deseo y la esperanza ya que todo está para construirse y los desafíos se renuevan constantemente y a todos los niveles (sociales, políticos, económicos, sanitarios, judiciales y religiosos).

Son muchísimas las situaciones de injusticia que llegaron al nue-

vo continente incluso de la mano de la ciencia y la tecnología. Muchas veces éstas fueron usadas para el dominio, la explotación y la dependencia por parte de naciones, corporaciones y/o gobiernos más poderosos. El peligro de la desculturización y de la pérdida de identidad propia también están ligados al mal uso de la racionalidad científico-tecnológica. Sin embargo, el buen uso de esta racionalidad puede ayudar a resolver nuestros problemas estructurales y a transferir exigencias de la racionalidad y eficacia a otros planos de la cultura, ayudando a un verdadero proceso de personalización.¹⁴

Según Scanonne, la cultura latinoamericana tiene la capacidad de reubicar sapiencialmente la racionalidad científico-tecnológica, respetando su autonomía y especificidad, ya que esa cultura es fruto de un fecundo mestizaje cultural (Puebla 409), que ha sido capaz de “síntesis vitales” en la unidad de las diferencias (Puebla 448). Estas afirmaciones tienen sus raíces en el mismo Documento de Puebla que confía en la fuerza que tiene la sabiduría popular católica latinoamericana, al punto de considerarla como “un principio de discernimiento, un instinto evangélico”.

Las mismas experiencias históricas, sociales y culturales de América Latina han dado a la sociedad civil un fuerte sentimiento de defensa y de revalorización de sus raíces religiosas y éticas aún cuando no pueda juzgar lo específicamente científico o técnico en cuanto tal. El aporte de esta sabiduría popular no es un absoluto, sino que es ese “plus” que la ciencia no puede explicar pero que el Hombre sabe que es fundamental para hacer la diferencia y poder vivir con la certeza de que debe respetar la vida y a todas las personas y que es respetado por ser persona. Será un desafío para quienes pensamos la ciencia y la técnica, aceptar la inspiración creativa de esta cultura, para la formulación de teorías o modelos más de acuerdo con la realidad cultural total y con la justicia. Al mismo tiempo, respetando la sana autonomía de la ciencia y de la tecnología en su específica racionalidad, deberemos proponer métodos inclusivos que permitan un diálogo crítico sobre las mismas y que nos permitan llegar a la correspondiente verificación y comprobación de unas y de otras.¹⁵

La experiencia de más de veinte años aprendiendo, enseñando y practicando una Bioética diferente a la de los Principios, nos permite afirmar, que si bien debemos recorrer un camino muy lento, con pasos muy seguros y perseverantes, los frutos que se obtienen son duraderos y dan una gran satisfacción a los corazones afligidos en el dolor, a los que buscan incansablemente la verdad y a aquellos que creemos en el Don de la vida y en la espiritualidad de la persona. Es hora de proponer y enseñar una Bioética alternativa o con alternativas. Una propuesta concreta es la de la Bioética personalista que ayudará a encontrar valores y leguajes más humanos y acordes a la antropología de nuestras latitudes, por medio de fundamentos y de un método preciso.

Si recordamos el mapa de la realidad del Siglo XIII, podremos encontrar algunas similitudes con nuestro tiempo y nuestro hacer. Es la Universidad (una especie de intento de “globalización” y organización entre quienes enseñaban y quienes estudiaban) la que jugará un rol fundamental cuando se organizaba la nueva sociedad, como una expresión de su época y de una cultura que tenía pretensiones universales. Es bueno recordar la huelga universitaria del 1229 al 1231 que provoca una situación tal, que dará como resultado la independencia universitaria del poder político y de todo otro poder. Había como una referencia a dos cosmovisiones, que provocaron excesos y prohibiciones, formalismos y academicismos por ausencia de diálogo y por pretensiones radicales de ignorar o excluir del diálogo a una de ellas.

La epistemología del diálogo debe incluir el pluralismo institucional para permitir una verdadera forma libre de pensar y de presentar las ciencias humanistas, especialmente en un mundo en el que las ciencias empíricas se presentan de forma dominante. Las ciencias humanistas, el Estado y la Universidad formaron la trilogía que salvó la sociedad civil de entonces. La génesis del significado forma parte del acceso al sentido de nuestra realidad y de nuestro tiempo, de nuestra tecnología y del desarrollo de la investigación. El diálogo entre la fe y el saber es central en nuestros pueblos, ya

que la sociedad civil es cada vez más pobre y la dimensión religiosa es central en la realidad cultural del pobre. La laicidad o secularidad cultural es propia del primer mundo que ejerce el poder sin respetar realidades culturales y muchas veces por medio de la violencia tanto militar como económica.

Las instituciones nos remiten a una cantidad de realidades diferentes pero que deben reunir al menos dos condiciones básicas: *a.* un conjunto de reglas comunes y *b.* un fin estable comunitario en vistas del cual se justifican y aceptan las reglas. Son una forma de mediación entre las personas y la sociedad que buscan una existencia jurídica que le aseguran durabilidad e independencia. Pueden ayudar en la búsqueda de sentido o, al menos, en la superación de la crisis o ausencia del mismo. Es la persona quien debe cargar con él y tenerlo presente para poder llegar al contenido de fondo de toda ciencia e investigación. Kant nos recordará que las ciencias explican lo que es en su materia de estudio, pero no pueden ni podrán explicar el sentido más allá de la ciencia en sí misma.

Son necesarias estrategias de desarrollo para la investigación y para la tecnología libres de ideologías, que realicen una síntesis superadora del liberalismo imperante desde la década del '90 y de una laicidad o secularismo mal entendido y excluyente. Tenemos una oportunidad valiosa como estudiosos para elaborar y presentar una propuesta ética que tenga como centro la vida y especialmente la vida humana, la persona más vulnerable, discriminada y excluida.

Son necesarias estrategias que tengan en cuenta las *novedades* de la investigación científica, el *bien común* y la *buena voluntad* de los pueblos. Estrategias que eduquen en una opción ética que parta de la persona integrando el saber, la cultura y el pensamiento. Haciendo de cada persona un ser feliz que encuentra en el desarrollo de las ciencias, las tecnologías y la investigación, un camino hacia su liberación porque lo acerca a la verdad y a cumplir con las expectativas humanas de construcción de su mundo y su familia.

La investigación y la experimentación

La legítima autonomía que las ciencias poseen está dada por la verdad y bondad propias que el Hombre está llamado a conocer y desarrollar por medio de las diversas disciplinas científicas, de acuerdo con sus fines y métodos propios. Por esto la autonomía científica (esencial y necesaria) no se puede identificar con una autonomía absoluta sino que se desarrollará como una actividad creadora pero a partir de una realidad dada, con una dignidad propia, objeto de estudio para reconocer su intrínseca verdad y promover su intrínseco bien. Cualquier intervención sobre el cuerpo humano no alcanza únicamente a los tejidos, los órganos y las funciones, sino que alcanza también, y en diversos niveles, a la persona misma, al yo concreto. En el cuerpo y a través del cuerpo se llega a la persona misma, en su realidad concreta, a la que se presenta como alteridad de otro yo concreto con su propia dignidad, con quien se relaciona y asocia.¹⁶

Vale la pena a este punto intentar aunque sea brevemente, una definición de la investigación y de la experimentación. Creo que la traducción directa que se hace del inglés del término *research* nos lleva a una confusión. Traducimos el término *research* por *investigación* y no como *búsqueda*, lo que podría ser aceptado, pero además arrastramos el contenido de ese concepto que no distingue entre la investigación y la experimentación. Aunque en inglés existen ambos términos, sólo se utiliza *research* sin más. Creo que es importante distinguir entre ambos por sus implicaciones éticas, especialmente cuando se trata de estudios sobre el ser humano.

Una propuesta de definición es la que sigue. Por investigación se entiende: cualquier procedimiento inductivo-deductivo encaminado a promover la observación sistemática de un fenómeno humano o verificar una hipótesis.

Por experimentación se entiende: cualquier investigación en la que el ser humano es el objeto mediante el cual o sobre el cual se pretende verificar el efecto.

Bajo esta perspectiva es muy clara la diferencia metodológica y ética entre una y otra y cómo la experimentación es un momento segundo de la investigación, pero cualitativamente diferente. No es este el momento para desarrollar un análisis sobre la investigación y la experimentación, pero valga decir, como ejemplo, que si la experimentación no es directamente terapéutica y se realiza en seres humanos vivos, incluso con su consentimiento, resulta difícil justificarla éticamente ya que la persona es siempre un fin y nunca un medio, aunque lo que se busque sea algo muy importante y noble.

Otro punto a tener en cuenta desde la sociedad civil es el factor riesgo. Toda experimentación conlleva un riesgo inevitable por lo que no se puede exigir que sea excluido. Esto supera las posibilidades humanas, paraliza toda investigación científica seria, pero existe no obstante, un grado de peligro que la ética debe analizar con gravedad. No se puede exponer un sujeto humano a riesgos, del mismo modo que se lo hace con los animales, e incluso a estos últimos también se los debe respetar sin infligirles inútiles sufrimientos.

Existe un “umbral” en el que se encuentra el bien inviolable de la persona humana, que limita poner en peligro su vida, su equilibrio, su salud o de agravar su mal. La experimentación no puede iniciarse y generalizarse sin que se hayan tomado todas las precauciones para garantizar la inocuidad de la intervención y la atenuación del riesgo. La fase preclínica de base, preparada con sumo cuidado y rigurosidad, debe proveer una amplísima y suficiente documentación y las más firmes garantías fármaco-toxicológicas y de seguridad operatoria.

Finalmente, la experimentación en la persona enferma debe tener en cuenta la proporción entre las condiciones del enfermo y los previsibles efectos de los fármacos o de los medios experimentales. Por lo tanto, una tasa de riesgo que para un enfermo resulta proporcionado y por ende, legítimo, puede no serlo para otro. Siempre es menester un gran respeto al paciente en la aplicación de las nuevas terapias que están en experimentación, especialmente cuando presentan todavía un alto porcentaje de riesgo.¹⁷

Nuevo Humanismo y Materialismo Naturalista

En la cultura actual hay una especie de aceptación tácita (e incluso a veces explícita) de las posiciones empiristas como si fuera el pensamiento espontáneo de la época.¹⁸ El empirismo filosófico radical, unido muchas veces al positivismo, al utilitarismo y a la “tecnociencia”, considera las cuestiones filosóficas como morales y prescriptivas. Esto implica una reducción de la filosofía a la moral, asignando el ámbito del conocimiento teórico (con el reductivo nombre de ‘conocimiento descriptivo’) a las ciencias empíricas considerándolas apresuradamente como la sola forma de explicación de la realidad. El reduccionismo empirista choca con la doctrina de la sustancia. El empirista se convierte en ciego delante del concepto del ser y al concepto de sustancia, y se hace imposible explicarle la ciencia del ser. Es como pretender que un ciego nato pueda especular sobre las tonalidades de los colores.

Este surgir del empirismo y sus culturas relacionadas, nos indica que la relación entre naturaleza e historia, entre naturalismo e historicismo han cambiado. Después de Marx y Dilthey, del liberalismo y la hermenéutica, hoy asistimos a un regreso al naturalismo con base biológica, al ‘biologicismo’ como nueva figura del materialismo. Además, negando la discontinuidad entre reino animal y vida humana, retoma y prosigue la obra destructiva iniciada por los iluministas basada entonces, en la física y mecánica, y hoy en la biología y la genética. Esta época de virulento materialismo naturalista, utilitarista y antipersonalista, comporta la disolución del principio-persona y la crisis de las éticas normativas.

Quisiera terminar con palabras de Benedicto XVI, dirigidas a los académicos de la Pontificia Academia para la Vida, pero que es un llamado a todos nosotros: “Por eso, queridos hermanos y hermanas, pido al Señor que los mande a Ustedes y a quienes se dedican a la ciencia, a la medicina, al derecho y a la política, testigos que tengan una conciencia verdadera y recta; para defender y promover el ‘es-

plendor de la verdad', en apoyo del don y del misterio de la vida. Confío en su ayuda, queridos profesionales, filósofos, teólogos, científicos y médicos. En una sociedad a veces ruidosa y violenta, con vuestra cualificación cultural, con la enseñanza y con el ejemplo, pueden contribuir a despertar en muchos corazones la voz elocuente y clara de la conciencia".¹⁹

Referencias bibliográficas

- ¹ Para esta primera parte del trabajo cfr. Carrier, Hervé: "Dizionario della Cultura. Per l'analisi culturale e l'inculturazione". Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 1997: 404-408
- ² Cfr. Lalonde M. "Quale bioética?" en Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Lexicon. Terminiambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche.*, Bologna Edb (2003) 745-747.
- ³ Cfr. Lalonde. *Quale...* pp. 751-753.
- ⁴ Fukuyama, F. *Peligros de la manipulación genética*. 03.04.2002 La Nación: 12
- ⁵ Juan Pablo II. *Evangelium Vitae* (25.03.1995), 29
- ⁶ Cfr. Lonergan, B. *Dimensions of Meaning* en *Id Collected Works* 4, Toronto University of Toronto Press; 1988; *Id. Word and Ideas in Aquinas* en *Collected Works* 2, Toronto: University of Toronto Press; 1997.
- ⁷ Cfr.: Alonso Bedate C.: *El valor ontológico del Embrión Humano: una visión alternativa* en Beca I. J.P. *El Embrión Humano*, Santiago de Chile; Ed. Mediterráneo, 2002:50-92.
- ⁸ *Ibid.* pp. 89-90
- ⁹ Cfr. Juan Pablo II: *Discurso a los participantes en la VII Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida*. (03.03.2001) Ciudad del Vaticano: 2001.
- ¹⁰ *Id Fides et Ratio* (14.09.1998). 100.
- ¹¹ *Ibid.*
- ¹² Cfr. Paolo VI: *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*. Ciudad del Vaticano; 1977.
- ¹³ Scanonne JC. *Nuevo punto de partida de la Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe: 1990; 97.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 98
- ¹⁵ *Ibid.*, pp.100-104
- ¹⁶ Cfr. *Id. La ética en la investigación y en la experimentación médica*. Buenos Aires Ed. Paulinas, 1992: 7-10.
- ¹⁷ Cfr. Pontificio Consejo para la Pastoral de los Agentes Sanitarios. *Carta de los Agentes Sanitarios*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana; 1995: 75-82.

¹⁸ Cfr. Possenti V. *Il Principio – Persona*. Roma: Armando Editori; 2006: 99-121

¹⁹ Benedicto XVI: *Discurso a los participantes en la Asamblea General de la Academia Pontificia para la Vida*. (24.02.2007) Ciudad del Vaticano; 2007.

Biopolítica: Fundamentos filosófico-jurídicos

*Francesco D'Agostino**

Resumen

La reflexión de Francesco D'Agostino procede a partir de una sintética presentación de la genealogía y de los sucesivos desarrollos del concepto de "persona" en la cultura occidental, deteniéndose específicamente sobre su reciente identificación positivista (abstracta y formalizante) con la categoría de "sujeto de derecho" – y sobre su consiguiente manipulabilidad pragmática y normativa. Tal paradigma ha entrado en crisis, como testimonian las irresolubles problemáticas surgidas en torno a la disciplina legal del *bios*, y en particular a la dificultad, que se deriva directamente, de contener normativamente toda tentación de un superpoder biopolítico: ni el intento empirista de rehabilitar el concepto de base de la capacidad de autodeterminación, aparece verdaderamente serio y persuasivo. Más prometedora resulta en cambio la propuesta de regresar a una fundamentación del derecho en la persona y en su concreta corporeidad: yendo más allá de las propuestas de Stefano Rodotà, puestas fecundamente en confrontación con el personalismo de Elio Sgreccia, D'Agostino sugiere tomar en serio la idea de "biografía" para redescubrir en el fondo un integrado, por ser relacional, concepto de persona humana. En este empeño teórico aparece rico de consecuencias el paso de la consideración prioritaria de los cuerpos a aquella de la "carne", mucho más

* Profesor de Filosofía del Derecho, Facultad de Jurisprudencia, Univesità degli Studi de Roma "Tor Vergata"; Presidente de la Unión de Juristas Católicos Italianos (UGCI); Presidente Honorario del Comité Nacional para la Bioética (CNB) (E-mail: dagostino@lettere.uniroma.it)

densa desde el punto de vista filosófico y teológico: tanto por vía de su referencia intrínseca a la vulnerabilidad, como por su estructural apertura, alternativa a la cerrazón individualista del cuerpo en sí mismo, a la relación con el otro por sí mismo y sobre todo con el Dios encarnado.

Summary

Biopolitics: philosophical and legal foundations

The reflection of Francesco D'Agostino proceeds from a brief presentation of the genealogy and subsequent developments of the concept of "person" in Western culture, focusing specifically on the recent and abstract identification positivistic between the concept of person and the concept of "subject of law" – and its consequent manipulation by the pragmatic legislation. This paradigm is now in crisis, as shown by the never ending discussions about the legal framework of the "bios", and in particular the difficulties to contain by the legislation every temptation of the excesses of the biopolitics: neither the empiricist attempt to rehabilitate the concept proceeding from the ability to self-determination appears very serious and theoretically persuasive. More promising is instead the proposal to return to a foundation of law in person and in his concrete corporeity: going beyond the proposals of Stephen Rodotà, originally compared with the personalism of Elio Sgreccia, D'Agostino suggested taking seriously the idea of "biography" to rediscover an integrated and relational concept of the human person. In this commitment, the transition from the concept of "body" to concept of "flesh" promises many theoretical consequences, because the concept of flesh is much more dense in terms of philosophical and theological thought: as well as by its reference to the intrinsic vulnerability, both for its structural openness to the relationship with the other and with the Christian God, just appeared in the flesh.

Palabras clave: persona, cuerpo, carne, biopolítica.

Key words: person, body, flesh, biopolitics.

¿Cuál es el fundamento de la *biopolítica* en la perspectiva del jurista? Parece que pudiese ser solamente uno: El hombre, no en la naturalidad biológica de su ser, sino entendido aristotélicamente como *animal político*, o entendido, si así se prefiere decir, como *persona*, como sujeto que vive en la *polis* y que sólo en la *polis* conquista su propia identidad (por tanto el *ciudadano*, más que el *salvaje*, aquel al cual, como un habitante de las *selvas*, le es prohibida, en principio, toda experiencia propiamente relacional).

Sabemos, sin embargo, que el concepto de *persona* es duramente controvertido y siempre de algún modo perjudicado por sobras y ambigüedades, ya desde su misma raíz etimológica. En latín *persona* significa, como es bien conocido, *máscara*. Pero la máscara existe para ser puesta o quitada cuando haya cumplido su función; y por otra parte, en los modelos teatrales, las máscaras como mecanismos útiles para *personificar*, es decir, para intensificar la voz de los actores, son actualmente inútiles, porque la misma estructura arquitectónica, no abierta, como aquella clásica, sino cerrada, garantiza una acústica que permite a todos los espectadores poder seguir adecuadamente cuanto es dicho sobre el escenario. Podremos incluso concordar con Nietzsche al considerar que *jeder tiefer Geist braucht eine Maske*, pero no podemos no estar de acuerdo sobre el hecho que todo sujeto que lleve una máscara merece, en el momento oportuno, ser *desenmascarado*.

En realidad, detrás de la metáfora de la *máscara* se percibe cómo el concepto de *persona* tenga un relieve *funcional más que ontológico*: como sobre el escenario el actor debe recitar y bien, el propio *rol*, así debe hacer en la vida todo ser humano: un actor que se niegue a recitar, o que recite malísimo, haciendo no plausible su propia parte, no merece ni siquiera la calidad de actor. Eh aquí porqué el término *persona* no puede ser correctamente predicado en relación con los animales, dado que ellos – *pobres de mundo* según la áspera, pero correcta percepción heideggeriana – más que *actuar* son *actuados* por su propia naturaleza. Y es así porque el término *persona* se adapta en modo eminente (¡y siempre por metáfora!) a la Trinidad,

en la cual el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no se distinguen por esencia (porque es igualmente y sin distinción divina para cada uno de ellos), pero por su actuar, por como nosotros los hombres podemos percibirlo: el Padre como acción creadora, el Hijo como acción salvadora, el Espíritu como Consolador.

Como *creatura*, el hombre puede, sin ninguna duda ser cualificado, por analogía, también él como *persona*, en cuanto imagen de Dios, *secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem* (S. Th., Ia-IIa, Prologus). En el contexto paradigmático cristiano, la cualificación de los seres humanos, en su *específica identidad creatural*, como *personas* ha producido diferentes efectos según las épocas. El hombre, percibido como *persona* (y todo hombre, como *creatura Dei*, es *persona*), es considerado por los juristas como *sujeto de derecho* en la forma más plena de la expresión, y ha llegado a constituir el punto de referencia central de toda dimensión del saber jurídico. Pero en el contexto de la modernidad, que ha marginado o por lo menos problematizado la perspectiva cristiana, el principio de la cualificación de todo sujeto humano como *persona*, se ha vuelto progresivamente siempre más problemático. Ya Hobbes, desde el inicio del capítulo XVI del *Leviatán*, procede a corroer el concepto de persona, retomando a su modo, la teoría medieval de las ficciones jurídicas, y llegando a equiparar plenamente la *persona ficta* con la *persona naturalis*, él tergiversa una tradición plurisecular. No es de Dios (eventualmente a través de la mediación de la naturaleza o mejor dicho de una *ley natural*) de donde proviene la cualificación jurídica del ser humano como persona, sino de una específica *convención social*.

La radical positivización del derecho que desde Hobbes toma inicio y que se concluye con el dogma fundamental del jurispositivismo, según el cual es la positividad, y solamente ella, el carácter específico y exclusivo de las normas jurídicas, destruye desde el interior toda referencia *fisicista* del concepto jurídico de persona y por tanto su unívoca referencia a *todos* los seres humanos. *Persona*, para

un jurista como Kelsen, que lleva a una obligada conclusión la reflexión positivista, es término que no indica sino un *centro de imputación de situaciones jurídicas*, o si se prefiere un *conjunto de normas*, una unidad estructurada que es convencionalmente referida por el ordenamiento a una *subjetividad*, que puede ser indiferentemente *física*, como aquella de un ser viviente (¡que para los animalistas no se ha dicho que sea necesariamente un ser humano!), o *institucional*, como aquella de un ente o de una sociedad.

En el contexto de su sistema teórico, Hans Kelsen (como prácticamente todos los juristas de hoy) no podría por tanto tener ninguna dificultad en sostener que los seres humanos fuesen titulares de derechos fundamentales. Animado por convicciones profundamente democráticas, si hubiese vivido bastante y hubiese comenzado a percibir los inéditos problemas suscitados por la bioética y la biopolítica, habría probablemente admitido sin particulares dificultades, que entre los derechos fundamentales que corresponden a los hombres la prioridad es reconocida al derecho a la vida. Pero se ha de considerar que para él, como para todos los jurispositivistas, los derechos *no existen, sino valen*. Las normas no pertenecen al orden de la realidad, como pertenecen los eventos naturales (o como, para los jurisnaturalistas, pertenecen los *principios morales*): la cualidad a atribuir a derechos y normas, para un positivista, no es la de la existencia, sino aquella de la *validez*, es decir de la pertenencia a un orden normativo de referencia, cuya unitariedad se percibe por el hecho que él posee criterios intrínsecos para verificar la propia coherencia interna (es decir, el hecho de que una norma pertenezca o no al sistema). Por tanto, una norma es tal si es *querida* (no puede existir un *imperativo* si no existe un *imperante*, nos explica Kelsen) y si no es querida, no reconducible a un sistema, por tanto *no vale*.

Es superfluo ejemplificar; si la capacidad jurídica es *querida* sólo para los nacidos (y eventualmente sólo para los nacidos de raza aria, según la formulación original del Código civil italiano de 1941) o si es *querida* exclusivamente para los *nacidos sanos*, no sólo quedan fuera de la protección del derecho los nacidos enfermos o los naci-

dos considerados pertenecientes a otra raza; pero será incluso imposible calificar a tales individuos no sólo como *sujetos de derecho*, sino incluso como *personas*. En una primera aproximación, parece que este resultado nos lleve a experiencias jurídicas lejanísimas de la nuestra, al antiguo derecho romano, con su sereno reconocimiento de la distinción fundamental de los hombres en *libres* y en *siervos*. Pero no es así. El *servus* en el derecho romano ciertamente vivía en una situación de absoluta sujeción. Pero no por eso estaba fuera del sistema jurídico: como mínimo, a través de la emancipación, tenía la posibilidad, en principio, de poder obtener la libertad y de adquirir así el estatuto de *liberto*. En el paradigma nazista, en cambio, el judío no se consideraba como *emancipable* de su condición de judío: su estatuto no era ni siquiera equiparable a aquel de las cosas, que pueden ser compradas o vendidas (exactamente como los esclavos). Los judíos no fueron nunca propiamente reducidos a la esclavitud: *no reconocidos* en su identidad humana, negados como *personas*, su destino era uno solamente, aquel de ser *liquidados*. Respecto a ellos ha sido actuado el proyecto más coherente y alucinante de *biopolítica*, es decir, una gestión integral e integrada del *bios* por parte del poder, un proyecto hecho posible y practicable a partir de la completa implosión de la categoría jurídica de la *persona*.

¿Existen estrategias para afrontar la crisis de la concepción positivista de la persona? Naturalmente sí, y no son pocas. Algunas son claramente ingenuas o de algún modo teóricamente fragilísimas. Pienso en el pensamiento de Singer y de Engelhardt, que buscan activar un kantismo depurado de toda dimensión trascendental. Existirían *seres humanos no personas*, dado que la calidad de persona sería reservada sólo a los sujetos *empíricamente* (¡no ontológicamente!) abiertos a la posibilidad de autodeterminarse libremente: estos sujetos llegarían a considerarse del todo excluidos de la esfera del derecho. El límite de esta doctrina es aquel de todas las teorías empíricas de la libertad, que no siendo una dimensión empírica no puede ser bajo ningún aspecto valorada empíricamente.

Es diferente la perspectiva que está elaborando, ya desde hace algunos años, Stefano Rodotà. Él se muestra convencido del límite de todo acercamiento formalista al derecho y no es lejano del atribuirles, al menos en parte, la responsabilidad cultural de Auschwitz. “La experiencia del siglo pasado ha mostrado que la abstracta capacidad jurídica, unificante e igualitaria, se ha revelado inadecuada a la tarea de garantía que le había sido confiada, de frente a las nuevas y terribles pretensiones de regímenes que discriminaban y se adueñaban brutalmente del cuerpo mismo de las personas”.¹ Es necesario abandonar la categoría del sujeto de derecho y readueñarse de aquella de la *persona*. La subjetividad es categoría inevitablemente combatida, o peor aún, deformada por el conceptualismo jurídico y, cosa todavía más complicada, agravada por el economicismo que caracteriza difusamente a la modernidad y que condena a la marginalidad a todas las dimensiones del derecho reducibles a una relevancia *patrimonial*. La persona, por el contrario, ha de ser reinventada y construida por encima y más allá de cualquier deformación economicista; la persona no es el sujeto que actúa en lo social y que como *homo oeconomicus* toma del derecho tutela y garantía de sus *intereses*; es más bien la consciencia que de la *corporeidad* nacen en la cultura postmoderna nuevas necesidades materiales, nuevas instancias, nuevas exigencias de tutela y promoción. Para fundar a la persona, según Rodotà, los juristas deben, sin embargo, realizar una doble renuncia. Por una parte se debe renunciar a la ilusión del formalismo trascendental (*al modo de Kelsen*) y a aquella de toda ontología racionalista; por otra parte, a toda tentación biologicista, en todas las diversas formas que ella puede asumir en la cultura contemporánea, tan contradicha por el cientificismo. En sentido positivo, en cambio, una vez liberados de la filosofía y de la biología, será posible para los juristas abandonar perspectivas fisicistas, constituir modelos nuevos y dinámicos para la recuperación integral de la individualidad, en modo de sustituir a la lógica impersonal de la *biología*, aquella personalísima de la *biografía*. Ahora bien, para tomar en serio la *biografía*, es necesario realizar al-

gunas elecciones y en particular una verdaderamente fundamental: la biografía no se reduce al sucederse de los eventos experimentados y vividos. Ella presupone una *persona* que los viva, que los sufra, que goce de ellos, que los recuerde, que los interprete y por así decir, los *recoja en su corazón*. Una máquina se consume en el tiempo, pero no tiene biografía. Una célula puede vivir por largo tiempo en su probeta, pero la suya no es una vida *biográfica*. Un ser humano en cambio, aún siendo discapacitado, o en estado vegetativo, elabora, aunque sea en su inconsciencia, una *biografía*, por el solo hecho de que su vida se proyecta hacia fuera de sí e incide sobre la vida de quien de él se ocupa y lo atiende. La biografía reside no en nuestra corporeidad, sino en nuestra *carnalidad*: tenemos una biografía, porque nos ha sido dada una *carne*. La metafísica, que Rodotà quiere dejar fuera de la puerta, entra, como se suele decir, por la ventana.

Esta transición del individuo a la persona, este movimiento que parte del *sujet de droit* para llegar al *sujet de chair* (por usar la feliz fórmula de D. Salas)² me parece de notable relevancia para llevar a conclusión este discurso. Introducir la categoría de la *carne* en el lugar no sólo de *sujeto*, sino además de *cuerpo*, puede ayudarnos a salir de tantas dificultades de un horizonte biopolítico que está atento a dominar los cuerpos, pero que con la carne debe hacer aún cuentas. Y puede quizá constituir un modo de hacer coincidir increíblemente la perspectiva de Rodotà con la de Elio Sgreccia, que proponiendo la conceptualización de un *personalismo ontológicamente fundado*, muestra ser profundamente consciente de la necesidad de ir más allá de un personalismo *débil*, como aquel que ha sido diversamente y no demasiado felizmente proyectado en el siglo XIX, para fundamentar un personalismo *fuerte*.

Aquella de la *carne* no es primariamente una categoría filosófica, sino *teológica*. Teológicamente, la *carnalidad* distingue la distancia entre el hombre y Dios (y esto da la razón, según la conocida teoría de Groddeck, a la circuncisión, a aquel signo sobre la *carne* con el cual el hombre reconoce su creaturalidad). La carne está *desfigurada*

por el pecado, *trasfigurada* por la gracia y *salvada* por la *encarnación* del Verbo de Dios. Esto es cuanto se necesita para entender que el fundamento absoluto de nuestra dignidad no depende de nuestras capacidades racionales, de *cañas pensantes*, sino de nuestra relación con Dios, en el contexto de la historia de la salvación. *Filosóficamente*, en cambio, la referencia a la carne refiere directamente a una noción hermenéutica fundamenta, aquella de la *fragilidad*, sobre la cual ha venido constituyéndose lentamente, pero progresivamente, por antítesis dialéctica, todo el saber de la medicina. Pensada tradicional y comúnmente como inevitable y sólo parcialmente enfrenable por las artes del médico, la fragilidad ha llegado a adquirir en el contexto de la biomedicina postmoderna, significados y valencias inéditos. El hombre es *persona*, porque su fragilidad no es mecánica (como aquella de las máquinas), ni inconscientemente biológica (como aquella de los otros seres vivientes): nuestra fragilidad no sólo constituye heidegerianamente nuestro yo como *zum-Tode-Sein*, como *ser para la muerte*, es decir como asunción de la *finitud*, sino como anhelo a la superación de la finitud, anhelo de vida y de abundancia de vida.

Es así por qué la biopolítica se encuentra frente a una encrucijada. Puede neutralizarse a sí misma y sus propias tensiones, poniéndose al servicio de formas abstractas de autodeterminación subjetiva, aún cuando estas asumen orientaciones objetivamente *necrófilas* (y debemos pensar no sólo en las eventuales solicitudes eutanásicas, sino sobre todo a todas aquellas formas de manipulación del cuerpo, que, teniendo como significado último la incapacidad de aceptar la propia identidad, se manifiestan como solicitudes de un ilusorio *ser-diferente*, que presupone la muerte, incluso el asesinato, del *ser real*). Pero es también posible que la biopolítica se abra finalmente a la percepción de la fragilidad y asuma la *carne del hombre*, no como el horizonte de lo manipulable, sino como el presupuesto, por así decir “concentrado”, de aquella dimensión de bien, que es posible experimentar en el orden de nuestra vida.

Referencias bibliográficas

¹ Rodotà S. *Dal soggetto alla persona*. *Filosofía política* 2007; 3: 366.

² Salas D. *Sujet de droit et sujet de chair*. Paris; Puf; 1994.

Bios y poder

*Michele Lenoci**

Resumen

El presente ensayo examina la relación entre los conceptos de vida y de poder, teniendo presentes posiciones fundamentales en la historia de la filosofía, con particular atención a algunos escritos de Kelsen y Schmitt. La finalidad es de evidenciar cómo la fuerza de la vida y el poder sobre la vida exigen ser integrados y complementados en estructuras conceptuales y teóricas más amplias y más orgánicas, para evitar unilateralidades y aporías. Resulta que una posición meramente vitalista corre el riesgo de negarse a sí misma e invoca una norma, que, a su vez, sea capaz de reclamar un orden constitutivo, no fruto exclusivo del arbitrio, sino dotado de una intrínseca inteligibilidad, en modo de actuar un enlace y una conexión entre la dimensión natural y el horizonte personal, en el cual la vida se eleva a la consciencia y a la libertad responsable. El reclamo al *ethos* quiere, entonces, organizar los niveles de la vida, del poder sobre ella y de las normas para regularlo en una perspectiva completa, en la cual el momento subjetivo y aquel objetivo se impliquen recíprocamente, en modo de evitar tanto formas de imposición extraña, percibidas como heterónomas, como la exaltación de la opción arbitraria, asumida como única regla. El último paso lleva a ensanchar el discurso del ámbito humano a aquel de la realidad completa, para subrayar cómo naturaleza y

* Profesor titular de Historia de la Filosofía contemporánea. Facultad de Ciencias de la Formación. Universidad Católica del Sacro Cuore (UCSC), Milán; Presidente de la Facultad de Ciencias de la Formación, UCSC, Milán (E-mail:michele.lenoci@unicat.it)

persona puedan ser conexas, si como fundamento último está un Logos creador y ordenador, una Inteligencia creadora, capaz de hacer posible una verdad de las cosas a un nivel primariamente ontológico. El camino conceptual desarrollado busca delinear, en tal modo, un proceso, al mismo tiempo teórico y real, en el cual las posibilidades de la técnica en relación a la vida y a la vida humana no sean confiadas a la mera casualidad de elecciones arbitrarias y de opciones prometeicas, sino sean colocadas en un más amplio horizonte ontológico, dotado de intrínseca inteligibilidad y finalidad, y por tanto capaz de unir, a un nivel más alto y más profundo, naturaleza y cultura, orden objetivo y proyectualidad personal, libertad y responsabilidad.

Summary

Bios and power

This paper analyses the relation between life and power, inquiring into some of the most important theories in history of philosophy, and in particular some works by Kelsen and Schmitt. Our purpose is to cast light on how the power of life and the power on life need to be encompassed and integrated in a more comprehensive conceptual and theoretical framework, in order to avoid paradoxes and unilateral positions. In fact, this simply vitalist position risks falling into an internal contradiction and denying itself. Vitalism requires rules deriving from a constitutive order that cannot be the exclusive result of will; on the contrary, it must be characterized by intrinsic intelligibility. On this perspective, natural and personal dimensions can be related to each other, and life can rise to self-consciousness and responsible freedom. The notion of *ethos* could reconcile the different levels of life, power of life, and the norms aimed at regulating it into a complex perspective, in which the subjective and objective dimensions depend on each other. This account can thereby avoid the risk of embracing extreme positions, characterized by external forms of imposition, perceived as heteronomous, or by the absolute exaltation of will, considered as the only rule. The last conceptual step leads to extend this viewpoint from the human sphere to the whole reality. On this view, nature and person can be related to each other on the grounds Logos, or

Intelligence, conceived as their ultimate foundation and regarded as the principle that creates and ordines reality, showing its underlying truth at a primarily ontological level.

The purpose of this conceptual system is to trace a theoretical process grounded on reality, in which the technological possibilities of intervening on life and human life are not left to arbitrary choices or promethean decisions. On the contrary, such possibilities should be considered within a broader ontological perspective defined by an intrinsic intelligibility and goal. This perspective can join together at a higher and deeper level nature and culture, objective order and personal aims, freedom and responsibility.

Palabras clave: filosofía moral; filosofía del derecho; bioética; historia de la filosofía política.

Key words: moral philosophy; philosophy of law; bioethics; history of political philosophy..

En la presente contribución, partiendo del nexo entre *bios* y poder, o sea entre *bios* y *kratos*, desearía ver si la relación entre estos dos conceptos, y entre las realidades que ellos significan, exista una conexión inmediata y suficiente para justificarse a sí misma, o bien se exija una serie de mediaciones más complejas. Consideraría, de hecho, que la relación entre *bios* y poder, para ser adecuadamente comprendida, exija una colocación y reenvíe a un mapa conceptual y a una estructura teórica que trascienden la mera dimensión naturalista, vital y empírica, para implicar un Absoluto, el cual será sí espíritu y vida, en el sentido que, en él, la vida, transfigurada respecto al mero componente biológico, se vuelve uno solo con el espíritu y lo compenetra.

Aún con la guía de una larga y antigua tradición, parece que el *bios* (que, junto al latín *vivus*, proviene de una común raíz indoeuropea *gweie*) esté en grado de constituir un ámbito originario y autosuficiente, si bien emergente del más amplio horizonte de la naturaleza o *physis*, que, ya según la tradición presocrática, abraza la

entera totalidad de aquello que es, del ser. No es casualidad que *Peri Physeos* hayan sido considerados los primeros textos filosóficos llegados hasta nosotros, aquellos de Anaxímenes, de Anaximandro y de Parménides, venerado y terrible. Y tampoco es casualidad que la etimología de *physis* remite al verbo griego *phuô*, el cual, partiendo de una raíz sánscrita (*bhu* y *bhavati*) que significa “ser” en toda su amplitud, se transformará en las voces verbales latinas *fui* y *future* y en griego indica el nacer, el crecer, el procrear, el llegar al mundo, como inicio de un desarrollo que implica un devenir y un futuro.

En tal contexto, la vida parece constituir el horizonte originario y fundamental, casi un principio más allá del cual no sea posible ir, capaz de autoorganización, de autorregulación y de homeóstasis. Son bien conocidas las reflexiones desarrolladas para distinguir los organismos vivientes de los cuerpos inorgánicos, frecuentemente interpretados, sobre todo después del surgir de la ciencia moderna, en clave meramente mecánica; de los primeros se subraya sobre todo el finalismo intrínseco, con la subordinación de las partes respecto del todo. En la *Crítica del juicio*, Kant individualiza la diferencia estructural entre un organismo y un mecanismo en el hecho de que en este último las partes causan el todo con una causalidad mecánica y el todo causa las partes y les atribuye un bien determinado sentido a través de una causalidad final, a fin de que el círculo, que se llega a crear en tal modo entre las partes y el todo, no será un círculo vicioso, sino constituya la anticipación de cuanto, en época contemporánea, será definido como círculo hermenéutico.

En la vida, por tanto, como sucede en muchas perspectivas vitalistas, ya variamente connotadas, viene colocado el fundamento último de la realidad, capaz de explicar, de manera exhaustiva, la evolución y el desarrollo, incluso por cuanto concierne a la historicidad, que sería la dimensión de los productos de la vida; es decir, de su objetivizarse en forma de sistemas teóricos y de épocas culturalmente connotadas. Así entendida, la vida llega a tener una propia

fuerza autónoma, un propio poder o *kratos*: este término de la raíz indoeuropea *qar* recaba el significado de robustez, dureza y por tanto vigor, que vuelve capaz de prevalecer, vencer y dominar, y ejercitar el mando. En este sentido, la expresión “poder de la vida o fuerza de la vida” indica un genitivo subjetivo. Remite al poder que la vida intrínsecamente posee y ejercita, no un genitivo objetivo; es decir, el poder con el cual se puede pretender controlar y dominar la vida, sobre el cual volveremos dentro de poco. A ello sigue que el nexo entre vida y poder se revela como inmediato: la vida en sí misma, por sus intrínsecas características es autosuficiente y capaz de determinar, sin recurrir a otra cosa diferente de sí, sus mismos desarrollos y los desarrollos de sus productos, que, siendo siempre finitos, implican un continua relación mutua, una incesante superación y un tendencial progreso. No obstante, satisfacerse con una conclusión tal aparece de inmediato simplista e insostenible sobre el plano filosófico, antes incluso que a la luz de la misma fe cristiana. Ésta, de hecho, en su de por sí compleja tradición, no ha defendido nunca el vitalismo, si con eso se entiende el primado y la absolutez del valor de la vida, y ni siquiera de la vida humana, que no ha sido nunca puesta al vértice de la jerarquía axiológica, como nivel sumo e intocable. A la consideración racional, además, el vitalismo muestra de inmediato algunas relevantes incongruencias teóricas; en la multiplicidad de sus manifestaciones la vida se revela no sólo compleja, sino incoherente y frecuentemente contradictoria, al punto que una aceptación acrítica de la vida implicaría la imposibilidad de distinguir entre formas normales y fisiológicas y formas patológicas; además, la fuerza intrínseca a la vida como se manifiesta también en formas que, a una consideración humana, comportan sufrimientos, dolor, crueldad, destrucciones, desaparición y dispersión, si no desperdicio aparentemente del todo inútil.

Mirando a la vida en su integridad, por cuanto sea posible, es bien difícil encontrar aquel finalismo que incluso a los organismos es atribuido, sobre todo cuando de la consideración global se pasa a examinar los casos particulares en su estructura normal y fisiológi-

ca. No es casualidad que Nietzsche (el cual impulsa una cierta forma de vitalismo hacia sus extremas y coherentes consecuencias, no obstante sean paradójicas a los ojos del sentido común) por un lado defienda la irreductibilidad del viviente a la leyes físico-químicas; pero al mismo tiempo excluye toda forma de finalismo o de coherencia interna al actuar de la vida, la cual posee sólo la necesidad de andar más allá de sí misma, no para trascenderse, ni para tender a alguna finalidad, según un desarrollo tecnológico, sino sólo para crecer e incrementar su potencia. De ellos se deriva que el “sí” a la vida (del cual sólo serán capaces los hombres fuertes los superhombres, los *Übermensch*), no se deberá limitar a aceptar aquello que en la vida aparece como gratificante, placentero o útil, sino deberá extenderse también a los momentos dolorosos y trágicos, ya que *todos* los aspectos de la vida, en su integridad, deben ser igualmente acogidos sin someterlos a ningún juicio de valor, sobre la base de un criterio extraño o trascendente respecto a la vida misma. De ellos, los superhombres, se debe querer que vuelvan al infinito, en cuanto en ellos el hecho y el valor, el evento y el significado, coinciden y concuerdan perfectamente. Y para decir este “sí”, Nietzsche mismo reconoce que es necesario un gran valor y una capacidad y fuerza no comunes, de la cual sólo quien sabe respirar el aire de las cimas puede disponer: y en esta perspectiva él proclama la espera de aquel hombre nuevo que será el Superhombre, el cual podrá manifestar sin resentimiento un pleno consenso a la Tierra, ya que estará finalmente a la espera de la gravosa tarea a la cual está llamado.

Si por el contrario no se quiere creer en la sirenas de una perspectiva utópica (que puede ser tanto más seductora, cuanto más vaga e indeterminada es, pero es del todo incapaz de instituir una convivencia social, que necesariamente tiene necesidad de reglas y de escalas de prioridad para hacer posibles elecciones y decisiones), es necesario someter la vida a una valoración de mérito, que seleccione algunos aspectos y otros los rechace o corrija. Ya aquí emerge un factor sobre el cual regresaremos y que inevitablemente aparece cada vez que, ya sea a niveles diversos, nos evoca a la naturaleza,

como en este caso es la vida, tomada en su inmediatez. Sobre este punto nos hace reflexionar Hans Kelsen, cuando, por oponerse desde su punto de vista a toda forma de derecho natural, pone de relieve cómo en la naturaleza, como sea que se la quiera entender, se esté a fin de cuentas obligado a distinguir entre una naturaleza “natural” y una naturaleza “innatural”; de este modo el concepto de naturaleza sufriría una torsión de significado, en la cual a la naturaleza efectiva y real, como de hecho se manifiesta, va sustituyéndose una naturaleza ideal, como debería ser; por tanto, no sería ya la naturaleza a fundar la norma, sino la norma a orientar y discriminar cuánto de la naturaleza puede ser aprobado.¹ Volveremos pronto a hablar de este argumento: por ahora basta haberlo mencionado, sólo por poner en evidencia cómo un vitalismo riguroso sea insostenible, ya que, antes o después, requiere ser trascendido y valorado con un criterio superior o de algún modo externo a la vida misma.

Parece entonces que aquel poder que, hasta el presente, era intrínseco a la vida, deba ser ahora entendido como distinto de ella, en modo que la vida y la naturaleza vengan a ser dominadas y reguladas, sujetas a un poder con capacidad de corregirlas, previniendo, eliminando, o al menos haciendo soportables los aspectos patológicos, de otros modos inaceptables. Del genitivo subjetivo, se debe ahora pasar al genitivo objetivo, según el cual interpretar la expresión “poder o fuerza de la vida”. Y los progresos de la ciencia biomédica, de la genética y de la bioingeniería, han hecho posible una intervención creciente y siempre más invasiva sobre la vida y sobre sus mecanismos de reproducción y desarrollo, no sólo en perspectiva terapéutica, sino también con un objetivo correctivo o sustitutivo de determinados procesos o funciones. Los actuales debates de la bioética versan precisamente los temas surgidos a causa de los procesos que, en pocos años, el progreso científico ha hecho posible, y sobre los cuales es inevitable expresar un juicio de valor. En este caso, se trata de decidir si el poder permitido por la técnica y por la ciencia se regula a sí mismo y pueda ser desplegado sin límites, según la expresión tan frecuentemente usada en los debates sobre es-

tos argumentos, del “qué tiene de malo” realizar este proceso o intentar este experimento. ¿Se puede decir que el poder, del cual disponemos, sea norma para sí mismo y baste para justificarse a sí mismo, en tal modo que pueda dominar la vida y controlarla, sin ningún límite o reserva?

En tanto, es notable un interesante cambio de perspectiva, por el cual del poder de la vida se pasa al poder sobre la vida: en el primer caso, prevalece una dimensión objetiva, aunque sea eventualmente no teleológica, mientras, en el segundo caso, se asiste a la celebración de la omnipotencia de lo subjetivo. La posición de Nietzsche es casi intermedia entre la dimensión objetiva y la subjetiva, ya que ciertamente celebra las glorias de la vida, en toda su plenitud, sino también, atribuye al hombre nuevo, a aquel verdaderamente potente, la capacidad de ejercitar su fuerza aceptando la vida en todos sus momentos, de tal modo que el máximo de su potencia (lado objetivo) coincide con la máxima adaptación (lado subjetivo). Decir sí a la vida, sin reservas, considerada en todos sus aspectos, tanto aquellos más agradables y gratificantes, como aquellos dolorosos y terribles o crueles. En el caso que estamos examinando, aquel que la edad contemporánea de la tecnociencia vuelve actual, se tiene la pretensión de plasmar y modificar la vida con los medios a disposición por los descubrimientos científicos: ¿pero con qué criterios? ¿Estos? Parece claro: no pueden derivarse de la vida, ya que el recurso a un poder distinto de ella es puesto precisamente para distinguir, al interior de la vida aquello que es aceptable y aquello que no lo es, en vista de que no todo puede ser aprobado.

Aquí es necesario repetir la pregunta anteriormente formulada: ¿tiene el poder un criterio intrínseco que pueda volverlo plenamente autorreferenciable y autosuficiente? No lo parece, a menos que no se quiera explícitamente acoger aquella visión que, hace muchos siglos, Platón ha delineado en modo espléndido y terrible, en las páginas del *Gorgias*, ahí donde Calicles expone sus tesis, en modo tan franco, que llega a ser impúdico, y Sócrates las discute y las rebate en modo analítico y perentorio.² Según el primero, “aquellos

que han establecido las leyes han sido los hombres débiles y la masa. Por tanto, según su conveniencia los débiles crean leyes, cantan alabanzas y formulan desaprobaciones. Y para espantar a aquellos que son más fuertes y capaces de tener ventaja, en modo que no la tenga sobre ellos, dicen que es feo e injusto tener la ventaja sobre los demás, y que esto es precisamente cometer injusticia: el buscar tener más que los otros. Y yo creo que ellos amen obtener la igualdad, porque son más débiles” (*Gorgias*, 483c). Calicles distingue netamente entre ley y naturaleza, entre la ley puesta por los hombres y la ley aportada por la naturaleza. Para la primera, sería justa la igualdad e injusta toda superposición; mientras para la segunda, es justo que quien es más fuerte domine y prevalezca sobre quién es más débil, de tal modo que la ley de los hombres ha sido realizada sólo por los más débiles para defenderse, los cuales —aquí está su verdadero éxito— han logrado hacer aceptar tales leyes a los fuertes, que son de tal modo penalizados. Un análisis que encontrará eco en las páginas nietzschenianas y en sus análisis respecto a la ética del resentimiento.

Sócrates defiende la posición exactamente opuesta a aquella de Calicles: “el más grande los males es la injusticia para aquellos que la comenten, y un mal todavía más grande, si acaso es posible, de este que es ya grandísimo, es que quien ha cometido injusticia no pague la pena”; e inmediatamente después añade: “ y ya que existen dos males: el cometer y el recibir injusticia, afirmo que es mal mayor el realizar injusticia y menor el recibirla” (*Gorgias*, 509 b-c). A esta conclusión Sócrates llega con una forma de refutación dialéctica de las tesis de Calicles, que es muy interesante, articulada sobre tres momentos: si más fuerte equivale a mejor, y más fuerte es cuanto resulta conforme a la naturaleza, entonces será necesario admitir que las leyes de la mayoría (que son más fuertes considerados en su conjunto, no obstante sean más débiles, considerados *uti singulí*) son también las mejores, y por tanto son conformes a la naturaleza, precisamente porque son deliberadas por los más fuertes. Para reaccionar a este punto, Calicles hace una admisión, para él

esencial, que permite a Sócrates pasar al segundo momento: él no habla ciertamente de la fuerza típica de una masa, constituida sólo por un amontonamiento de siervos. Quien debe mandar es el más inteligente, quien mejor conoce la cosa pública y tiene el valor de actuar sus proyectos. De aquí emerge que, si se consideran los individuos particulares, no siempre la fuerza coincide con la potencia física, sino implica un nivel psíquico y espiritual (inteligencia y valor). De ello resulta que el mismo concepto de potencia admite dimensiones diversas, que introducen una complicación para quien supone limitarse a reivindicar sólo la expansión de la potencia *simpliciter*, ya que una potencia *simpliciter* no se da. En fin, a Calicles, el cual considera que se deba dar rienda suelta a todas las pasiones, secundándolas, sin pretender marginarlas con la templanza, ya que la felicidad consistiría sólo en el placer. Sócrates tiene el buen juego de responder que el placer indiscriminado no produce felicidad plena: que placer y bien no coinciden, ya que placer y dolor pueden tal vez coexistir, mientras bien y mal radicalmente se oponen; que, en fin, los buenos, que serían para Calicles los inteligentes y los valientes, deberían siempre ser gratificados por el placer, mientras sucede frecuentemente lo contrario, y quienes gozan son precisamente los cobardes y los tontos. Se note cómo, según Calicles, al sujeto y a sus impulsos no deben ser puestos límites, como si las exigencias de cada uno sean derechos, y como tales sean reconocidos. Las semejanzas con la situación actual y con muchas pretensiones hoy elevadas a derechos universales, saltan inmediatamente a la vista.

De estas consideraciones emerge que el ejercicio del poder (de la potencia), entendido como expansión plena e incontrolada de la subjetividad y de sus exigencias, no puede, como tal, ser equiparado al bien y a lo justo. Es decir, no es norma a sí mismo y necesita de un criterio ulterior para que se cumplan las necesarias distinciones entre cuanto es aceptable y cuanto no lo es. En general, este criterio es individualizado en la ley (la ley de los hombres, según la expresión de Calicles), entendida como una serie de reglas aptas para precisar cuánto está permitido hacer entre todo aquello que se

podría o se quisiera cumplir, aún cuando se tuviesen los medios o se tuviese el deseo y la exigencia.

A este término, como es sabido, Carl Schmitt ha dedicado reflexiones sumamente agudas, dirigidas a fijar su significado originario:³ éste “designa la primera medida, de la cual derivan todos los otros criterios de medida; la primera ocupación de tierra, con relativa división y repartición de espacio; la subdivisión y distribución originaria es *nomos*”.⁴ Desde la época de los Sofistas se ha ido lentamente atenuando, hasta perderse, la exacta consciencia de la unión entre *nomos* y ocupación de la tierra. El olvido de tal referencia implica una serie de antítesis que serían del todo injustificadas. En caso de que se hubiese conservado la originaria perspectiva correcta, como la contraposición (típica de la tradición sofista – lo hemos apenas visto) entre *nomos* y *physis*, “con base en la cual el *nomos* termina por consistir en un deber ser que se desprende del ser y que se impone a él”.⁵ No sólo eso, sino además, con pérdida de la referencia a la medida interna del ordenamiento y de la localización de la tierra, el *nomos* se volverá un acto de posición, de competencia de la burocracia estatal en su funcionamiento, con posibilidad de constricción a la obediencia. El *nomos* tiende a volverse “ley”, en alemán *Gesetz*, término que “expresa ya solamente la artificialidad de cuanto es *puesto y debido* en sentido meramente positivista, es decir la mera voluntad de imponerse, o bien (...) la voluntad de realizar una posibilidad de coerción”.⁶ Por este motivo, Schmitt considera que sea preferible evitar traducir, como sucede habitualmente, *nomos* con “ley”: haciendo así, se perdería la referencia originaria, se consentiría el abuso del concepto de legalidad, típico del Estado centralista y ya destinado a indicar sólo la actividad de la burocracia estatal, hecha de actos de posición (*Setzung von Setzungen*), y se caería presa del positivismo, como resulta también del intento de someterse a las pretensiones hegemónicas de las ciencias naturales, que hacen precisamente gran uso de las leyes.

Viceversa, *nomos*, en griego, indica el pasto o el lugar del pasto.

Pero también una particular división territorial, bien delimitada, como una provincia, un distrito o una morada; mientras, el verbo *nemein*, del cual *nomos* deriva, significa tanto distribuir, asignar, como conducir a la pradera, como habitar, poseer, regir o gobernar. Según Schmitt, la ley, implicando un paso del ser al deber ser, entendidos como separados y casi extraños, es el lugar de la mediación que pasa a través de una posición o imposición pronunciada, siguiendo prescripciones formales; mientras, el *nomos* indica “la plena “inmediatez” de una fuerza jurídica no mediada por leyes. Es un evento histórico constitutivo, un acto de la legitimidad que sólo confiere sentido a la legalidad de la mera ley”.⁷ En este caso, no se trataría tanto de un acto de posición, con el cual se prescriben imposiciones y que quedaría separado y extrínseco respecto de la realidad a la cual se refiere, cuanto más bien a un *ordo ordinans* intrínseco a una cierta realidad y constitutivo de ella, anterior a las prescripciones individuales, aún siendo naturalmente histórico.

Me he detenido sobre la reflexión de Schmitt, más allá de la aplicación que él hará después, para evidenciar un posible significado de ley bastante diferente de aquel que, por ejemplo, tiene presente Hans Kelsen, en el momento en que critica el concepto de ley moral natural. Una confrontación entre los dos pensadores puede, por tanto, ser útil a la finalidad de mostrar en qué sentido, en el ámbito en el cual nos estamos ocupando, la ley pueda constituir una limitación del poder, en cuanto ayude a determinar los abusos y a individualizar el justo ejercicio en relación a la vida.⁸

En las antípodas de la posición de Schmitt, Kelsen considera que la instauración de normas sea un mero acto de la voluntad que pone, sin previamente conocer “del punto de vista de la psicología empírica, la función específica de la razón es el conocer los objetos dados a ella o impuestos. Nosotros definimos la razón como la función cognoscitiva del hombre. Pero la instauración de normas, la legislación, no es una función cognoscitiva. Con la instauración de una norma no se conoce cómo es un determinado objeto ya dado, sino se requiere algo que debe ser. En este sentido la instauración

de normas es una función del querer, no del conocer. Una razón que instaure normas es una razón que conoce y al mismo tiempo quiere, es conocer y querer a un tiempo. Es el concepto contradictorio de *razón práctica*, que desempeña una función de importancia decisiva no solamente en la teoría del derecho natural, cuando se presenta como teoría del derecho racional, sino también en la ética. Este concepto de razón práctica es de origen teológico-religioso”.⁹ De tal modo, sólo la razón divina podría ser práctica, en cuanto el principio lógico de no contradicción no se aplicaría a los atributos divinos. Sin entrar en la consideración de tal concepción de la relación conocimiento-voluntad y de sus dificultades teóricas, en ella la determinación de la ley es asignada al acto de la pura voluntad, completamente ajena al conocimiento, y por tanto irracional y arbitraria. Aquí parece que la objetividad de la ley dependa de su ser puesta, y no de una correspondencia con una naturaleza: premisa de una posición tal es la neta separación entre hechos y valores, entre ser y deber ser. Si de los primeros puede haber conocimiento verdadero, de los segundos (que no son reales, sino constituyen algo que no es, que debería ser o sería bueno que fuese), se debe afirmar que son objeto exclusivo de una voluntad, proyectada sobre el no actual, el cual debería ser realizado, pero podría también no serlo.

Hemos partido de la vida y de la naturaleza como incapaces de ser normas a sí mismas. Hemos constatado que un poder extrínseco sobre ellas, en la medida en la cual está libre de límites, se vuelve incoherente e insostenible. Hemos llegado a una facultad legisladora, que – bastante distinta y contrapuesta a toda dimensión meramente natural – corre el riesgo de volverse únicamente expresión de una voluntad separada de la razón y extraña a toda lógica. La ley se reduce, entonces, a un mero acto de posición y de imposición y, en esta acepción, que puede ser ciertamente atribuida al hombre legislador, no se ve cómo la ley se distinga esencialmente de aquel ejercicio, tendencialmente ilimitado, de mero poder, del cual hemos evidenciado su incongruencia y para delimitarlo, se había invocado

precisamente el recurso a la ley. En vista de que la naturaleza y la ley, por sí solas no ofrecen indicaciones unívocas, se ha recurrido a la ley que en el subrayar la dimensión positiva, parece nuevamente subyacer al arbitrio de la voluntad y excluir una conexión entre el *iussum* y el *iustum*.

La propuesta de Schmitt parecía ofrecer una sugerencia interesante: el *nomos* entendido no tanto como una ley meramente prescriptiva de imposición, sino como un *ordo ordinans*, es decir una distribución de coeficientes de valor, localizándolos en diversos momentos de la vida y de la naturaleza, en modo que ser y deber ser ya no se muestren recíprocamente extraños. En esta perspectiva, todas las reglamentaciones (las leyes en el sentido usual del término) escritas o no escritas, adquieren su fuerza en la medida asignada de un “acto originario”, constitutivo y ordenativo en sentido espacial, precisamente el *nomos*. La insistencia con la cual Schmitt subraya la referencia al espacio y a la distribución de las tierras, más allá de la evocación a la etimología más antigua, indica también otra exigencia: que la norma no se limite a delinear una configuración meramente ideal (como no real y no actual), porque así podría correr el riesgo, siendo separada de la realidad, de resultar del todo arbitraria. Esa debería tener un anclaje a la realidad efectiva y concreta (en este caso, ofrecido por la tierra). ¿Pero qué cosa es este acto originario al cual siempre se hace referencia? Más allá de la perspectiva de Schmitt, esta referencia ¿no podría aludir a una dimensión ulterior en la cual naturaleza, norma e inteligibilidad no arbitraria sean finalmente ligadas y no se contrapongan ya entre ellas, como alternativas radicalmente incompatibles?

El término griego *éthos*, unido al verbo *éthô*, deriva de una raíz sánscrita y significa uso, costumbre, hábito, al cual estamos acostumbrados, pero también estancia y morada;¹⁰ mientras “ética”, derivaría de una raíz común a muchos adjetivos que indican, por un lado, la pertenencia, no tanto en el sentido de lazos familiares directos, cuanto más bien de relaciones sociales indirectas, al interior de un grupo; por otro lado, la pertenencia a sí mismos, como cons-

titutiva de la individualidad personal, del ser sí mismos. Quizá es precisamente en la moral y en la ética que se encuentra el lugar para configurar las instancias emergidas en precedencia. Hablar de *éthos* significa, como es sabido, referirse a las representaciones normativas y valorativas, que han sido difundidas y aceptadas en una cierta época y en un cierto contexto social; aún si de hecho pueden ser transgredidas, mientras la ética hace referencia a la reflexión teórica sobre aquellas representaciones, por ofrecerle una formulación rigurosa y explícita, que sea capaz de argumentar aquello que el hombre debe ser y de descubrir el fin del hombre en cuanto hombre. En este nivel, las exigencias hasta ahora surgidas en relación a la vida, al poder sobre ella, a las normas para regularlo pueden encontrar una composición que no sea y no aparezca extrínseca, pero que, por así decir, nazca al interior mismo de aquella vida y de aquella naturaleza a la cual se hace referencia. No es casualidad que el término *éthos* nos refiera al concepto de morada, a la cual, según Schmitt, refiere también la etimología de *nomos*.

Para esta finalidad, han de cumplirse algunas puntualizaciones. Hasta ahora se ha hablado de leyes, entendidas como reglas y normas, para fijar límites o prescribir comportamientos que no sean válidos sólo por una fuerza de imposición, sino que, conforme a la enseñanza socrática, ambicionen ser justos. E incluso, de la ley en Kelsen, parecía emerger sobre todo el carácter de ser *puesta y querida* por un sujeto legislador. En la reflexión ética, en cambio, el propósito es aquel de llegar a una dimensión objetiva, que, precisamente por esto, puede encontrar una justificación racional; es decir, argumentada y, al menos en línea de principio, compartible universalmente. Pero una ética desarrollada en manera completa y satisfactoria debe también tener en cuenta el momento subjetivo, que no puede ser desatendido o considerado no esencial, después que el nivel objetivo haya sido alcanzado. Sería un modo extrínseco de concebir la ética, ya que el deber, aunque sea confiado a la libertad humana, sonaría siempre como una imposición extraña respecto a las tendencias que el sujeto advierte en su vida concreta y que se

presentan merecedoras de ser satisfechas. Es necesario, por tanto, que la reflexión moral se preocupe de poner en evidencia cómo los deberes y las reglas permitan a la persona viviente ser plenamente sí misma y de poderse adecuadamente realizar, precisamente en sus más íntimas y auténticas aspiraciones.

En segundo lugar, se observa que cuando se habla de ética y de deberes, de fines a perseguir, de valores a actuar, de leyes a respetar, no se puede limitar a hablar de la sólo vida orgánica. Pero se debe tomar en consideración al hombre como sujeto de la acción moral y como destinatario de deberes y de obligaciones: un hombre caracterizado por la unidad y por la compenetración de la componente corpórea y de la espiritual, inteligente, libre y responsable. Es en él, de hecho, que la vida alcanza un nivel cualitativamente diferente y superior, respecto a los otros hombres, si bien merecedores de atenciones y cuidados. Sólo el hombre es titular de derechos y deberes sobre el plano moral.

Además, si la ética descubre cuál sea el fin del hombre en cuanto hombre, ella responde también a la pregunta sobre la felicidad que todo hombre advierte, como exigencia de ver satisfechas, en la justa medida y cada una en su lugar, la diversas componentes que lo constituyen en su complejidad. Hacia este objetivo se ha de decir también que no parece oportuno concentrarse primariamente sobre los valores o sobre las leyes para asumirlos como puntos de partida. Una ética debería especificar el fin propio del hombre, porque, determinando la meta a la cual el camino humano debe tender, ella puede más fácilmente y en manera menos extrínseca, comprender también las leyes como condiciones para cumplir mejor el camino y para llegar al destino, y los valores como característicos de acciones y comportamientos conformes al fin entendido. El subrayar el fin, tiene la ventaja de testimoniar la intención positiva de la reflexión moral que no quiere primariamente o exclusivamente poner prohibiciones a la plena realización de la vida, sino se propone descubrir cuál sea el fin del hombre, y en qué cosa consista y con cuáles condiciones sea realizable la felicidad. Naturalmente, esta tarea

puede ser realizada si no se pierde nunca de vista que el hombre tiene una complejidad intrínseca, la cual se debe tener en cuenta, en cuanto, salvo el verificarse de situaciones particulares, el desarrollo de una dimensión no puede nunca suceder por medio del daño o con el sacrificio de otra.

¿Cuáles son, sin embargo, las condiciones por las cuales la determinación del fin último del hombre pueda constituir un objetivo realista y concreto?

A fin que la ética pueda realizar su tarea de ser objetiva y, al mismo tiempo, adecuada a la realidad, es decir capaz de individualizar el fin en el cual cada uno deba sentirse felizmente actuado, una condición resulta esencial: que la realidad posea una intrínseca inteligibilidad, haya sido puesta en el ser conforme a un programa, fruto de inteligencia, libertad y amor. En estas fases, como resulta evidente, está contenida la referencia de la ética a la metafísica como horizonte justificativo último: en ausencia de una referencia tal, las aporías precedentemente individualizadas quedan más o menos sin resolver. En particular, la determinación de ley tendrá la ventaja sobre la indicación del fin, y no podrá no aparecer extrínseca y, en el fondo, arbitraria; la vida y la naturaleza parecerán contradictorias e incoherentes, hasta que la individualización de cuanto es natural, como evidencia Kelsen –justamente desde su ángulo visual–, dependerá siempre de una decisión previa exclusivamente subjetiva y, por último, arbitraria.

En su etimología, derivando de *leghein*, el *logos* es razón, conteo, causa y palabra, en cuanto implica un recoger el múltiple en una unidad, un reunir que enumera y, por tanto, expone y dice, hablando. Sólo si el *Logos*, así caracterizado es el fundamento último (que no sólo ha creado la realidad, sino constantemente la sostiene en el ser, en modo de ser, además de trascendente, más íntimo a todo ente de cuanto cada uno no lo sea a sí mismo), se puede afirmar que todo ente tenga un fin y que, en particular, la realización del hombre pase a través del respeto de su propia naturaleza. De tal modo, las reglas puestas a la posibilidad de controlar la vida, inclu-

so para limitar su poder sobre ella, serán conformes a las mismas exigencias de la naturaleza. Y aquí, contrariamente a cuanto piensa Kelsen, se ha de notar, como Musio justamente observa en el citado artículo, que natural no será todo aquello que de hecho sucede, ya que el término incluye inevitablemente una referencia a un modelo ideal, y por tanto adquiere también una función normativa y no meramente descriptiva. Y esto se vuelve aceptable, en cuanto la realidad es un dato de hecho y es, al mismo tiempo, conforme a un proyecto dependiente de la voluntad creadora, en modo que en el dato de hecho está ya presente una dimensión ideal (la referencia al proyecto), que ofrece una orientación más o menos obligatoria y por tanto expresa un fin y un deber ser. Se vuelve plausible, entonces, que las huellas del proyecto puedan ser descubiertas por el intelecto humano, aún con dificultad y no sin errores, dada su finitud intrínseca. Así, aquellas huellas permiten captar aquello que es auténticamente natural, y no sólo presuntamente tal, ya que no están puestas por una decisión humana, sino poseen una objetividad que les es conferida por el Creador.

Se comprende, de esta manera, como la conexión entre vida y poder deba ser objeto de una mediación sumamente laboriosa y muy difícil de actuarse: si se quiere evitar un vitalismo destinado a anularse a sí mismo o un ejercicio ilimitado de un poder arbitrario y lógicamente inconsistente; sólo una serie de pasajes que, al final, envían a una metafísica, y por ella a un Absoluto personal y creador, puede permitir respetar la vida, haciéndola florecer y ayudándola a realizarse, y de ejercitar un poder auténtico, que no se reduzca a despótico arbitrio, destructivo incluso de sí mismo.

Referencias bibliográficas

¹ En referencia a esta importante temática véanse las consideraciones, puntuales y penetrantes, desarrolladas, teniendo en cuenta el contexto histórico, pero con interés teórico, por A. Musio, *L' "io legislatore" di Kelsen, Alcune annotazioni teoriche*,

de próxima publicación en el volumen en memoria de Sofia Vanni Rovighi, en el primer centenario de su nacimiento, que será editado próximamente por Vita e Pensiero.

² Para la relación entre *ethos* y *kratos*, en un contexto y en una perspectiva diferentes de la aquí delineada, con muchos puntos de afinidad y tangencialidad respecto de las consideraciones aquí desarrolladas, véanse las apreciaciones presentadas en: Vigna C. *Ethos e Kratos. A proposito di un libro di G.L. Goisis su Sorel e i sorelliani*. Revista de Filosofía neo-escolástica 1985; LXXVII: 145-156 (en particular, pp. 149-151).

³ Schmith C. *Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlín: Duncker & Humblot; 1974 (trad. it. de E. Castrucci con la colaboración editorial de F. Volpi. *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello "Jus Publicum Europeum"*. Milán: Adelphi; 1991 (en particular las pp. 54-71).

⁴ Id. *Il Nomos...*, p. 54.

⁵ *Ibid.*, pp. 56-57.

⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁷ *Ibid.*, p. 63.

⁸ Sobre este argumento, además de Kelsen H. *Das Problem der Gerechtigkeit*. Wien: F. Deuticke; 1960 (trad. it. de M.G. Losano, *Il problema della giustizia*. Turín: Einaudi; 1975), la citada obra de A. Musio de próxima publicación.

⁹ Kelsen. *Il problema...*, pp. 86 – 87.

¹⁰ Véanse sobre este tema: Natoli S. *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Milán: Mondadori: 2000: 33-35.

Transhumanismo y posthumano: principios teóricos e implicaciones bioéticas

*Elena Postigo Solana**

Resumen

El artículo ofrece una lectura crítica de los presupuestos conceptuales del Transhumanismo, movimiento cultural, intelectual y científico, que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana. Tal movimiento, de hecho, se propone re-proyectar la condición humana en modo de evitar la inevitabilidad del proceso de envejecimiento y las limitaciones del intelecto humano (y artificial), a través de la aplicación de futuras tecnologías.

Después de haber recorrido las etapas históricas que han llevado al surgimiento del movimiento transhumanista, aclarando las líneas programáticas y las modalidades concretas a través de las cuales se realiza el paso del humano al post-humano, La autora propone una amplia reflexión crítica en torno a los fundamentos teóricos del Transhumanismo. En particular, se subrayan los límites de los presupuestos conceptuales de los cuales parte el Transhumanismo: una antropología reduccionista, una actitud acrítica en relación con el uso de la tecnología, y un rechazo ideológico de la metafísica que ha llevado a los transhumanistas a formular una confusión del concepto de persona y de dignidad.

* Profesora Agregada de Bioética y Antropología en la Universidad Ceu S. Pablo, Madrid, España (E-mail: epostigo@ceu.es).

Summary

Tranhumanism and posthuman: theoretical principles and bioethical implications

The article proposes a critical reading of the conceptual presuppositions of Transhumanism, a cultural, intellectual and scientific movement that claim the moral duty to improve physical and cognitive abilities of the human species. This movement, indeed, wants to project humans again to avoid the unavoidable aging process and the limits of human (and artificial) intelligence, through the use of future technologies.

After having gone along the historical stages that led to the rising of transhumanist movement again, also explaining the programmatic lines and the concrete ways through which the passing from human to post-human will be realized, the Author proposes a wide critical reflection on the theoretical foundations of Transhumanism. In particular, she underlines the limits of the conceptual presuppositions of Transhumanism: a reductive anthropology, and uncritical attitude toward the use of technology, and an ideological refusal of metaphysics that led transhumanists to formulate a misunderstanding of the concepts of person and dignity.

Palabras clave: transhumanismo, naturaleza humana, tecnología.

Key words: transhumanism, human nature, technology

¿Qué cosa es el Transhumanismo?

El Transhumanismo ha sido definido como “un movimiento cultural, intelectual y científico, que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana y de aplicar las nuevas tecnologías al hombre, con el fin de que se puedan eliminar aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana; como el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento, e incluso, el ser mortales”.¹ De este modo, Nick Bostrom, uno de sus

máximos teóricos y Presidente de la *World Transhumanist Association* (WTA), afirma que el Transhumanismo representa un nuevo paradigma sobre el futuro del hombre, que reúne científicos que provienen de diversas áreas (Inteligencia Artificial, Neurología, Nanotecnología, y otros investigadores en biotecnología aplicada), filósofos y hombres de cultura con el mismo objetivo: alterar, mejorar la naturaleza humana y prorolongar su existencia.

La misma definición de Transhumanismo pone ya una serie de interrogantes fundamentales: ¿Qué entendemos por mejoramiento (*Enhancement*) de la especie humana?² ¿Dónde está el límite entre terapia y mejoramiento del hombre? El hombre se ha servido, desde siempre, de los medios – naturales y artificiales – para potenciar sus capacidades habituales (pensemos en los anteojos) o para mejorar su cuerpo y su mente: ¿Existen límites éticos para estas acciones? ¿Cuando un hombre es “normal” y cuando no lo es? ¿El criterio de normalidad está establecido en base a estándares físicos y a estadísticas sobre el número de seres humanos que la poseen? Incluso el tema del *Enhancement* plantea de por sí numerosas preguntas que requieren un específico estudio científico y ético, pero el examen de este tema –de por sí estrechamente ligado al Transhumanismo– no será objeto de análisis en este trabajo, en la cual nos ocuparemos en cambio únicamente de los fundamentos teóricos de este último.³

Es siempre Bostrom quien puntualiza una distinción entre un “transhumano”, que sería un ser humano en fase de transición hacia el posthumano, es decir, alguien con capacidades físicas, intelectuales y psicológicas “mejores” respecto a un “humano normal”; y un “posthumano”, que sería un ser (no se determina si natural o artificial) que tiene las siguientes características: expectativas de vida superiores a los 500 años, capacidades cognitivas dos veces por encima del máximo posible para el hombre actual, control de los *input* sensoriales, sin sufrimiento psicológico. Se trataría, es decir, de alguien cuyas capacidades traspasan en modo excepcional al ser humano actual, al punto tal de eliminar toda posible ambigüedad entre el humano y el posthumano: alguien, en definitiva, completa-

mente diferente. Sería un ente “más perfecto” que el ser humano y el transhumano. Un posthumano, según el dicho de Bostrom, podría gozar de una ampliación de la vida sin deteriorarse, de mayores capacidades intelectuales (sería más inteligente que lo otros), tendría un cuerpo en concordancia con sus deseos, podría hacer copias de sí mismo, disponer de un control emocional total.

El movimiento transhumanista ha recogido los principios fundamentales de la teoría en la siguiente declaración:⁴

“La humanidad será radicalmente trasformada por la tecnología del futuro. Prevemos la posibilidad de re-proyectar la condición humana en modo de evitar la inevitabilidad del proceso de envejecimiento, las limitaciones de la inteligencia humana (y artificial), un perfil psicológico dictado por las circunstancias más que por la voluntad individual, nuestra prisión sobre el planeta tierra y el sufrimiento en general.

Un esfuerzo de investigación sistemática será necesario para comprender el impacto de tales progresos, por ahora en el horizonte, y sus consecuencias a largo plazo.

Los transhumanistas consideran que para usufructuar las nuevas tecnologías, sea necesario mantener una apertura mental que nos permita adoptar tales tecnologías, en lugar de intentar prohibir su uso o su desarrollo.

Los transhumanistas defienden el derecho moral de utilizar métodos tecnológicos, por parte de aquellos que así lo deseen, para expandir sus propias capacidades físicas e intelectuales y para aumentar el nivel de control sobre la propia vida. Aspiran a un crecimiento personal bastante más allá de las limitaciones biológicas a las cuales está ligado el hombre actual.

Es imperativo, al pensar en el futuro, considerar el impacto de un progreso tecnológico en continua fase de aceleración. La pérdida de potenciales beneficios a causa de la tecnofobia y prohibiciones inmotivadas y no necesarias, sería una tragedia para el ser humano. Es necesario sin embargo tener presente que un desastre o una guerra causados o hechos posibles por una tecnología avan-

zada, podrían conducir a la extinción de toda forma de vida inteligente.

Es necesario crear lugares de encuentro en los cuales discutir racionalmente los pasos a tomar hacia el futuro y es necesario crear las estructuras sociales en las cuales puedan ser implementadas las decisiones responsables.

El transhumanismo es realizador del bienestar para todos los seres dotados de sensibilidad (sean estos humanos, inteligencias artificiales, animales o potenciales extraterrestres) e incluir muchos principios del Humanismo moderno. El Transhumanismo no suscribe ningún partido o programa político”.

Breve historia del Transhumanismo y nombres relevantes

Ha sido el mismo Bostrom quien ha delineado los pasos fundamentales, a lo largo de la historia de la Filosofía y de la Ciencia, que han llevado a la teoría transhumanista.⁵ Esta teoría tiene sus raíces profundas en la antigüedad griega, y encuentra, a lo largo de toda la historia, indicios de los elementos que la hacen surgir. El hombre ha deseado desde siempre mejorar sus propias condiciones físicas y mentales por medio de diversos métodos para ser feliz. Pero sin duda la Revolución Científica y el pensamiento moderno constituyen un giro radical, tanto en el modo de hacer ciencia, como en la visión particular sobre el hombre. En particular, por cuanto se refiere al papel de la ciencia, con D. Hume, I. Newton, T. Hobbes y F. Bacon, se ponen las bases de un racionalismo que enfatiza el desarrollo científico y que es siempre optimista sobre sus posibilidades. Mientras por aquello que se refiere a la visión sobre el hombre, a partir de Descartes se volvió a sostener un dualismo en el modo de concebir la naturaleza humana. Por una parte, el hombre se entiende como *res cogitans*, como un ente pensante, y por tanto reducido frecuentemente al uso puntual y concreto de sus

capacidades racionales; de aquí se derivarán las visiones funcionalistas del hombre según las cuales un sujeto es tal sólo cuando ejercita la capacidad racional. Pero por otra parte, la naturaleza humana será entendida a la manera humana, es decir, reducida a sus cualidades meramente materiales. Como es bien sabido, del reduccionismo del hombre a materia, unido a la visión funcionalista, surge la idea del hombre entendido en sentido neurobiologista, por el cual, él es solamente su capacidad racional y la identificación de esta con la realidad material. Una versión actualizada del “hombre-máquina” de J.O. de la Mettrie, según el cual él no es otra cosa que un engranaje perfecto de partes materiales, es representada por el *cyborg* actual (ente que es mitad cibernético, mitad orgánico). Además del concepto de naturaleza de Hume, influyen también en los trans-humanistas las teorías utilitaristas de J. Bentham y de J. Stuart Mill, así como la ética pragmatista posterior de C. Peirce y W. James.

Otro momento del pensamiento occidental, relevante para el Transhumanismo, está representado por la teoría evolucionista enunciada por Darwin en su libro *El Origen de las Especies* (1859), en el cual se llegaría a corroborar la tesis materialista de Hume sobre la naturaleza humana. Según el evolucionismo, como es sabido, la evolución es un fenómeno exclusivamente material, una combinación entre los cambios materiales y el azar, y se encuentra todavía en curso. Según los autores transhumanistas, nos encontramos en un momento especial en el cual el hombre *technologicus* sería capaz de cambiar su naturaleza mediante la biotecnología y otros medios, y de orientarla hacia una nueva especie posthumana más perfecta. En la reconstrucción de sus raíces, en fin, se reconoce la paternidad del término “Transhumanismo” a J. Huxley que, en 1927, ha sido el primero en utilizar esta palabra.

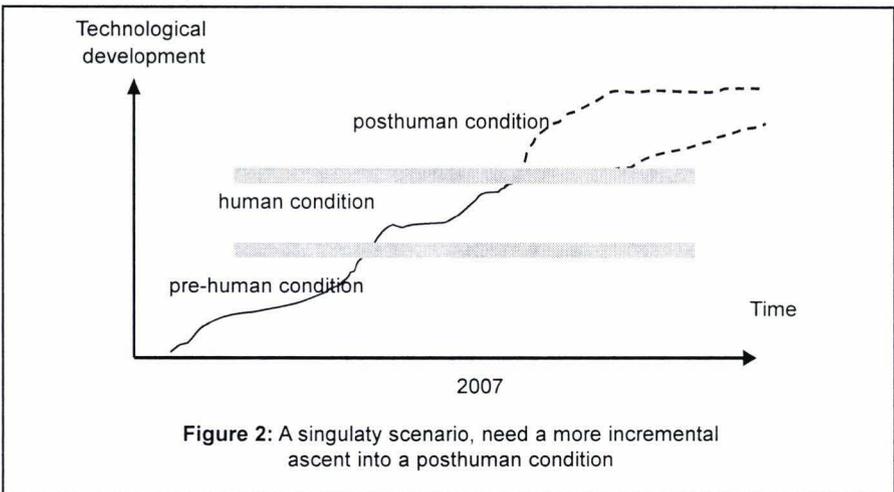
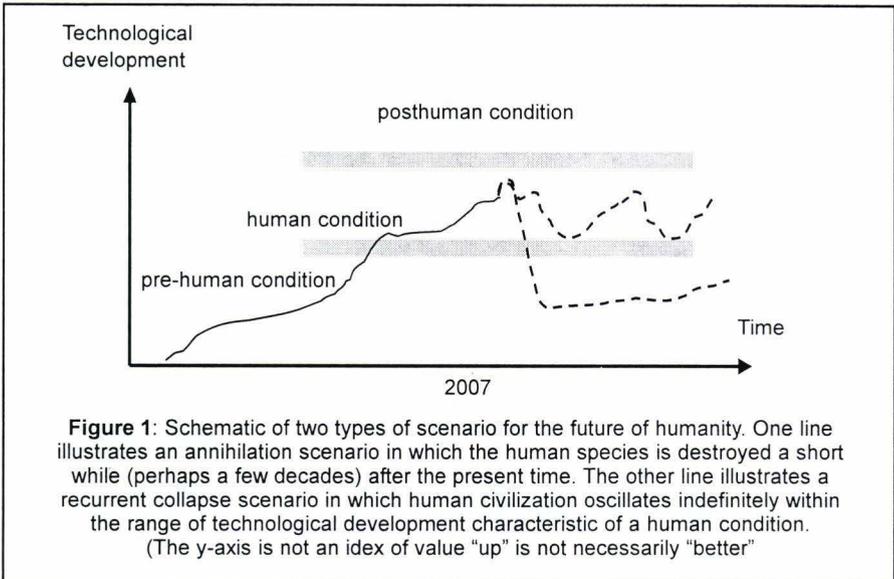
La tesis transhumanista toma fuerza también de todos los estudios realizados sobre la Inteligencia Artificial en la segunda mitad del siglo XX. Podemos citar a A.M. Turing en los años 50's y a todos los autores posteriores, así como a los llamados “futuristas” de los años 60 - 80 en Norteamérica: E. Drexler (*Engines of Creation*,

1986), C. Peterson, R. Ettinger y la criogenización hipotizada en su libro *The prospect of Immortality* de 1964. Se llega así, en 1997, a la fundación de la *World Transhumanist Association*, presidida por Nick Bostrom.⁶ Entre los autores que promueven la teoría podemos citar a D. Pearce, A. Sandberg, neurocientífico sueco y experto en Inteligencia Artificial que trabaja en el *Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford,⁷ S. Young, J. Hughes (*Citizen Cyborg*), R. Naan (*More than human: Embracing the promise of biological Enhancement*), M. More y T. Morrow que fundan el *Extropy Institute* en 1992, A. Chislenco, R. Hanson, y J. Harris, Profesor de Filosofía en la Universidad de Manchester que, en 2007, publicó su controvertida obra *Enhancing the species* y tantos otros todavía no muy conocidos, que versan sobre la misma línea.

En el mismo seminario citado precedentemente, donde Bostrom recorre los pasos de la historia transhumanista, encontramos también algunas de las críticas recibidas a lo largo de los últimos diez años y, en particular, se formula una referencia expresa a autores como F. Fukuyama,⁸ L. Kass en *The wisdom of repugnance* (1997) y *Life, Liberty and the Defense of Dignity* (2002), B. McKibben en *Enough* (2003) y el libro de J. Ballesteros *Biotecnología y Posthumanismo*.⁹

Pueden ser considerados como puntos fundamentales sobre los cuales se apoya la teoría, los siguientes tres: una gran confianza y optimismo sobre las posibilidades –muchas todavía desconocidas– de la ciencia; la naturaleza humana reducida a pura materia; la mente humana reducida a conexiones neuronales. El cuadro completo representa, por tanto, la idea de una ciencia absolutizada, en la cual genes y neuronas fungen como elementos motores. Volveremos más adelante sobre la validez de estos presupuestos.

Bostrom considera que el creciente desarrollo de los ámbitos de la ciencia como la medicina anti-envejecimiento, la ingeniería genética, la inteligencia artificial, la nanotecnología, la criogenización, etc. muestran cómo haya suficientes razones científicas para pensar que la hipótesis de trabajo pueda llegar a verificarse.



Las posibilidades sobre el futuro del hombre que Bostrom propone son fundamentalmente tres: la desaparición o extinción del hombre, la evolución hacia una especie superior (el posthumano),

el permanecer en una continua fluctuación entre mejoramiento humano y posthumano sin llegar a realizar esta posibilidad. En su artículo titulado *The Future of Humanity*, Bostrom ofrece una representación del andar del futuro de la humanidad de la siguiente manera:¹⁰

¿Cómo se realiza el transhumanismo sobre el plano práctico?

Una vez enunciados los principios fundamentales de la teoría, veamos ahora cuáles sean las modalidades concretas a través las cuales –siempre en la perspectiva de los autores que sostienen tal teoría– se producirá este paso de la especie humana a una superior.¹¹

En primer lugar, se actúa la eugenética embrional y prenatal; es decir, la selección de los seres humanos “sin defectos ni patologías” y la eliminación de los enfermos por vía técnica. De hecho, el movimiento transhumanista y los promotores de la eugenética liberal, como por ejemplo J. Savulescu, sostienen la licitud de la elección de los embriones sanos y la eliminación de aquellos con patologías graves, y no graves. No sólo eso: también la eliminación, a través del aborto, de fetos que presentan anomalías congénitas.¹² En segundo lugar, se considera la nanotecnología molecular: a través de la introducción de *microchips* en diversas partes del cuerpo humano se quiere, de hecho, activar y potencial ciertas capacidades, en particular las cerebrales. En analogía, se puede pensar en aquello que ya sucede en algunas condiciones patológicas o de incapacidad en las cuales, a través del auxilio de microprótesis auditivas o visuales, o bien con partes biónicas del cuerpo humano, se incrementan algunas capacidades humanas. Todo esto, con una perspectiva transhumanista, encontraría aplicación no solamente en ámbito terapéutico, sino también, y sobre todo, en vista del potenciamiento de la actividad de algunos órganos (por ejemplo, resistencia cardio-respiratoria).

Otra posibilidad está representada por el uso de fármacos para controlar el bienestar emocional (antidepresivos), con el fin de reducir el impacto negativo de ciertas experiencias bloqueando los centros de control y los neurotransmisores. Si –como hemos dicho precedentemente– la mente humana y toda su actividad es reducida a puras conexiones neuronales, puestas en acto en gran medida por reacciones físico-químicas, es obvio que conociendo bien los mecanismos de acción sería posible introducir sustancias para cambiar ciertas situaciones y combatir otras. Del mismo modo, el consumo de ciertas “píldoras de la personalidad”, podría modificar la personalidad para superar límites como la timidez, o bien incrementar la capacidad creativa y emocional. En definitiva, se mira a esta aplicación en analogía a aquello que sucede hoy con el “doping”. No por nada algunos de estos autores, como J. Savulescu, justifican moralmente el doping en el deporte.

Se toman en consideración, además, las posibilidades de ampliación de las expectativas de vida mediante el uso de terapias genéticas o de métodos biológicos que permitan bloquear el envejecimiento celular. Actualmente esto no es posible: se puede quizá retardar el proceso, pero no detenerlo. Según nuestro parecer, una perspectiva tal aparece cuando menos utópica tanto ahora como en el futuro, porque significaría prescindir de una dimensión intrínseca al paso del tiempo en las sustancias orgánicas. La temporalidad y el envejecimiento de los seres orgánicos son, efectivamente, características propias de la materia viva. No obstante, algunos piensan incluso llegar a superar el límite de la muerte mediante la criopreservación y la reanimación de pacientes en suspensión criogénica. De hecho, en algunos centros se realiza la criopreservación de personas fallecidas con la esperanza de poderles regresar a la vida y, en un futuro lejano y con el progresar de las ciencias, utilizar soluciones terapéuticas todavía por aparecer. Posibilidades como estas –entre la utopía y la creencia ciega en las posibilidades de la ciencia– suscitan en nosotros muchas perplejidades, si no un escepticismo total, porque en una visión en la cual el hombre no es concebido solamente

como materia, estas perspectivas aparecen privadas de sentido y portadoras de una pretensión absurda.

Pero el elenco de las posibilidades hacia las cuales los transhumanistas se dirigen no está completo todavía. Algunos autores, de hecho, partiendo siempre de una visión mecanicista del hombre, en la cual el cerebro y sus informaciones serían reducibles a la sólo materia, han llegado a hipotetizar la posibilidad de una existencia post-biológica: a través de una especie de “scanner”, se podría obtener una descripción detallada de la matriz sináptica del individuo, con el fin de reproducirla en un segundo momento en una computadora. De este modo, análogamente a lo que sucede en una transmisión de datos virtual, se podría producir la transferencia de la experiencia de vida subjetiva de un cuerpo biológico (ya difunto), tanto en otro sujeto orgánico (trasplante de cerebro), como en un sustrato puramente material-digital. En acuerdo y coherencia con cuanto se ha dicho, algunos autores han pensado en la posibilidad de “máquinas híperinteligentes” en las cuales suceda la combinación de una parte cibernética y una parte orgánica: el así llamado *cyborg* (*cybernetics-organism*), una “creatura” en parte orgánica, y en parte mecánica.

Todas las afirmaciones y los métodos enunciados, que forman parte del proyecto dirigido a realizar los fines del transhumanismo, hacia un posthumano, son denominados como el “Postulado tecnológico”. El “Postulado Tecnológico”, según estos autores, se realizará en los próximos 100 años con la ayuda y el apoyo del *Foresight Institute* para la investigación y la nanotecnología, y del *Extropy Institute* para la expansión de las capacidades, la autotransformación y el optimismo dinámico, dirigida por M. More, ambos creados a finales de los años 80.

Análisis crítico de los presupuestos antropológicos de la teoría e implicaciones bioéticas.

De frente a la teoría, al concepto del “postulado transhumanista”, en parte ya puesto en práctica —si pensamos, por ejemplo, en la se-

lección eugenética de los embriones afectados por una patología —, surgen numerosas preguntas, algunas de estas dejadas todavía sin respuesta por parte de los transhumanistas. Buscaremos ponerlas en evidencia en esta sección.

F. Fukuyama ha definido el Transhumanismo como “una de las ideas más peligrosas del mundo”¹³ porque altera la naturaleza humana y el concepto de total igualdad entre todos los seres humanos, fundamento de toda sociedad democrática. También J. Habermas ha criticado la teoría y los presupuestos del Transhumanismo y del *enhancement*, en cuanto eliminarían la posibilidad de autonomía moral del individuo humano, porque ésta estaría sometida a intereses sociales, políticos o económicos. Según nuestro parecer, la problemática de esta teoría reside en primer lugar en sus presupuestos antropológicos, asumidos como verdaderos y absolutos, y en cambio sumamente discutibles y, de hecho, no universalmente reconocidos. Enunciaremos en seguida los más relevantes, proponiendo un análisis crítico.

En primer lugar, se considera el concepto de naturaleza humana y del hombre reducido a pura materia. Los autores que promueven esta teoría, en su mayoría provenientes de la tradición anglosajona, en muchos casos prescinden completamente de la contribución del pensamiento clásico (si pensamos por ejemplo, en Aristóteles, Santo Tomás de Aquino o Emanuel Kant), así como por autores contemporáneos que en ellos se inspiran (R. Spaemann, A. MacIntyre, M. Nussbaum, etc.), y rechazan su aportación teórica con base en prejuicios infundados y, sobre todo, sin un soporte crítico de las teorías mismas, que son calificadas incluso como vacías, abstractas y privadas de sentido práctico (una especie de falacia *ad hominem*, porque son descalificadas sin argumentos). En tal modo, asumiendo solamente la filosofía moderna, en particular aquella inspirada por Hume, al empirismo y al neoempirismo derivado de sus teorías (se trata de una adopción del todo acrítica, privada de la confrontación con otras teorías), estos autores afirman que *ens est percipi* y que por tanto “hombre”, es solamente aquello que percibe, la reali-

dad puramente material, cuerpo, estructura, y sin considerar su potencialidad, su finalidad intrínseca y la posibilidad de la existencia de algo inmaterial. En resumen, el hombre es materia. Se produce así el primer reduccionismo biologicista que unido a la consideración de la así llamada “falacia naturalista”, establece la imposibilidad de una ética que pueda desprenderse de la naturaleza humana (finalizada y racional) y los fines son o elegidos autónomamente por la racionalidad de la persona, o en base a criterios extrínsecos de utilidad pragmática. Estos autores no asumen nunca la carga de la prueba; es decir, no aceptan la visión finalista de la naturaleza humana, sino la niegan sin argumentos fuertes o detallados. Esto manifiesta al menos dos cosas: la primera es que ellos no conocen autores como Aristóteles, Santo Tomás, etc., y la segunda es que si los conocen, no los toman en consideración.

El hombre, por tanto, es considerado como un mecanismo material complejo que funciona, precisamente, mecanicísticamente (recordemos el hombre-máquina de De la Mettrie), y no sorprende que se hable de la posibilidad de ciertos seres en los cuales la nanotecnología y la cibernética substituyan completamente la naturaleza humana, llevando al hombre hacia una especie de ser artificial o “posthumano”. Si somos solamente materia, y si un día llegaremos a captar completamente cómo “funciona” el hombre, ¿qué dificultad tendremos en realizar un hombre artificial? Ya en la película *Blade Runner* se pone la pregunta de la diferencia entre el humano y el copiante producto artificial. Llegará una época (piensan ellos), en la cual podremos hacer copias humanas perfectas e idénticas al hombre, pero artificiales.

A este reduccionismo materialista se une un segundo nivel o un segundo reduccionismo, es decir, el reduccionismo neuronal. No somos solamente materia, sino somos sobre todo conexiones neuronales. El día en el cual el hombre podrá descifrar el modo en el cual funciona el cerebro habremos descubierto cómo funciona el hombre (por ellos identificado con aquello que el hombre es). En relación con esta forma de reduccionismo hacemos dos observaciones:

1. Se han realizado numerosas críticas al reduccionismo neurobiologista; por ejemplo R. Penrose que, inspirado en C. Gödel, afirma que una computadora es capaz solamente de un razonamiento algorítmico (basado en secuencias lógicas), mientras el cerebro humano está abierto a la improvisación y a lo inesperado, a lo caótico, es decir, es creativo. 2. Somos de la idea que afirmar que “el hombre es solamente fruto de conexiones neuronales” sea una hipótesis carente de demostración. Un postulado sin demostración empírica total, y no sólo, un postulado que contradice el fundamento mismo y el punto de partida del empirismo: existe solamente aquello que puedo percibir y sentir, es decir, aquello que se afirma no se da todavía. Aún no somos capaces de traducir todos los estados mentales en estados neuronales o conexiones neurofisiológicas. El cerebro es más complejo de cuanto pensamos, y la actividad mental no es reducible a la actividad fisiológica porque la mente no es solamente cerebro. Por otra parte, esta cuestión, la relación mente-cerebro ha sido discutida largamente por tantos autores entre ellos están E. Husserl, H. Bergson, J. Eccles y K. Popper, por citar sólo algunos. Sabemos que las tesis a este respecto son tres: el hombre identificado con su cerebro (ficcismo neurobiologista), el hombre es en parte mente y en parte cerebro (dualismo interaccionalista), o bien el hombre es una unidad dual de mente y cuerpo.

En segundo lugar, en la teoría transhumanista se produce una eliminación de la realidad personal en su plenitud, reduciéndola exclusivamente a racionalidad. Como bien sabemos, en la edad Moderna se produce una derivación del *esse* al *agere*; es decir, la derivación del concepto de persona sustancial hacia aquel operacional, del ser a la consciencia, en modo tal que es persona solamente quien razona (aquí y ahora), no es persona quien no razona (embriones, fetos, minusválidos privados del uso de la razón, personas en estado vegetativo persistente o personas en coma). Además, según esta perspectiva, el estatuto personal puede ser atribuido a seres no humanos que aparentemente razonan (ciertos primates superiores). En fin, los transhumanistas se aventuran aún más al afirmar –

según nosotros, paradójicamente— que podrían ser personas también aquellas máquinas que fuesen aparentemente inteligentes. Este reduccionismo funcionalista ha llevado a considerar a la persona solamente como ente racional, y desde una perspectiva eficientista, ente que produce actos de razón.

En tercer lugar, una vez que el concepto de persona ha sido malentendido al punto de identificarlo con una racionalidad funcional, se determina una incapacidad para comprender el sentido de la dignidad ontológica intrínseca, de todo ser humano. Si se elimina el fundamento ontológico que hace al hombre esencialmente diferente de otros seres vivientes, y se lo reduce a un ser material, al mismo nivel que otros, se produce un igualitarismo ontológico cuantitativo no en cuanto al grado (somos solamente más complejos cuantitativamente respecto a los animales e incluso a los objetos o a las máquinas súper inteligentes, pero nada más), el concepto de dignidad queda a expensas de significados meramente subjetivos (calidad de vida,¹⁴ capacidad de autonomía, etc.), cuando no se considera que debería ser eliminado de la discusión antropológica y bioética (si pensamos en el debate sostenido en revistas de bioética sobre el concepto de dignidad como un concepto vacío e inútil). Con esto no pretendemos decir que estos conceptos (calidad de vida, autonomía) estrechamente ligados al de dignidad, no sean importantes, sino consideramos que sean significados derivados o análogos de un concepto principal de dignidad personal o valor intrínseco, que surge con la generación del ser humano y desaparece con su muerte. Por otro lado, si el ser humano no tuviese un valor en sí mismo, ¿qué sentido tendría hablar de mejorar su calidad de vida o concederle autonomía? La dignidad o es originaria, el hombre la posee en cuanto tal, o bien nos es concedida. En este caso, ¿quién es quién la da o la reconoce? De hecho, aquello que está sucediendo es que de la pérdida del concepto de dignidad ontológica como valor intrínseco e inalienable de todo hombre deriva directamente la consecuencia por la cual la dignidad misma puede ser reconocida o no por las personas, por el poder tecnocrático, si no por

el poder político (recordemos, por ejemplo, cómo la acepción “vidas no dignas de ser vividas” puesta con motivo de las políticas nazistas en la así llamada “Operación eutanasia T4” produce de hecho la discriminación y la eliminación de personas deformes o con graves demencias). Finalmente, ¿qué sentido tendría hablar de igualdad de derechos para el hombre si no existiese, como fundamento de tal discurso, el hecho que todos tenemos la misma naturaleza, y ésta tiene un valor en sí? Por desgracia, el jurisdpositivismo moderno, derivado de un concepto empirista de naturaleza humana, ha llevado a considerar estos derechos como fruto de un consenso, más bien que como algo intrínseco al ser humano.

Además de las cuestiones mencionadas más arriba (naturaleza humana, persona, dignidad), somos del parecer que al Transhumanismo le queden también muchas otras cuestiones por resolver —algunas de ellas verdaderas y propias aporías. Señalamos enseguida algunas.

Los autores transhumanistas suelen identificar perfección física y felicidad psicológica, es decir, “cuanto más perfecto eres, tanto más eres feliz”, pero tal ecuación no es siempre correcta. La realidad muestra que pueden darse situaciones en las cuales la imperfección genética no genera infelicidad, o realidades de personas que aún en presencia de una enfermedad grave, viven una vida feliz. La constatación de este hecho pone en evidencia cómo la felicidad humana no es solamente una cuestión de “perfección genética”, sino algo más profundo, moral, algo que tiene relación con la persona en su conjunto (esto es prueba, de algún modo, del hecho que no somos solamente materia). Además, la experiencia nos demuestra que aquello que más nos hace felices no es material o científicamente demostrable (pensemos, por ejemplo, en la amistad o el amor), es decir, el hombre no tiende a realizar solamente fines materiales, sino también valores. En los autores transhumanistas se produce confusión entre cualidades físicas y cualidades morales, “metamateriales”. Se debería preguntar si la evolución, como ellos consideran, sea solamente un proceso material causal o algo más. Ellos asumen como dogma la evolución materialista causal, sin darse cuenta que

en gran medida una suposición tal está en contraste con sus principios racionalistas. ¿Por qué creer en el progreso ilimitado de la ciencia si la realidad nos demuestra cómo ella falla y a veces incluso retrocede? Ni siquiera la utopía del proceso científico optimista está demostrada. En ellos se encuentra contemporáneamente un credo dogmático en la ciencia y una acusación de dogmatismo fideístico no demostrado en la metafísica: ellos, en definitiva, caen en otro dogmatismo cientista y materialista.

Aparte de de estas preguntas de fondo, se ponen otras sobre el plano práctico: antes de llegar a un hombre perfecto o posthumano, ¿qué cosa hacemos con todos los “hombres no perfectos”? Mientras conviven humanos y posthumanos ¿quién establece los derechos, y en base a qué cosa serán todos iguales, o serán desiguales en derechos y deberes? ¿Cuál será el fundamento de la igualdad/desigualdad? ¿Por qué se presupone en manera cierta que sea deseable vivir indefinidamente? ¿Tenemos la obligación moral de mejorar el ser humano o solamente de darle una vida lo mejor posible? ¿Qué significa “mejorar”? ¿El mejoramiento tiene un significado solamente biológico o también moral? ¿Quién establece los límites y los cánones del mejoramiento biotecnológico? ¿El Estado, los tecnócratas?

Somos de la opinión que el proyecto transhumanista sea irrealizable en su totalidad, lo consideramos una utopía al día de hoy; no obstante es necesario considerar que algunos de sus métodos y sus premisas están ya presentes hoy. Podemos pensar en la eugenesia y en el materialismo neurobiologicista. Por otra parte, el ser humano es capaz de hacer todo porque es libre, puede incluso aniquilarse a sí mismo. En este sentido, aparece casi como premonitorio el título del libro de C.S. Lewis *La abolición del hombre*, escrito en 1943.

Desde el punto de vista bioético, las implicaciones más graves del realizarse de esta teoría son: la eliminación eugenética de los seres humanos “imperfectos” o con malformaciones (aborto eugenético y diagnóstico preimplantación con fines selectivos),¹⁵ la creación de embriones humanos “más perfectos”, la eliminación de la igualdad

entre todos los seres humanos, el uso de nanotecnología con aplicaciones humanas sin pensar previamente en sus consecuencias sobre el hombre (si pensamos por ejemplo en la privación, lesión o control de la libertad y de la conciencia), la criogenización del ser humano, etc. Además que, en el fondo, el crecimiento de una mentalidad reduccionista del hombre, eficientista, y no respetuosa de la dignidad del ser humano en cualquier situación que él se encuentre.

En conclusión, consideramos que la teoría transhumanista, además de tener presupuestos antropológicos discutibles sobre el plano teórico, y consecuencias no lícitas sobre el plano práctico, no sea en absoluto un nuevo “humanismo postmoderno y laico” (así como sus defensores afirman), sino más bien un antihumanismo que surrealísticamente pone fines deseables para la especie humana, pero que en su realización concreta pasa por la abolición del hombre (para llegar al posthumano más perfecto) y elimina como algo privado de valor, al hombre vulnerable y frágil, sin tomar conciencia del hecho que precisamente la fragilidad del cuerpo humano, su limitación en el tiempo y en el espacio, es signo de su grandeza. Pero tal posición es posible solamente por una perspectiva no materialista, que no reduce la naturaleza humana y la persona a sólo materia, y del prevalecer de la dimensión filosófico-sapiencial por encima de aquella tecnológica-instrumental.

Referencias bibliográficas

¹ Bostrom N. *Intensive Seminar on Transhumanism*. Yale University, 26 June 2003. Nick Bostrom es un filósofo sueco, experto en Inteligencia Artificial, que trabaja para la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford y actualmente dirige el *Future of Humanity Institute* de la misma Universidad. Se pueden encontrar todos sus artículos y otras publicaciones en: <http://www.nickbostrom.com> (acceso del 20.04.2009)

²A este propósito, quiero señalar el último volumen publicado por los promotores del *Enhancement* y de la eugenesia liberal: este volumen recoge las contribuciones de los máximos exponentes de esta corriente, P. Singer, J. Harris, J. Sandel, A. Sandberg, J. Savulescu, N. Bostrom: Savulescu J, Bostrom N (ed.) *Human Enhancement*. Oxford; Oxford University Press; 2009.

³Cfr.: Bostrom N, Roache R. *Ethical Issues in Human Enhancement* en Ryberg J, Petersen TS, Wolf C, y Al (ed.). *New Waves in Applied Ethics*. Palgrave: MacMillan; 2007.

⁴En: <http://www.transhumanism.org> (acceso del 20.04.2009). Además, se pueden encontrar numerosos puntos sobre la teoría en el volumen de: Young S. *Designer Evolution: a transhumanist manifest*. New York: Prometheus Books; 2006.

⁵Cfr.: Bostrom N. *A History of Transhumanist Thought*. *Journal of Evolution and Technology* 2005; 14 (1); 1-25.

⁶*Ibid*.

⁷Se pueden encontrar algunas de sus publicaciones e ideas en su página web: <http://www.aleph.se> (acceso del 20.04.2009). Además, se pueden encontrar informaciones sobre el "Proyecto Mejoramiento" que promueve el *Institute for the Future of Humanity* de la Universidad de Oxford en la página web: <http://www.enhanceproject.org> (acceso del 20.04.2009).

⁸F. Fukuyama realiza su crítica en el libro *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux; 2002.

⁹Ballesteros J, Fernandez E (ed). *Biología y Posthumanismo*. Navarra: Editorial Aranzadi; 2007.

¹⁰Cfr.: Bostrom N. *The future of Humanity* in Berg Olsen JK (eds.). *New Waves in Philosophy of technology*. Palgrave; MacMillan; 2007.

¹¹ Cfr.: Id. *What is transhumanism?* (Acceso del 20.04.2009, en: <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/151>).

¹² Cfr.: Savulescu J. *New breeds of humans; the moral obligation to enhance*. *Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine* 2005; 1:36-40; Agar N. *Liberal Eugenics. In Defence of Human Enhancement*. Oxford, UK: Blackwell; 2004.

¹³Cfr.: Fukuyama F. *Our posthuman future...*

¹⁴Cfr. Bostrom N. *Dignity and Enhancement* en *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics (Washington, D.C.)*. 2007 (acceso del 24-04-2009 en <http://www.nickbos-trom.com>). En este artículo el autor tematiza el concepto de dignidad desde la óptica del *Enhancement* y se constata cómo ésta excluye el significado ontológico de la dignidad. Se vea además, sobre el tema: Id. *In Defense of posthuman dignity*. *Bioethics* 2005; 19 (3): 202-219.

¹⁵A este propósito se puede consultar el artículo: Postigo E, Díaz M. *Nueva Eugenesia: la selección de embriones in vitro* en Ballesteros J, Aparisi A (ed.). *Biología, dignidad y Derecho: bases para un diálogo*. Pamplona: Eunsa; 2004: 79-110.

El personalismo en el Magisterio de Juan Pablo II

Elementos para valorar la trascendencia de la comprensión personalista en la renovación del pensamiento cristiano contemporáneo*

*Rodrigo Guerra López***

Resumen

*El contributo rappresenta una sintesi del pensiero di Giovanni Paolo II sul tema del Personalismo. Alla ricostruzione della prima fase di questo pensiero (come Karol Wojtyła), segue una dettagliata esplicitazione dei punti di continuità tra la prima e la seconda (quella rappresentata da Giovanni Paolo II). Il lavoro approfondisce in particolare la filosofia implicita al Suo Magisterio Pontificio e le considerazioni sul rapporto tra fede e ragione.

*Il parere dell'Autore, é che, sebbene occorra una certa "distanza storica" per effettuare una valutazione piú ponderata, ci sono molte buone ragioni per affermare, sin da ora, che Giovanni Paolo II sará riconosciuto nella storia della Chiesa e del mondo come un nuovo punto di riferimento pastorale, teologico e filosofico.

Summary

Personalism in John Paul II's Teaching

La contribución representa un resumen del pensamiento de Juan Pablo II sobre el tema del personalismo. A la reconstrucción de la

*Congreso Internacional "Persona, cultura de la vida y cultura de la muerte" Itaici, Sao Paulo (Brasil), 25 de noviembre de 2008.

**Doctor en filosofía por la Academia Internacional de filosofía en el Principado, de Liechtenstein; Director del Centro de Investigación Social Avanzada (México) (correo electrónico: rodrigo.guerra@cisav.org)

primera fase de este pensamiento (como Karol Wojtyła), sigue una explicación detallada de los puntos de continuidad entre la primera y la segunda etapa (la representada por Juan Pablo II). El trabajo profundiza, en particular, la filosofía implícita en su enseñanza papal y consideraciones sobre la relación entre fe y razón. La opinión del autor es que, aunque hay una cierta "distancia histórica" para hacer una mejor reflexión, hay muchas buenas razones para afirmar, a partir de ahora, que Juan Pablo II será reconocido en la historia de la Iglesia y el mundo como un nuevo punto de referencia pastoral, teológico y filosófico.

Palabras clave: Personalismo, persona, fe, razón.

Key words: Personalism, person, faith, reason

Introducción

La muerte del Papa Juan Pablo II el 2 de abril de 2005 conmovió al mundo entero. Millones de personas seguimos por televisión las noticias en torno a su deceso. Difícilmente es posible imaginar un funeral que haya convocado a más personas en la historia de la humanidad. Tanto en los barrios más humildes, como en los espacios de poder político y económico más importantes del mundo, se recibió el anuncio de su muerte y se experimentó de inmediato una peculiar conmoción que difícilmente es expresable con palabras, no sólo los católicos, sino aun creyentes de otras religiones y muchas personas que afirman vivir al margen de cualquier experiencia religiosa, *etsi Deus non daretur*, como si Dios no fuese dado, se sintieron interpelados y cuestionados profundamente al saber que aquel hombre había partido.

Sin embargo, el tiempo pasa. El 19 de abril de aquel mismo año, el Cardenal Joseph Ratzinger es elegido Papa y nuevo momento en la historia de la Iglesia católica queda así inaugurado.

Es indudable que en el corto tiempo que ha pasado, el Papa Benedicto XVI ha sorprendido a muchos por su personalidad, por su actividad pastoral y por la claridad de su pensamiento. De entre los muchos aspectos de su enseñanza, ha sido muy notable cómo su

pontificado parece estar caracterizado por una valiente defensa de la razón y de la fe que continúa, profundiza y amplía consideraciones que había realizado sobre este mismo tema Juan Pablo II en documentos como la Encíclica *Fides et ratio*.

Así las cosas, ¿qué importancia puede tener el considerar nuevamente el pensamiento de Juan Pablo II en un congreso como este, situado en el contexto de otro pontificado y de nuevos fenómenos que están marcando dramáticamente la historia del mundo actual? ¿Acaso no ha habido en la Iglesia un exceso de referencias a Juan Pablo II que nos obligarían ahora a tratar de mirar más allá de su Magisterio y del significado de su persona? ¿No es un mero romanticismo el examinar la presencia y trascendencia del “personalismo” al interior de su enseñanza como Pontífice?

En mi opinión, existen muchas razones para afirmar que Juan Pablo II será reconocido en la historia de la Iglesia y del mundo como un nuevo punto de referencia pastoral, teológico y filosófico que enriquece significativamente el patrimonio de la cultura nacida desde la experiencia cristiana y la acción de los cristianos en movimiento. Considero que el significado de su Pontificado apenas se comienza a advertir, aun cuando existen balances abundantes a este respecto.

Por ello, aún cuando soy consciente que se requiere de una cierta distancia histórica –de la que hoy conocemos– para hacer una valoración mas justa y pertinente, me atrevo a arriesgar una hipótesis: la comprensión personalista desarrollada por Karol Wojtyła/ Juan Pablo II está llamada a proveer de un criterio de juicio permanente para el pensamiento cristiano y a abrir nuevos caminos para la presencia de los cristianos en el mundo dentro del nuevo escenario que comienza a configurarse a inicios del tercer milenio.

De Karol Wojtyła a Juan Pablo II

El aporte del Papa Juan Pablo II no se puede reducir a un sólo aspecto de su labor como sucesor de Pedro. No es difícil percibir que

el Papa fue un hombre multifacético en el que concurrieron cualidades y actividades no fácilmente encontrables de manera simultánea en el común de las personas. El 13 de octubre de 2003 Giovanni Reale comentaba al momento de presentar el libro de Karol Wojtyła, *Metafisica della persona*¹ que el Papa, como pocos, se había manifestado en “aquellas tres formas que Hegel entendía como las supremas categorías del Espíritu absoluto, esto es, a través del “arte”, la “filosofía” y la “religión”.²

En efecto, en primer lugar Karol Wojtyła desde los dieciséis años se abrió a la experiencia como factor fundante del pensamiento y de a acción a través de su contacto con el *arte* por vía del Teatro Rapsódico desarrollado por su maestro y amigo Mieczyslaw Klotarczyck. El teatro para Wojtyła no era una mera escenificación superficial de alguna historia sino un lugar privilegiado en el que la vida se vuelve palabra y la palabra se vuelve vida.³ La palabra que quiere ser palabra-viva no puede ser pensada sin el movimiento, sin el gesto, sin la acción.⁴ El actor al moverse y gesticular es aquel que no sólo se torna un “personaje” sino el sujeto que porta un problema, el problema que toda representación de esta naturaleza intenta comunicar y resolver.⁵ Así entendidos los términos esenciales del teatro, no es difícil afirmar que existe una dimensión propiamente *dramática* de la personalidad de Karol Wojtyła-Juan Pablo II. Que ha permanecido aún en su Ministerio al frente de la Iglesia católica. Esto no quiere decir que Juan Pablo II haya actuado una suerte de caracterización figurada o ficticia sino que su persona trató de manifestar a través de un amplio gesto –su acción pastoral– el modo como el problema fundamental de la vida ha encontrado su respuesta definitiva en una Verdad que trasciende lo humano sin negarlo.

En segundo lugar vale la pena recordar que a los veintitrés años, Wojtyła se enfrenta por primera vez al estudio de la *filosofía* a través de un texto escrito por un miembro de la escuela tomista-trascendental de Lovaina: Casimires Wais.⁶ Sólo de manera posterior entrará en relación con el tomismo existencial de autores como Etien-

ne Wilson o Jacques Maritain.⁷ Nuestro filósofo nunca asumirá como propias las tesis clásicas del tomismo lovainense. Sin embargo, ya desde estas lecturas, la preocupación por encontrar una vía que permita conciliar la filosofía del ser con la filosofía de la conciencia marcará su itinerario intelectual de manera definitiva.

Es precisamente en esta ruta, —en la que el problema de la subjetividad aflora como un desafío por comprender desde la metafísica del ser—, que Wojtyła realiza una doble revisión crítica: por un lado a los treinta y tres años de edad revisa los límites y alcances temáticos y metodológicos de la filosofía moral de Max Scheler.⁸ Por otro, de los treinta y cuatro a los cuarenta años reconoce en diversos ensayos explícitamente el valor de la metafísica tomista pero, simultáneamente, señala algunas deficiencias debidas a su marcado enfoque cosmológico y objetivista.⁹ Estas valoraciones se profundizarán y se articularán especulativamente al paso del tiempo y permitirán el desarrollo de sus dos obras mayores *Amor y responsabilidad*¹⁰ y *Persona y acto*.¹¹

En un texto escrito por Karol Wojtyła en 1975¹² señala algo que puede sintetizar en cierta medida el estado de sus indignaciones filosóficas previas a su elección como Pontífice de la Iglesia católica. Para Wojtyła la contraposición entre subjetivismo y objetivismo, entre idealismo y realismo demanda en la actualidad un esfuerzo de superación. De hecho, Wojtyła considera que esta polarización (objetivismo vs. subjetivismo) tiene que encontrar una salida a través de los datos que ofrece la experiencia real del ser humano: “La antinomia subjetivismo-objetivismo y lo que se esconde detrás del idealismo-realismo creaban un clima poco propicio a los intentos que iban dirigidos a ocuparse de la subjetividad del hombre. Se temía que eso llevase inevitablemente al subjetivismo. (...) Quien escribe esto está convencido de que la *línea de demarcación entre la aproximación subjetiva* (de modo idealista) y *la objetiva* (realista), en antropología y en ética debe ir desapareciendo y de hecho se está *anulando a consecuencia del concepto de experiencia del hombre* que necesariamente nos hace salir de la conciencia pura como sujeto pensa-

do y fundado *a priori* y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, en la realidad del sujeto consciente.¹³

Este y otros textos perfilan la convicción de Wojtyła respecto a que una auténtica filosofía de la conciencia tiene que reconocer al interior de su propia dinámica la exigencia objetiva y trascendente de lo real. Así mismo, una auténtica filosofía del ser tiene que reconocer que la subjetividad no sólo es un dato objetivo sino que es el lugar de revelación del ente en su sentido más propio (*tó óntos ón kat exojén*), esto es, la persona, *lo más perfecto en toda la naturaleza*.¹⁴

En tercer lugar, no es posible ignorar que el motivo fundamental que dinamiza la vida de Karol Wojtyła es su encuentro con el *acontecimiento cristiano*. Mucho se ha escrito sobre este aspecto, aún por parte del propio Santo Padre.¹⁵ Él mismo muestra a través de su vida que la esencia del cristianismo tiene que ser recuperada ante la facilidad con la que esta es reducida a aspectos importantes pero derivados. En la visión de Karol Wojtyła las comprensiones puramente éticas, rituales o extrínsecas del cristianismo ceden ante lo más fundamental: Jesús es una persona viva que se hace encuentro y el encuentro se suscita a través de una compañía concreta en la que se manifiesta la presencia del Misterio de la historia. En la vida de Wojtyła la relación con su padre, con el sastre Jan Tyranowski, con Mons. Adam Stefan Sapieha y con gran cantidad de amigos y amigas lo introducirán a esta perspectiva. El cristianismo es experiencia, es encuentro, es pertenencia. Es vida interior y adhesión efectiva a una *communio* que Dios me regala como don y en la que puedo verificar la verdad sobre la fe. La lectura de San Juan de la Cruz será para él una revelación respecto que este es el camino correcto. De hecho su tesis doctoral en teología tendrá como finalidad objetivar la experiencia subjetiva de la fe tal y como San Juan de la Cruz la describe.¹⁶ Estas intuiciones adquirirán una forma más articulada, clara y amplia en la que muchos años más tarde será su Encíclica programática: *Redemptor hominis*. Este documento muestra cómo Cristo, al unirse en cierto modo a cada hombre, hace que la humanidad de cada hombre se vuelva vía para afirmar

el Misterio cristiano. De esta manera, si el cristianismo no es estu-
por ante lo humano, ante la singularidad personalísima de cada ser
humano asumida por Dios en Cristo... si el cristianismo no es
esto, no es nada.¹⁷

El descubrir el cristianismo de una manera así de vital y concreta
tendrá consecuencias en diversos planos. Sin embargo, en lo que
corresponde al desarrollo de la comprensión personalista de Wo-
jtyla, será determinante: el Misterio de la Encarnación no es un
principio formal ni una afirmación meramente teórica. Dios ha
entregado a su Hijo para la salvación de cada ser humano, de cada
historia personal, sin excepción. Esto no es un gesto irracional de
parte de Dios sino una manifestación eminentísima de amor be-
nevolente, es decir, de esa clase de amor que afirma la persona por
sí misma.

Por ello, ya desde ahora podemos advertir que la comprensión
personalista de Karol Wojtyla si bien podrá expresarse en categorías
filosóficas más o menos sofisticadas, tiene su origen en una expe-
riencia pre-filosófica y simultáneamente transfilosófica: la experien-
cia cristiana. Es el cristianismo como experiencia concreta de un
encuentro que permite apreciar con particular fuerza y claridad la
irreductibilidad de la persona humana.

Continuidad y discontinuidad del pensamiento de Karol Wojtyla-Juan Pablo II

Recordar que Karol Wojtyla-Juan Pablo II se expresa *dramática, fi-
losófica y religiosamente* nos permite apreciar un doble fenómeno:
por una parte es cierto que el Papa al enseñar y actuar en medio del
mundo lo hace como Sucesor de Pedro, buscando custodiar el de-
pósito de la fe y teniendo como punto de referencia fundamental
la Revelación, la Tradición y el Magisterio precedente. Estos pará-
metros hacen que sus palabras no puedan ser interpretadas simple-
mente como la continuación orgánica de su pensamiento anterior

sino que están pronunciadas desde una sede *sui generis* que es la propia de quien es Vicario de Cristo. Sin embargo, por otra parte, no podemos ignorar que el muy particular bagaje humano, intelectual y espiritual de Karol Wojtyła subyace en todo su ejercicio como Papa y es parte del gesto providencial con el que Dios cuidó la Iglesia y al mundo.

Es un hecho, por lo tanto, que existe un especial fenómeno de continuidad y discontinuidad entre Karol Wojtyła y Juan Pablo II. ¿Es posible constatar esta afirmación más puntualmente? ¿No es acaso excesivo sostener que algunas posiciones particulares de Karol Wojtyła han trascendido al Magisterio Pontificio? ¿No sería demasiado arriesgado afirmar que existe un aporte y una novedad estrictamente filosóficas al interior de la enseñanza pontificia?

La filosofía implícita en el Magisterio Pontificio

Desde nuestro punto de vista estas preguntas hay que responderlas con cuidado debido a que puede ser fácil caer en el desliz tal vez demasiado unilateral de interpretar a Juan Pablo II desde Karol Wojtyła. Sin embargo, también hay que evitar obviarlas debido a que el quehacer teológico, aún en su momento propiamente Magisterial, posee siempre, como todo saber, elementos filosóficos de modo participado. Más aún, no sólo Tomás de Aquino o San Buenaventura han hecho teología utilizando el instrumental que provee la filosofía que se deja provocar abiertamente por la fe cristiana, sino que es una amplia tradición a lo largo de los siglos la que testimonia que *una dimensión constitutiva de la teología católica es precisamente la "filosofía cristiana" que a su interior existe y se desarrolla.*¹⁸

Recordar estos elementos básicos tanto del quehacer teológico como la filosofía cristiana nos permiten entender entonces que: 1. El Magisterio Pontificio sin pretender oficializar una filosofía cristiana particular sí posee elementos propiamente filosóficos; 2. Es entonces posible pensar que eventualmente existan aportes y con-

tribuciones filosóficas al interior de un esfuerzo que evidentemente pretende ir mucho más allá de la filosofía como ciencia estricta, entre los que se encuentran precisamente, la comprensión personalista.

La comprensión personalista en el Magisterio de Juan Pablo II

El personalismo no ha sido fácilmente asimilado al interior de la Iglesia. En algunos sectores se le caricaturiza como un revestimiento puramente lingüístico de posturas filosófico-teológicas aparentemente superadas. En otros ambientes, por el contrario, se desconfía de él por la frescura y novedad que ha representado al interior del pensamiento cristiano. Soy consciente que existen muchos personalismos en el escenario del debate filosófico contemporáneo. Sin embargo, algo que no nos deja de extrañar es que el personalismo ontológicamente fundado y fenomenológicamente argumentado de Juan Pablo II aún encuentre resistencias tan marcadas en personas e instituciones que podrían apreciar la idea de que el pensamiento cristiano se continúa y se profundiza generación tras generación. Seguramente este tema es complejo y ameritaría un análisis que no podemos hacer en este momento. Sin embargo, al menos quisiera dejar constancia que el pensamiento de Karol Wojtyła-Juan Pablo II aún sigue ofreciendo múltiples provocaciones que invitan a que la racionalidad se renueve y pueda adquirir un nuevo rumbo a inicios del tercer milenio.

Sería imposible en estas páginas enunciar y mucho menos explicar todos los lugares en lo que la comprensión personalista impacta, articula y vitaliza la enseñanza de Juan Pablo II. Sin embargo, a modo de ejemplo quisieramos señalar tres temas que nos llaman la atención y que muestran la presencia del enfoque personalista al interior de la enseñanza pontificia. En los tres casos parte del contexto es teológico pero el núcleo de verdad afirmado es accesible a la razón filosófica:

— *La persona como sujeto comunional*: Karol Wojtyła escribió hacia 1976 un ensayo que tiene la amplitud de un pequeño libro y que pretende continuar algunos de los temas y problemas del capítulo final de *Persona y acto*. Este texto se llama *La persona: sujeto y comunidad*.¹⁹ En él se busca articular una teoría de la relación interpersonal que supone la noción de intersubjetividad monadológica propia de la filosofía de Husserl.²⁰ Con este esfuerzo, Wojtyła se coloca dentro de la tradición del pensamiento dialógico (Martin Buber, Emanuel Levinas, etc.) que sostiene que la persona es un sujeto relacional llamado a la entrega sincera a los demás. Esta misma idea reaparece y se intensifica al momento en que Juan Pablo II escribe sus catequesis sobre el amor humano.²¹ Dios crea al hombre, como unidad-de-los-dos, como varón y mujer, para que el hombre no esté solo. La creación del hombre es un acto comunional (de las Personas divinas) que hace radicar justamente la imagen y semejanza de lo humano con Dios en su carácter racional. El Papa insistirá en esta idea posteriormente en *Mulieris dignitatem*: el fundamento de la imagen y semejanza con Dios no es sólo la razón y la voluntad libre —como sostiene, entre otros, Santo Tomás de Aquino— sino la constitutiva ordenación del varón a la mujer y de la mujer al varón.²² Para Juan Pablo II, el ser humano ha sido creado como “unidualidad relacional”.²³ Esta es una dimensión fundamental de una “antropología adecuada” como Él gustaba decir. De este modo, el amor humano entre el varón y la mujer no será una función pacíficamente reducible a sus aspectos puramente orgánicos sino que poseerá significados precisos que sólo un “yo” personal puede vivir e interpretar. Pienso, por ejemplo, en el “significado esponsal” del cuerpo humano. Es el propio cuerpo el que a través de su dimensión empírica anuncia una realidad metaempírica y concreta: la persona humana en su identidad más profunda consiste en “ser-para-otro”, en existir como don. Esta identidad es de la persona en su totalidad y por ende, el acto creador, es la explicación última de esta donatividad, de esta capacidad de ofrecerse corpórea-

mente en un acto de amor libre y gratuito, el significado esponsal del cuerpo, entonces, está inseparablemente unido al significado procreativo del acto conyugal, que en cierto modo permite que la verdad sobre el hombre eclosione de una manera en cierto aspecto arquetípica.

Ambas modalidades de ser humano, en su interacción complementaria y recíproca, son la vía para que la lógica del don se constituya en un ethos, en un modo de ser estable basado en el no consentimiento de la reducción del otro a “objeto de uso” o a “objeto de placer”.²⁴

— La *subjetividad de la persona, del trabajo y de la sociedad*: Karol Wojtyła dio una conferencia en la Universidad Católica de Milán en 1977 intitulada: *El problema del constituirse de la cultura a través de la “praxis” humana*.²⁵ En ella expone la prioridad del hombre como sujeto de la acción humana y su consecuencia metodológica: la acción como camino para entender a la persona. Utilizar la acción como vía para comprender mejor qué significa ser persona es posible debido a que toda actividad transeúnte posee una dimensión intransitiva sin la cual no puede apreciarse el actuar humano en sentido estricto. Existe no sólo una prioridad, entonces, metafísica sino propiamente “praxeológica” de lo humano cuando el hombre se realiza a sí mismo a través de la acción. Esta comprensión del hombre que recupera fenomenológicamente la antigua doctrina sobre el *ágere* y el *facere* se introducirá como propuesta esencial, años después, en la Encíclica *Laborem exercens* donde se afirma la prioridad del trabajo sobre el capital, y la prioridad de la dimensión subjetiva del trabajo sobre la objetiva.²⁶ La fecundidad de la prioridad praxeológica de lo humano al interior de la acción permitirá entender cómo la persona se construye a sí misma (construye el cierto sentido parte de la subjetividad) al momento de construir el mundo. Además ayudará a entender que la subjetividad de la persona se participa al ser y hacer-junto-con-otros. Por lo que será posible hablar propiamente de que la sociedad posee “subjetividad” cuando el modo humano de la acción, es decir, la acción so-

lidaria, se establece como dinámica estable en una comunidad. El tema de la “subjetividad social” será una de las claves para comprender la propuesta de las Encíclicas *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*. El Estado, la democracia y el mercado sólo pueden constituirse a la altura de la dignidad humana cuando se diseñan y operan a favor de la subjetividad personal y social. La Doctrina social de la Iglesia, de esta manera, no es más una suerte de Derecho natural *ad usum christianorum*, no es más una suerte de deontología social, sino un verdadero conocimiento sapiencial que puede ser usado como teoría crítica tanto para leer la modernidad como para actuar en ella en el orden práctico-concreto.²⁷ Esta aproximación de Juan Pablo II al tema de la acción, del trabajo y de la subjetividad, entonces, configuran algunos de los aspectos esenciales de un nuevo orden social para la humanidad. “Nuevo orden social” que no es un postulado meramente teórico sino que permite una criticidad real en la vida social. La crítica al trabajo alienado, por ejemplo, no emerge desde esta perspectiva primariamente de la insatisfacción que produce el que la riqueza no sea compartida con justicia a las personas sino de la falta de humanidad que se presenta cuando las personas son usadas como meros medios sacrificables en orden a la producción, a la efectividad, a la “calidad total” o al “alto desempeño”.

— *La norma personalista de la acción*: Karol Wojtyła en su obra *Amor y responsabilidad* realiza una amplia relectura de la segunda modalidad del imperativo categórico kantiano. Para nuestro actor es imposible explicar la autoteología de la persona si esta no es propiamente un fin. Justamente su condición de fin es la que permite entender que la persona es “digna”, es decir, posee un valor absoluto incuestionable. Este valor es el fundamento y origen de la norma más importante y primaria de todas: *Persona est affirmanda propter seipsam!* ¡Hay que afirmar a la persona por sí misma y nunca usarla como mero medio! Karol Wojtyła denomina a este imperativo moral: norma personalista de la acción. Es curioso que una de las Encíclicas de Juan Pablo II más fuertemente acusadas de ser según algunos de los críticos —una regresión neo-tomista sea precisamente

el documento en el que la norma personalista de la acción campea en todo su planteamiento y en su formulación explícita.

Nos referimos a la Encíclica *Veritatis splendor*. En ella el fundamento de la moral no es un cierto código heterónimo, una exposición teórica de “valores” o una suerte de ideal de decencia preconcebido. El fundamento de la moral cristiana es el encuentro con una presencia. El amplio pasaje en el que se narra el encuentro del joven rico con Jesús intenta mostrar el fundamento personalista de la moral cristiana.

Este argumento permitirá que el Papa sostenga con toda su autoridad magisterial que: “Es a la luz de la dignidad de la persona humana –que debe afirmarse por sí misma– como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio”.²⁸

Tenemos la impresión que este y otros textos similares permiten afirmar que la postura de Juan Pablo II en materia de reargumentación de la ley natural puede ser calificada como iuspersonalista. En efecto, el Papa no apela como muchos hubieran querido, a preceptos de la ley natural deducidos de ciertas inclinaciones sino que reconoce a la razón como capacidad para reconocer la diferencia esencial entre cosas y personas, entre precio y dignidad. Este reconocimiento no es sólo de orden especulativo sino principalmente práctico: al darme cuenta que éste ser humano es persona, de inmediato, descubro en él un imperativo categórico concreto: hay que amar al otro por lo que es antes que por lo que hace o tiene, y de manera especial, cuando se encuentra más vulnerable, pobre o excluido.

En efecto, no podemos dejar de vincular en el pensamiento de Juan Pablo II la norma personalista de la acción, la opción preferencial por los pobres y la esencia del Misterio cristiano. La articu-

lación de estas tres intuiciones fue realizada en sede teológica en *Novo millennio ineunte* en donde nos decía: “A partir de la comunión intraeclesial, la caridad se abre por su naturaleza al servicio universal, proyectándonos hacia la práctica de un amor activo y concreto con cada ser humano. Éste es un ámbito que caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral. El siglo y el milenio que comienzan tendrán que ver todavía, y es de desear que lo vean de modo palpable, a qué grado de entrega puede llegar la caridad hacia los más pobres. Si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir, sobre todo, en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse: “He tenido hambre y me habéis dado de comer, he tenido sed y me habéis dado que beber; fui forastero y me habéis hospedado; desnudo y me habéis vestido, enfermo y me habéis visitado, encarcelado y habéis venido a verme” (Mt 25,35-36). Esta página no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia. No debe olvidarse, ciertamente, que nadie puede ser excluido de nuestro amor, desde el momento que “con la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a cada hombre. “Ateniéndonos a las indiscutibles palabras del Evangelio, en la persona de los pobres hay una presencia especial suya, que impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos””.²⁹ La norma personalista de la acción también se encuentra en el corazón de la enseñanza de Juan Pablo II sobre la dignidad de la vida humana. Prácticamente toda la Encíclica *Evangelium vitae* está animada por esta profunda intuición de la razón práctica. De entre todos los pasajes que podrían destacarse, vale la pena mirar al menos el siguiente: “En la perspectiva materialista (...) las relaciones interpersonales experimentan un grave empobrecimiento. Los primeros que sufren sus consecuencias negativas son la mujer, el niño, el enfermo o el que sufre y el anciano. El criterio propio de la dignidad personal –el respeto, la

gratuidad y el servicio- se sustituye por el criterio de la eficiencia, la funcionalidad y la utilidad. Se aprecia al otro no por lo que “es”, sino por lo que “tiene, hace o produce”. Es la supremacía del más fuerte sobre el más débil.³⁰

Estos bellos textos nos muestran el carácter personalista del propio Misterio de la Encarnación. Así mismo que quienes afirmaban que Juan Pablo II siguió un personalismo puramente teórico, conservador o formal, cometieron un grave error. Sería imposible interpretar, por ejemplo, el caminar de la Iglesia en América Latina en los últimos treinta años sin contar con el aporte que significó su enseñanza y su testimonio. Esta enseñanza y este testimonio permitieron profundizar en el verdadero significado de la adhesión radical a los más pobres y vulnerables -como los no-nacidos, los pacientes terminales, etc.- más allá de compromisos ideológicos.

Afecto por la verdad, afecto por la persona

En estos tres ejemplos se puede percibir una gran originalidad en el pensamiento de Juan Pablo II. También se puede percibir una actitud de apertura y diálogo con la modernidad basada en dos cosas: la convicción de que la verdad, díjala quien la diga, procede del Espíritu Santo³¹ y la verdad de que todo ser humano es persona y merece respeto.³²

Al Papa no le incomoda referirse aún en documentos magisteriales a autores tan variados cómo: Carl Gustav Jung, Rudolf Otto, Paul Ricoeur, C. S. Lewis o Max Scheler. Todos ellos son mencionados en las catequesis sobre el amor humano.³³ Él mismo reconocerá con gran libertad en la Encíclica *Fides et ratio* el aporte de autores antaño cuestionados o ignorados por algunos círculos filosófico-católicos: Antonio Rosmini, John Henry Newman, Vladimir S. Soloviov, Jacques Maritain y Edith Stein, entre otros.³⁴ En Cruzando el umbral de la esperanza el Papa mostrará su admiración hacia Martin Buber y Emmanuel Levinas.³⁵ Más aún, en este libro expli-

cará de qué manera existe un antecedente kantiano en su pensamiento como filósofo y como Papa.³⁶ También serán muy conocidas sus palabras al elogiar a figuras como Maurice Blondel³⁷ y al ya mencionado Paul Ricoeur³⁸ por sus aportes al diálogo entre la fé y la razón. En resumen, otra contribución filosófica de Juan Pablo II es precisamente el tener una lectura analítica y diferenciada de la modernidad, basada en un auténtico amor a la verdad, que lo distingue de muchos filósofos cristianos del siglo veinte que de manera más bien apologético-defensiva caracterizaron a toda filosofía post-medieval como inmanentista y, en el fondo, como contraria al orden del ser establecido por Dios.

Luego de tres años de la muerte de Juan Pablo II es preciso reconocer que este Papa ha contribuido a través de su comprensión personalista a renovar el pensamiento cristiano contemporáneo. No es mera retórica el decir que ha sido un verdadero filósofo, es decir, un amigo de la sabiduría. Sin embargo, su actitud al cultivar esta disciplina dista mucho del intelectualismo de gabinete que sólo se preocupa por la erudición al margen de la vida de las personas reales. El Papa nos enseña que: “La perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro”.³⁹

En efecto, la persona se realiza principalmente en la entrega sincera y fiel a los demás. Tanto el Evangelio como la razón natural nos muestran la verdad de este aserto. Toda la filosofía del Papa parece reconducirse al contenido de este texto sumamente sencillo y sumamente profundo.

Tal vez por eso, en la Carta a las familias Juan Pablo II sostiene: “El amor, la civilización del amor, se relaciona con el personalismo. ¿Por qué precisamente con el personalismo? (...). El *ethos* del personalismo es altruista: mueve a la persona a entregarse a los demás y a encontrar gozo en ello”.⁴⁰

Faltarían aún por mencionar muchos temas en los que el personalismo de Juan Pablo II tiene un lugar central. Pienso en la doctri-

na de documentos como *Dives in Misericordia, Salvifici doloris* o en la *Evangelium vitae*. Sin una comprensión personalista sería imposible entender tanto la comprensión que Dios tiene de nosotros, el significado del dolor o la dignidad de la vida humana naciente.

La fe y la razón ante la lógica del don

Aún así, antes de terminar esta exposición tal vez sea conveniente señalar un último punto: el personalismo de Juan Pablo II colabora a establecer un nuevo modo para plantear las relaciones entre la fe y la razón.

En *Fides et ratio* Juan Pablo II afirma: “En el origen de nuestro ser como creyentes hay un encuentro, único en su género, en el que se manifiesta un misterio oculto en los siglos”.⁴¹

Esta no es una mera expresión pía. Esto quiere decir que el inicio del itinerario cristiano es un don que acontece y que no puede dejar a la razón indiferente.

En efecto, el yo despierta a la conciencia gracias al encuentro con la realidad. Este es el comienzo del recorrido del conocimiento: ¡el asombro ante lo real! Juan Pablo II dice: “Sin el asombro el hombre caería en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal”.⁴²

Mi inteligencia se ve invitada a cada momento a dar razón de lo que la provoca. Esta invitación implica un camino arduo que va del fenómeno al fundamento. La realidad es signo e invita por su propia naturaleza a develar su significado. El carácter de signo que posee la realidad no es una proyección constructiva de nuestra subjetividad que reviste al dato objetivo que carecería originalmente de él. El signo no es seguido, si con docilidad nuestra razón se abre a su provocación, nos conduce más allá de él, nos transporta a su verdadera consistencia. Así, entonces descubrimos que el signo es signo para un sujeto pero no es gracias a un sujeto.

El itinerario de la fe es análogo al itinerario al que nos invita la realidad. La fe no comienza por una sugestión, por un sentimiento o por la explicación de una norma ética. La fe surge como certeza la razón sólo cuando comienza a partir de un encuentro tan excepcional que puedo reconocerlo en su consistencia como absolutamente gratuito, inderivado, irreductible. En el inicio del camino de la fe no está entonces, lo invisible, lo constable, una cierta fuga emotiva al más allá o una experiencia de disolución del yo en el vacío. Al comienzo del camino de la fe solo hay un hecho. Un “dato”, si se quiere ver así, que exige explicación ya que la razón ante este “dato” se ve comprometida como ninguna otra cosa.

Si el itinerario de la razón y el de la fe son análogos no es por mera coincidencia sino porque la misma búsqueda de verdad, de bien y de belleza que mueve a la inteligencia de repente se ve sorprendida por una realidad que no sólo se dona por su pura presencia fáctica sino que lo hace libremente y sin reservas superando cualquier previsión humana. Lo peculiar de la fe cristiana se intuye aquí: Dios acontece como piedad para nuestra vida y para nuestra razón. Dicho de otro modo: nuestra razón de repente descubre que su anhelo natural no sería jamás saciado sino a través del encuentro con un Dios que responda y rebase a las expectativas del corazón humano de manera libre y gratuita. La entrega libre y amorosa se puede desear pero no es exigible. Se puede experimentar una tensión afectiva e intelectual incontenible pero que requiere que el Otro también tome la iniciativa. Lo asombroso del encuentro con Cristo es precisamente descubrir que él toma la iniciativa y que además ¡nos precede en todo!, aún en los momentos en que la razón parecía caminar sin ayuda de nadie.

Juan Pablo II dice : “La Revelación introduce en nuestra historia una verdad universal y última que induce a la mente del hombre a no pararse nunca.”⁴³

La verdad que la revelación nos hace conocer no es el fruto maduro o el punto culminante de un pensamiento elaborado por la razón. Por el contrario, ésta se presenta con la característica de la

gratuidad, genera pensamiento y exige ser acogida como expresión de amor”.⁴⁴

Así, las relaciones entre la fe y la razón, no se conciben como dos planos más o menos heterogéneos que se superponen, o como los dominios de dos saberes –la teología y la filosofía, por ejemplo– que requieren de alguna vinculación, sino como la forma de relación que se da entre dos personas que se encuentran. Por eso, nuevamente *Fides et ratio* afirma: “el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse”.⁴⁵

El Papa Benedicto XVI ha continuado este sendero sin interrupción. Su valiente defensa de la razón es defensa de la persona humana y del Don que salva. El también reconoce que el personalismo no le es ajeno. En su biografía lo dice: El encuentro con el personalismo, que después lo encontramos explicitado con gran fuerza persuasiva en el gran pensador judío Martín Buber, fue un acontecimiento que marcó profundamente mi camino espiritual, aun cuando el personalismo, en mi caso, se unió casi por sí mismo con el pensamiento de san Agustín (...) En cambio, tuve más bien dificultades en el acceso al pensamiento de Tomás de Aquino, cuya lógica cristalina me parecía demasiado cerrada en sí misma, demasiado impersonal y preconfeccionada.⁴⁶

Pero lo que es más importante, más allá de compromisos de escuela, es verificar ahora en este nuevo pontificado que la comprensión personalista no ha dejado de vivificar la enseñanza de la Iglesia, y hoy nos permite afirmar con gran contundencia que: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”.⁴⁷

Aclarar por qué es tan importante caracterizar al cristianismo como “acontecimiento” y su vinculación con la comprensión personalista tendrá que ser objeto de otras reflexiones.

Referencias bibliográficas

- ¹ WOJTYLA K. *metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Milano: Bompiani; 2003.
- ² REALE G, STYCZEN T, BUTTIGLIONE R. *Confemza stampa di presentazione dell'opera "metafisica della persona"*. Sala Stampa della Santa Sede, 13 de octubre de 2003: 2 (promanuscripto).
- ³ Cfr. Véanse tres ensayos sobre este tema: WOJTYLA K. *Sul teatro della parola en ID. Tutte le opere Letterarie*. Milano: Bompiani; 2001; *ID. Il dramma della parola e del gesto en ID. Tutte le opere...*; *ID. Prefazione a "L'arte della parola viva" di Mieczyslaw Kotlarczyk en ID. Tutte le opere...*
- ⁴*Ibid.*, p. 970.
- ⁵*Ibid.*, p. 971.
- ⁶ Kazimierz Wais (1865 – 1934) estudió en innsbruck, Roma, Friburgo, Lovaina, Fulda y Breslau siendo sus maestros C. Gutberlet y el Card. Mercier. El libro con el que K. Wojtyla se inició en la filosofía es: WAIS K. *Ontologija czuli Metafisica ogólna*. Lwów: Biblioteka Religijna; 1926: 323.
- ⁷ Stefan Swiezawski será quien más influya para acercar a Wojtyla a las obras de E. Wilson y J. Maritain hacia el año de 1956. Sin embargo, el encuentro personal de Wojtyla con R. Garrigou-Lagrange data de 1946. Así mismo, conviene destacar que en su tesis de doctorado en teología defendida en 1948 ya cita la obra de J. Maritain (MARITAIN J. *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. París: DDB; 1946).
- ⁸ Véase su tesis doctoral en filosofía defendida en 1952 y publicada en castellano como: WOJTYLA K. *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: BAC; 1982.
- ⁹ Para un análisis de las obras filosóficas de K. Wojtyla desde el punto de vista de la asimilación crítica que él realiza tanto de la fenomenológica scheleriana como del tomismo, véase: BUTTIGLIONE R. *Il pensiero dell'uomo che divene Giovanni Paolo II*. Milano: Mondadori; 1998; GUERRA LÓPEZ R. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*. Madrid: Caparrós; 2002.
- ¹⁰ Originalmente publicada en polaco en 1960. Una aceptable traducción al castellano: WOJTYLA K. *Amor y responsabilidad*. Barcelona: Plaza y Janés; 1996.
- ¹¹ Originalmente publicada en polaco en 1969. Las traducciones al inglés y al castellano poseen graves distorsiones algunas de las cuales fueron deliberadamente introducidas por la editora. Recientemente se ha logrado publicar una edición crítica plenamente confiable: *ID. Persona e atto. Testo polacco a fronte*. Santarcangelo di Romagna: Rusconi Libri; 1999.4
- ¹² *ID. La subjetividad y lo irreductible en el hombre*. *ID. El hombre y su destino*, Madrid: Palabra; 1998: 25-39.
- ¹³ *Ibid.*, pp. 25-26.
- ¹⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Sum Theol.* I, q. 29, a. 3. Para el desarrollo especulativo de esta idea, *classica e personalística*. Milano: Vita e Pensiero; 1989; GUERRA LÓPEZ R. *Afirmar a la persona por sí misma*. México: CNDH; 2003. 5

¹⁵ JUAN PABLO II. *Don y misterio*. Bogotá: Librería Editrice Vaticana. Consejo Episcopal Latinoamericano; 1996.

¹⁶ WOJTYLA K. *La fe en San Juan de la Cruz*. Madrid; BAC; 1979.

¹⁷ “En realidad, ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio, es decir, Buena Nueva. Se llama también cristianismo. Este estupor justifica la misión de la Iglesia en el mundo, incluso, y quizá aún más, “en el mundo contemporáneo”. Este estupor y al mismo tiempo persuasión y certeza que en su raíz profunda es la certeza de la fe, pero que de modo escondido y misterioso vivifica todo aspecto del humanismo auténtico, está estrechamente vinculado con Cristo. Él determina también su puesto, su – por así decirlo – particular derecho de ciudadanía en la historia del hombre y de la humanidad” (JUAN PABLO II. *Encyclique “Redemptor hominis”* (04.03.1979). n. 10.). 6

¹⁸ La noción de “filosofía cristiana” no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía. Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación ha querido contradecir su fe. Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que nos se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana” (ID. *Encyclique “Fides et ratio”* (14. 09. 1998). N. 76). 7

¹⁹ WOJTYLA K. *La persona: sujeto y comunidad* en ID. *El hombre...*

²⁰ Al menos de la postura expresada en: HUSSERL E. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos; 1997, *Quinta meditación: Descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monadológica*, pp. 119-196, 42-62.

²¹ JUAN PABLO II. *Hombre y mujer lo creó*. Madrid: Cristiandad; 2000.

²² ID. *Mulieris dignitatem* (15. 08. 1988). n. 7.

²³ ID. *Carta a las mujeres* (29. 06. 1995). n. 8.

²⁴ Cfr.: ID. *Hombre y la mujer lo creó...*

²⁵ WOJTYLA K. *El problema del constituirse de la cultura a través de la “praxis” humana* en ID. *El hombre ...*, pp. 183-203.

²⁶ JUAN PABLO II. *Encyclique “Laborem exercens”* (14. 09. 1981). n. 6.

²⁷ Cfr.: BUTTIGLIONE R. *Doctrina Social cristiana. Una introducción actual*. Madrid. Encuentro; 1990.

²⁹ ID. *Novo millennio ineunte* (06.01.2001).n.49.

³⁰ ID. *Encyclique “Evangelium vitae”* (25.03.1995). n. 23

³¹ “Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est” (Tomás de Aquino. *Sum.Theol.*, I-II, q. 109, a. 1 ad 1. Citado en Juan Pablo II. *Encyclique “Fides et Ratio”* (14.09.1998). n. 44.

³² Cfr. Id. *Encyclique “Evangelium...*

³³ Cfr.: Giovanni Paolo II. *Uomo e donna lo creó. Catechesi sull’ amore umano*. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana; 1992.

³⁴ Juan Pablo II. *Encyclique “Fides...*, n.74.

³⁵ ID. *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona: Plaza & Janés; 1994: 56.

³⁶ *Ibid.*, pp.198-199.

³⁷ Carta a Mons. Panafieu, Arzobispo de Aix, con ocasión del centenario de "L'Action" en L'Osservatore Romano, 12 de marzo de 1993.

³⁸ Juan Pablo II. Discurso para la entrega del Premio Internacional "Paulo VI", 5 de julio 2003.

³⁹ ID. Encyclique "Fides...", n. 32.

⁴⁰ ID. Carta a las familias (02.02.1994).n.14.

⁴¹ ID. Encyclique "Fides...n.7.

⁴² *Ibid.*,n.4.

⁴³ *Ibid.*, n. 14.

⁴⁴ *Ibid.*, n. 15.

⁴⁵ *Ibid.*, n. 33.

⁴⁶ J. Ratzinger. Mi vida. Madrid: Encuentro; 2005: 6869.

⁴⁷ J. Benedicto XVI. Encyclique "Deus Caritas est" (25.12.2005).n.1.

Reseña bibliográfica

*Rafael García Pavón**

Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización.* FCE. México, D.F., 2008, 56 págs.

Introducción

En este texto el filósofo Jürgen Habermas, exponente de la llamada Escuela de Frankfurt, expresa la relación que hay entre razón y religión en cuanto al fundamento y desarrollo de un Estado liberal democrático secular, en relación al diálogo sostenido con Joseph Ratzinger el 19 de enero de 2004 en Munich.¹

Esto lo hace desde dos aspectos: desde el punto de vista cognitivo, es decir, de los contenidos que determinan la normatividad del estado y su legitimidad; y desde el motivacional, que permite que este Estado permanezca cohesionado en el tiempo por la vinculación entre sus ciudadanos. Para poder llegar a ello dividiré la reseña en dos partes:

1. El planteamiento general sobre el fundamento y la racionalidad del Estado moderno liberal secular que supone Habermas, y
2. El problema de las relaciones razón y religión en los fundamentos del mismo y la propuesta de Habermas.

* Coordinador del Centro de Investigación en Ética Aplicada y Valores, AXIOS. Universidad Anáhuac México Norte, Dirección de Humanidades.

1. Planteamiento general

Para aclararnos las ideas contenidas en esta conferencia de alto nivel reflexivo, primero hay que situarnos en dos de los presupuestos teóricos detrás de los argumentos de Habermas. El primero en cuanto al problema filosófico general del fundamento del Estado y el segundo en cuanto al concepto de razón y racionalidad.

1.1 Problema general filosófico sobre el fundamento del estado político

En cuanto al primer punto, el problema filosófico del fundamento del Estado político (entendamos que Estado no es sinónimo de gobierno, sino que es la estructura normativa que representa y garantiza por medio de sus actos de gobierno la realización del bien común) desde tiempos de Sócrates y Aristóteles ha sido: ¿si existe una causa universal, permanente y natural que pueda explicarnos y justificar a la vez cómo es que individuos humanos con diferencias evidentes pueden convivir, colaborar y estar obligados a procurar el bien de los otros, de tal manera que cada uno se realice a sí mismo en su naturaleza y realice el bien de todos los demás? Problema que va de la mano sobre ¿qué fundamenta la legitimidad del poder que hace valer esas normas?

En este sentido podríamos hablar de toda la historia de la filosofía política, pero Habermas se centra en la tradición de fundamentación del Estado moderno liberal democrático y secular que surge a partir del S.XVII y XVIII. En donde la normatividad, la legitimidad de los derechos y obligaciones que representa el Estado como bien común es constituido con autonomía por los propios individuos por medio de un sistema de acciones que representen sus libertades más básicas. De tal forma que quien gobierna no es una tradición, un soberano, o la fe en una revelación, sino la propia legislación en sus procesos jurídicos y que representa la comprensión general del bien común de los asociados. Ésta para ser libre debe ser comprensible racionalmente para todos y cada

uno de los individuos y debe motivarlos por igual. El término secular, significa que la normatividad no depende de la adhesión o la imposición como verdad absoluta de una ideología, de una tradición religiosa o una postura ética, sino que el Estado se mantiene neutral en este sentido o traduce sus fuentes a términos racionales accesibles y comprensibles para todos.

1.2 El concepto de razón y racionalidad

En cuanto al segundo punto, el concepto de razón que utiliza Habermas es el de razón comunicativa o dialógica que es una transformación de la idea razón de Kant y de la ilustración, una vez que se ha tomado conciencia crítica de sus limitaciones.

La razón es un proceso por medio del cual el mundo se hace semejante, se objetiva, a sus propios caracteres lógicos. Por ello dar razón de algo no es sólo mencionarlo o indicarlo, sino conceptualizarlo de tal forma que este sujeto a nuestro pensamiento. Pero a diferencia de la ilustración y de Kant, en donde estos principios racionales se establecían de forma trascendental a cualquier afectación, historicidad o límite, para Habermas la razón humana al ser consciente de su propio proceso se sabe limitada y por lo tanto con la tendencia a poner en común con otras razones sus propias objetivaciones en la acción lingüística, por lo que el proceso de diálogo, de comunicación e interpretación determinan para Habermas la objetividad de la racionalidad, implicando a su vez una serie de actitudes éticas, como humildad, respeto, sinceridad, etc.. La razón de algo no es por tanto la sujeción a una serie de principios formarles trascendentales, sino a los principios que permiten la comunicación o el diálogo entre seres racionales.

Conclusión

En este sentido un estado liberal democrático secular (ELDS) tiene como primer fin normativo la integración, la integridad, la participación racional y libre de cada uno de sus miembros en un proceso racional de diálogo.

Por ello para Habermas que el Estado sea secular significa que sea racional, es decir, que sus contenidos, normas, obligaciones y derechos sean comprensibles para todos los individuos en función de su propia razón, independientemente de sus convicciones o de sus confesiones de fe.

Podríamos decir que para Habermas, el proceso de fundamentación del ELDS es análogo al proceso por medio del cual la razón comunicativa se constituye por sí misma en sus principios normativos. Para decirlo de forma más sencilla, es algo parecido a como un individuo adquiere identidad consigo mismo independientemente de su padres o sus herencias, y esto es a través del proceso de saber sobre sus propias formas de actuar racionales en la acción y diálogo con otros, de tal forma que esto constituye por sí misma la normatividad de todo diálogo racional.

2. El problema de las relaciones razón y religión

2.1 La pregunta y el problema

Con esta perspectiva nada simple, Habermas reconoce que se establece el problema y las preguntas que guían su exposición y que dan lugar a las preguntas sobre la relación entre razón y verdades reveladas, entre fe y razón en la constitución de un ELDS. Y que al mismo tiempo, como hace en una sección llamada *excurso*, es el proceso de constitución de la filosofía como autónoma de creencias míticas.

En la situación actual del mundo en la que existe de antemano un pluralismo de cosmovisiones del mundo y de tradiciones religiosas a través de varias comunidades, un estado liberal democrático y secular debe garantizar que el poder ejercido sea bueno para todos, justo, tolerante y respetuoso, es decir razonable. La pregunta implica una doble sospecha: primera, si el ELDS tiene un fundamento pre-político, es decir pre-racional comunicativamente, luego entonces cómo garantiza su propia neutralidad. Y segundo,

la propia secularización corre el riesgo de convertirse en nihilismo y acabar con toda vinculación entre los individuos, como es la solidaridad, llevando a que el Estado se convierta en un mercado de intereses propios y preferencias de oportunistas, es decir irracional.

2.2 Los argumentos y la propuesta: en cuanto al problema cognitivo

Habermas argumenta que el ELDS puede suficientemente por medio de sus procesos darse y garantizarse a sí mismos sus propios contenidos. Los individuos como seres racionales y socio culturales se deben comunicar entre sí para poder colaborar y convivir, de tal manera que al imponerse a sí mismos su propia constitución normativa deben hacerlo mediante un orden jurídico legal que esté por encima de cualquier convicción personal, tradición, o poder heredado, es decir si no entra dentro del orden jurídico de derecho luego entonces no puede ser legítimo. Por ello la democracia es más su método que un sistema de poder para garantizar esta autonomía.

De tal forma que no hay sujeto que detente el poder basado en algún tipo de sustancia pre-jurídica o fuera de derecho. Lo importante es entender que para Habermas la democracia no es una ideología, sino un proceso de formalización de las acciones de comunicación de individuos racionales que pretenden vivir razonablemente, reconociendo sus propias limitaciones.

En cuanto al problema motivacional

Es de hacer notar que ésta me parece la tesis central de Habermas, la cual permite la estabilidad del estado democrático.

La tesis la plantea como una pregunta: ¿Cómo poder reproducir la solidaridad entre los individuos en un proceso secular que no decaiga en nihilismo o por lo tanto en su contraparte como una acción miedosa en totalitarismos?

En un ELDS el problema motivacional es más exigente, porque implica que los ciudadanos no son sólo receptores del derecho, sino son coautores del derecho a través del uso activo de sus derechos de comunicación y de participación, es decir de su razón comunicativa, no sólo por interés propio sino de bien común y solidario. Es decir sin la solidaridad el Estado democrático liberal no puede permanecer establemente.

Desde esta perspectiva, Habermas acepta que las motivaciones pueden ser de orden pre-político, alimentadas por ideales éticos o por ciertas tradiciones, porque la motivación no puede ser una obligación impuesta por el Estado (pues cómo podría obligarse al voto o a la solidaridad) Es un problema de orden moral, como una tarea a la conciencia que cada individuo tiene de sí en relación a los demás.

El ELDS presupone, por tanto, sólo la disponibilidad para responder y asumir sacrificios por el bien común. Por ello son esenciales las virtudes políticas que se alimentan de fuentes espontáneas extra legales y jurídicas.

Esto no implica para Habermas que el ELDS no pueda con sus propios medios reproducir estos presupuestos motivacionales, y mucho menos que por ello su fundamento siempre sea religioso. Esto quiere decir que el vínculo unificador es el mismo proceso democrático, el cual es un proceso de autoconciencia de sí y de sus propios límites, así como de interpretación y comprensión de los principios normativos a la luz de las diversas formas de vida culturales.²

En donde el ELDS no sustituye los contenidos de la diversidad, sino que formaliza esos contenidos en un proceso de diálogo razonable en función del bien común y en el cual se incluye la libertad de culto. Haciendo de esos derechos los contenidos de la conciencia pública como reconocimiento y tolerancia, así los derechos humanos juegan el papel vinculador del ELDS.³

La propuesta

La propuesta de Habermas es comprender el proceso de secularización, como un proceso filosófico, es decir de la razón para dar un discurso más accesible a todos y de manera universal, llevando a cabo la idea de respeto y tolerancia a su máxima expresión. Es decir que sea un proceso doble de aprendizaje y de complementación.

Este proceso Habermas lo entiende de manera similar a las relaciones que hay entre filosofía y religión, como lo expuesto en algunos pensadores como Kierkegaard, en los cuales por un lado la filosofía reconoce que el origen de su propia concepción puede tener una fuente religiosa, pero a la vez la religión comprende que no puede imponerse a la razón por sus propias vías. Como el proceso de helenización de la cultura cristiana y de cristianización de los conceptos filosóficos, como el de responsabilidad.

Es un proceso de aprendizaje mutuo, en el cual la racionalidad no niegue el potencial de verdad del lenguaje religioso y la religión renuncie a la pretensión de ser la única modalidad interpretativa de la verdad. Es un proceso que se basa en la propia asimetría epistémica de la razón y la religión.

Por un lado, en la secularización se pretende evitar una concepción generalizante acerca de lo que es una vida buena y ejemplar. Y por otro lado, en las religiones hay una visión muy concreta acerca de lo que es una vida buena y ejemplar, de la salvación, el pecado, la culpa, etc.

Entonces las religiones pueden con ello ayudar a la solidaridad en la medida en que estas ideas se mantienen intactas en el tiempo en lugares donde estas concepciones se han perdido y permiten a los individuos aprender racionalmente sobre lo que significa una vida fracasada, etc. es decir comunican valores. Por ello esto permite a la filosofía una disposición a aprender de la religión por motivos de contenido y no sólo de función.

El ejemplo concreto es la idea de dignidad absoluta de las personas humanas, que nace de una visión cristiana de la imagen y se-

mejanza con Dios, pero que al asumirse racionalmente, se aprende de su contenido de verdad, sin pretender por eso imponer una confesión de fe en su aceptación o traducción racional. Hay otros ejemplos como: responsabilidad, autonomía, justificación, historia, memoria, innovación, retorno. Pero el que se haga esta traducción no implica para Habermas negar su contenido religioso o consumirlo.

Este proceso es para Habermas el que puede alimentar la base de cohesión y vinculación de un ELDS que es la solidaridad, dando lugar a lo que él llama una sociedad postsecular: una sociedad donde hay una comprensión normativa que tiene consecuencias para el trato político entre creyentes y no creyentes.

Conclusión

En este sentido para Habermas es tan contradictorio el que una religión pretenda erigirse como fundamento del Estado, como el pretender que una secularización a ultranza se erija en ideología del Estado.

El ELDS para Habermas debe ser más bien el proceso por el cual de forma comprensiva, racional e interpretativa, es decir racionalmente, se de la integración solidaria de sus miembros como partícipes de la opinión pública y del *ethos* social, en el cual no se reconozca sólo que hay diferencias entre creyentes y no creyentes, sino que se reconozcan sus propias limitaciones discursivas y la verdad de cada discurso con pretensiones normativas. De tal forma que para un no creyente el discurso de fe o de la religión debe comprenderse como razonable en cuanto le permite establecer una relación autocrítica con su propia racionalidad y no tacharlo de irracional.

Por lo tanto ni unos ni otros pueden negarle al otro su potencial de verdad y su derecho a aportar en su propio lenguaje a las discusiones públicas. Es el proceso de diálogo racional y de comprensión el que transforma los disensos en consensos sin negar el con-

tenido propio de cada racionalidad pero a la vez sin que cada uno pretenda tomar el lugar del proceso del Estado.

En otras palabras, las relaciones entre razón y religión deben ser mediadas por el propio proceso de diálogo y de fundamentación de sus propios principios en los cuales se busca al otro como fundamento y justificador, es la actitud moral de la comunicación la que permite a cada uno comprenderse a sí mismo y comprenderse en el otro sin perder su propia peculiaridad.

Referencias bibliográficas

¹ Es de hacer notar que en este texto se exponen las conferencias que cada uno dió, independientemente de los cuestionamientos y el debate sostenido. En esta primera reseña presentaré la postura de Habermas.

² Esta es una respuesta de Habermas ante desviaciones del Estado democrático o ante dos posibles amenazas, la de los totalitarismos que echan de menos este vínculo unificador o de las anarquías en las cuales no hay tal vínculo unificador.

³ Precisamente Habermas explica más detenidamente en el texto cómo en los mercados económicos actuales, la administración pública y las deficiencias de la educación en cuanto a la conciencia y el uso de los derechos de opinión y participación voluntaria, merman este vínculo unificador convirtiéndolo en un instrumento a manos de las preferencias personales o individuales o de algunas comunidades.



ASOCIACIÓN PANAMERICANA DE BIOÉTICA

La Asociación Panamericana de Bioética nace como un recurso efectivo dentro de la sociedad para promover y salvaguardar el respeto a la dignidad de toda persona humana desde el momento de la concepción hasta su muerte natural, desde un ámbito científico, a través del intercambio de ideas, información, investigación y trabajo, entre las diversas asociaciones de Bioética con esta finalidad.

La Misión de la Asociación Panamericana de Bioética es agrupar a personas e instituciones relacionadas con la medicina o que participan en las ciencias de la vida, y en la bioética, interesadas en defender la dignidad de la persona apoyándolas a través de cursos, seminarios, publicaciones, talleres dentro de la reflexión e investigación que la asociación efectúe en el campo de la bioética.

BENEFICIOS DE LA MEMBRESÍA

- Inscripción a la revista Medicina y Ética.
- Actualización en temas de bioética a través de nuestra página de Internet.
- Asistencia a convención anual sobre bioética.
- Participar en seminarios, conferencias, cursos con cuotas preferenciales.
- Vinculación con asociaciones de Bioética tanto nacionales como internacionales
- Plataforma de participación en proyectos de Bioética.

CUOTAS DE INGRESO

	<i>México</i>	<i>Otros países</i>
Individual	\$ 450.00 M.N.	\$ 80.00 U.S.
Estudiantes	\$ 200.00 M.N.	\$ 40.00 U.S.
Instituciones	\$ 1, 250.00 M.N.	\$ 230.00 U.S.

FORMAS DE PAGO

Depósito bancario a Cta. No. 51-50067989-0

(Banco Santander Mexicano. Suc. Interlomas).

Cheque a favor de Asociación Panamericana de Bioética S.C.

al apartado postal No. 41-518 México, D.F. C.P. 1100

MAYORES INFORMES

Lic. Martha Hamill de Correa

Coordinadora General de APABE Sede Nacional

Teléfono (55) 5251 82 93

E mail: ehamill@anahuac.mx

MEDICINA Y ÉTICA

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL

Formulario de suscripción / Order form:

Nombre/Name: _____

Institución/Institution _____

Dirección/Address: _____

Ciudad-País/City Country: _____

Código Postal/Zip Code: _____

Teléfono/Telephone: _____

Fax/fax: _____

Correo electrónico/E-mail: _____

Suscripción/Subscriptions Rates

Suscripción/Suscription	Números Anteriores/Previous numbers
México/Mexico: \$ 150.00	\$ 50.00
América Latina/Latin America: \$ 75.00 U.S. Dlls.	\$ 25.00 U.S. dlls
Otros países/Other countries \$ 85.00 U.S. Dlls.	\$ 30,00 U.S. dlls

Favor de hacer su pago a través de un "Depósito Referenciado" en cualquier sucursal del Banco Santander Serfin al siguiente número de cuenta:/Please make a deposit in Banco Santander-Serfin:

Desde México/From México

Banco/Bank: Santander Serfin
Cuenta a nombre de/Account name: Investigaciones y Estudios Superiores SC
No Cuenta/Account number: 51-500651312

Desde América Latina y otros países/From Latin America and other countries

Banco/Bank: Santander Serfin Sucursal 5 18, Módulo Anáhuac
Cuenta/Account: 51-50063292-6
CLABE/ABA Number: 014180515006329267
Plaza/City Country: 01 México D. F.
Beneficiario/Pay order to: Investigaciones y Estudios Superiores S. C.

Enviar por Fax ficha de depósito/Send deposit to Fax: (52) (55) 5627 0210 Ext. 8742

Informes:

FACULTAD DE BIOÉTICA

Universidad Anáhuac

Av. Lomas Anáhuac s/n. Col Lomas Anáhuac

Huixquilucan, Edo. de México C.P. 52786

Tel. (52) (55) 5328 8074 ó 5627 0210 Ext. 7146

Fax: (52) (55) 5627 0210 Ext. 8742

Correo electrónico bioetica@anahuac.mx

www.anahuac.mx/bioetica



Litho Press
DE MEXICO

Este libro se terminó de imprimir en mayo de 2010,
en los talleres de Litho Press de México,
Oriente 237 No. 416 Col. Agrícola Oriental, C.P. 08500, México, D.F.
Tiraje 500 ejemplares