

Modulo I. Claves para la argumentación Bioética y el juicio ético.

CAPITULO I. EL LENGUAJE UNIVERSAL DE LA BIOÉTICA. (Natalia López Moratalla)

I.1. Ética y Bioética.

1. Sin ética el hombre se deshumaniza¹.

La ética es la ciencia antropológica que siempre hay que tener en cuenta, aquella de la que no se puede prescindir o dejar en suspenso. Una ciencia sin la cual el hombre se hace ininteligible, se deshumaniza.

En el momento actual asistimos a lo que podríamos llamar un cierta descomposición de la ética; o al menos, una falta de aplicación. Por una parte, hay oscurecimiento de la conciencia moral de muchos grupos humanos, pero sobre todo falta la integración ética en la vida, lo que en parte es debido al descubrimiento de otro tipo de legalidades; en especial, las legalidades científicas, con las cuales se ha podido emprender el gran progreso técnico que es característico de los últimos siglos. Ello implica una pluralidad de normas, de pautas de conducta que conducta que compiten entre sí, de modo que la ética a veces es relegada a favor de otras regularidades de la vida social

En la vida humana intervienen otras regularidades descubiertas en nuestro siglo. Por ejemplo la biología ha adquirido carácter científico al sentar una serie de leyes, más o menos bien conocidas, presididas por la noción de código genético, que seguramente es hoy la idea directriz de la investigación biológica. Ese descubrimiento de la biología está adquiriendo un carácter práctico muy acusado...

Todo ello da lugar a que a veces la ética se refugie en formulaciones rutinarias y adopte una actitud defensiva, residual o parcial en lo que a la conducción humana se refiere, porque supone se supone que el hombre está sujeto a otras reglas más decisivas, como son los que rigen los intercambios de productos, bienes y servicios; o bien, porque se capta que la manera de ser de los individuos obedece a su dotación genética. Con otras palabras, ha aparecido el peligro de que la ética se transforme, como diría Nietzsche, en “moralina”, es decir, en una serie de reglas extrínsecas sujetas a una hermeneútica desde instancias más profundas, es decir, como remedios someros o sujetos a sospecha, carentes de justificación intrínseca.

Lo primero que conviene evitar es que la ética se aisle de esas otras reglas sociales, o biológicas, porque en esas condiciones no se entiende ni lo ético ni lo que dichas reglas son. El hombre es un ser complejo y unitario, abierto hacia fuera y desde dentro, que retorna a su intimidad y se trasciende: en ese ir y venir se forma –se forja-. Nada hay en él que se pueda considerar neutral desde el punto de vista ético, porque ninguna regla anónima, simplemente racionalizada, es capaz de explicar ese coexistir que integra lo externo en lo interno y otorga lo interior a lo exterior, de acuerdo con el cual se forja lo humano...

Lo que tiene que ver con la radicalidad de la acción humana es lo ético

¹ Cfr. Polo I. Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos. AEDOS. Unión Editorial. Madrid, 1996, cap 1.

La ética no es una cataplasma, no es moralina: sin la ética las otras regularidades diluyen al ser humano. Y no pasan de ser –tales independizadas regularidades- sino aplicaciones incoherentes de un uso secundario de la libertad.

No se debe decir que el hombre esté dominado por leyes. Sí se puede decir que cuando el hombre actúa da lugar a ciertas legalidades que se dan precisamente en cuanto que actúa. La ética es el estudio de la acción, en el despliegue del ser humano en tanto que ser vivo espiritual y corpóreo. Toda otra legalidad está vinculada a las legalidades constituyentes del ser humano, es decir, no está separada de la moral. Estas otras legalidades tienen que ser asumidas por la consideración ética, y abrirse desde ella.

Si lo formulamos de esta manera, si enfocamos la ética como la dimensión intrínseca del ser humano dinámicamente considerado, entonces se evita la superficialidad o parcialidad de lo ético: esa alternancia u oscilación entre lo ético y lo que no lo es. Necesitamos un estudio de la ética que dé razón del actual humano, que nos haga ver de qué manera surge una legalidad, una regularidad que tiene que ver con lo más elemental y lo más profundo del ser humano, y con su ascender las escaleras del ser...

La ética es la consideración científica más ajustada de la actividad humana.

Desde la ética se ve, mejor que desde la psicología o la sociología, la economía o la biología, la índole del dinamismo humano, de la conducta humana. No es que la ética lo considere todo, que sea una antropología completa. Pero su planteamiento es coherente con una antropología completa, porque, aunque sea de modo indirecto, tiene en cuenta los factores radicales; entre otros la libertad, que es la dimensión más importante del ser humano y la más característica...

Sin la libertad humana la ética sería imposible o se formularía mal.

La ética no es un añadido a un dinamismo humano suficientemente constituido por otros factores... Si exponemos la ética de acuerdo con los manuales o como una doctrina suficientemente constituida, transmitida de modo estático, nos costará más reconocer que la ética no le viene al hombre de fuera, sino que lo ético es intrínseco al ser humano: *desde lo biológico a lo más alto en el hombre, lo espiritual.*

2. Los hombres padecen enfermedades *biográficas*.

La Biología humana es más que una compleja Zoología. Los seres humanos tienen una biología muy peculiar en diversos aspectos tanto anatómicos y estructurales, como también funcionales. Los procesos fisiológicos que describen con precisión las ciencias positivas no dan cuenta cabal de la realidad del cuerpo de cada hombre. Hay mucho, todo lo personal, que se escapa. Sin embargo la fuerza de los hechos biológicos del hombre dicen mucho.

En efecto, la definición de lo específico humano no es puramente biológica; la Biología humana, a diferencia de la Zoología, es la vida biológica de un ser que a su vez tiene una vida biográfica suya y exclusiva. La vida de cada uno de los individuos de la especie *Homo sapiens*, es tarea a realizar ya que no le viene “resuelta” por la biología. Los animales mamíferos, los primates, están especializados: su biología les prepara para un tipo de vida de acuerdo a su nicho ecológico y son capaces de aprender de sus congéneres una forma concreta de resolver los problemas que la vida pueda presentarles, para conseguir lo que le es propio: nacer, crecer, alimentarse, reproducirse, defenderse, envejecer y morir. Por el contrario, cada hombre nace, y es de suyo, no-especializado. No sólo provoca problemas y tiene que resolverse los problemas, sino que cada uno proyecta su

vida y requiere la relación con los demás, las relaciones interpersonales, la educación, la cultura para alcanzar la plenitud personal.

Cada individuo de la especie *Homo sapiens* es un miembro de la estirpe de los hombres que posee de suyo y siempre carácter personal.

La Medicina no es simplemente una Veterinaria más compleja y la Biomedicina es más que Biología. No existe la enfermedad sino hombres enfermos, con su personalidad y su entorno que vivencia el mismo mal a su manera y se enfrenta al dolor y la limitación según ha vivido su vida y según se encuentre sólo o acompañado. Lo propio y común de todos los hombres no viene dado por el tipo de enfermedad, a diferencia de las “vacas locas”. Y sin embargo, hay algo común en el hombre enfermo: todo hombre necesita en el trance de la debilidad ser consolado, sentir que tiene a alguien al lado, alguien que le apoya y sostiene compartiendo la extrañeza de la vida física que decae. Paradójicamente, los hombres pueden padecer enfermedades que son de la vida biográfica y por ello propias y exclusivas de uno mismo.

Como describe Julian Marias, «una persona que contrae una enfermedad cardiaca porque ha comido mucho, a lo que estaba inducido por la angustia, ha hecho poco ejercicio, porque tenía una relación poco confortable con su cuerpo y ha estado sometido a gran estrés impulsado por un poderoso afán de poder, se ha ido haciendo enfermo. A esta intrincada mezcla de elementos fisiológicos, psíquicos y conductuales podemos llamarla con buen sentido *enfermedad biográfica*. Este es el caso del drogadicto que es un ser que ha estropeado su biografía».

Que no existan enfermedades sino enfermos es un hecho natural y que los hombres puedan padecer enfermedades biográficas es otro hecho natural y ambos plantean una cuestión esencial:

La dimensión propiamente humana del cuerpo es justamente una dimensión inalcanzable exclusivamente por la consideración científico-positiva. La fundamentación de la dignidad personal no es una fundamentación meramente científica.

Lo decisivo es, por lo tanto, cómo y en manera cada dimensión biológica involucra a la persona titular del cuerpo. Qué significado propio, y por tanto personal, tiene un proceso corporal y, por tanto, qué es lo que se hace realmente al intervenir en él.

3. La Bioética es racional.

El juicio ético acerca de la intervención tecnológica en la vida del hombre requiere poner en relación el proceso en que se interviene con su sentido humano. Y al mismo tiempo el estudio de la condición humana desde la Antropología, y de la Ética requiere un conocimiento riguroso de los procesos naturales, que dan a conocer con precisión las ciencias positivas. El hombre es un ser vivo con un carácter personal que le permite liberarse del automatismo determinante de los procesos biológicos (es un viviente libre), es imprescindible aunar ambas formas de conocer al hombre: la propia de las ciencias positivas y la propia de las humanidades.

De manera especial, el juicio ético exige integrar en la plena unidad de sentido, que es cada ser humano, aquellas dimensiones que siendo de la persona están asociadas a la corporalidad. Son hechos biológicos, fisiológicos, con su significado y función natural (respirar, alimentarse) pero que no se agotan en él, ya que el cuerpo de un hombre es siempre un humano que necesariamente tiene un titular.

Cuando la Bioética pretende calificar un acto, o la licitud de intervenir en el cuerpo de una persona, no basta con la descripción mecánica o morfológica, sino que hay preguntarse por la dimensión propiamente humana de ese hecho natural.

Las ciencias positivas no pueden dar cuenta cabal del carácter personal del cuerpo. Hay mucho de la realidad y de los procesos personales que se escapa al estudio y descripción de los actos del hombre desde las ciencias positivas. Por ello la biología humana no es simple zoología. Y al mismo tiempo que la antropología y la bioética requieren un conocimiento riguroso de los procesos naturales conocibles por las ciencias positivas. Cuando se pretende conocer moralmente un acto no basta la descripción mecánica, morfológica, fisiológica, técnica, o sociológica; aunque el juicio moral puede estar distorsionado por falta de rigor en el conocimiento del hecho biológico en sí. Pero no basta. Sino que es preciso conocer cómo implica, como afecta, a la persona.

La capacidad de establecer esa relación, en cada acto concreto, es la racionalidad ético-moral. Qué es lo que se protege.

Así se mantiene al mismo tiempo: a) la norma moral es absoluta y no relativa. ¿Qué es bueno o malo radicalmente y no de forma sectorial, como por ejemplo, para ganar dinero o tener fama...? b) Norma no es un tabú, una especie de *voluntarismo divino*, afán de aguar la fiesta o de frenar el progreso².

La fundamentación de los juicios bioéticos requiere la integración de dos conocimientos que se alcanzan desde dos modos de saber que tiene sus propias exigencias metodológicas. Y ese es el reto: rigor de la fundamentación del juicio que conlleva y requiere rigor en los dos aspectos que la integran. De manera especial, el juicio ético exige integrar en la plena unidad de sentido, que es cada ser humano, aquellas dimensiones que siendo de la persona están asociadas a la corporalidad. Son hechos biológicos, fisiológicos, con su significado y función natural (respirar, alimentarse) pero que no se agotan en él, ya que el cuerpo de un hombre es siempre un humano que necesariamente tiene un titular. Por ello cuando la Bioética pretende calificar un acto, o la licitud de intervenir en el cuerpo de una persona, no basta con la descripción mecánica o morfológica, sino que hay preguntarse por la dimensión propiamente humana de ese hecho natural. Lo cual no implica que para hacerlo no sea imprescindible una buena y profunda descripción del proceso en cuestión y de su sentido o significado propio.

Para algunos habría un criterio objetivo para ponderar y evaluar los procesos y con ello emitir el juicio acerca de lo que es ético o no; a causa del extendido prestigio de las ciencias de la vida, afirman que el único criterio –si es que existe alguno– es la ciencia biológica. Ciertamente los valores éticos no pueden separarse de los hechos naturales que la ciencia alcanza a conocer. No se puede hacer Bioética sin el apoyo en una Biología rigurosa; y tampoco sin el apoyo en una Ciencia actualizada, ya que las cuestiones de intervención en los procesos vitales surgen en cada momento histórico de la mano de los conocimientos planteados en la comunidad científica; los datos importan. Pero no es todo. Menos aún si se refiere a intervención en el cuerpo humano puesto que el hombre no es sólo lo que la Biología humana constata. Es obvio que con los métodos de la biología no somos capaces de dar cuenta cabal de todo lo que hay en cada ser humano: de su inteligencia, sus frustraciones, su capacidad de amar, su búsqueda irrenunciable de sentido y un largo etc.

² Es importante no quedarse en la receta, sino ver que valor hay en juego. Ver la realidad, la verdad del hombre y no conformarse con un “me vale como argumentación”. Las verdades profundas acerca del hombre no sólo “no son ininteligible sino que resuena en el corazón del hombre”. Es importante también no acostumbrarse a las leyes injustas que despenalizan la barbarie, a pesar de que es siempre cansado la objeción de conciencia y estar jugándose el puesto en que se encuentran muchas personas honradas. Se trata desde la Bioética también de tener como meta lanzarse y lanzar a muchos a influir con la convicción de que se pueden evitar o cambiar esas leyes

La existencia de enfermedades biográficas es un indicador (entre otros muchos) de que hay instancias anteriores o superiores a la Ciencia. De manera que no todo lo que con la biotecnología pueda conseguirse, deba hacerse, o al menos sea justo hacerlo. La Ciencia no es capaz por sí misma de constatar y de configurar una imagen verdadera del hombre. Ahora bien, la “fuerza” propia de la biología humana puede detectarse precisamente por la Ciencia biológica. La Ciencia busca descubrir el significado natural de los hechos biológicos humanos, la verdad natural, y puede hacerlo con rigor y profundidad.

Por ello, el rigor del conocimiento de los hechos es el primer paso imprescindible para el juicio ético. Es preciso conocer: a) qué *realidad* concreta se manipula; b) qué se *hace* exactamente sobre esa realidad, de qué manipulación se trata; c) si eso que se *hace* sobre esa *realidad* concreta es suficiente para lograr el resultado buscado, o el resultado en sí mismo depende de que la misma intervención se realice en un individuo de una especie y no en otra. d) Un cuarto aspecto que es fundamental: en que medida esa intervención en un proceso natural sigue la línea natural, haciéndolo más productivo, sin romper equilibrios ecológicos etc.; o por el contrario, es algo en línea “contra lo natural”. Es obvio que en este segundo caso no es suficiente sólo valorar consecuencias secundarias sino dar razón razonable del porqué y para qué se plantea tal intervención.

Por ejemplo cuando se habla de “clonar” es muy diferente si se refiere conseguir copias genéticamente idénticas de una célula viva o de un individuo porque son realidades diferentes que requeriría. Además, para lo uno, o para lo otro, el tipo de intervención, o procedimiento técnico, que se es muy diferente. En tercer lugar, lo que es suficiente para obtener clones de un sapo, es necesario y no siempre suficiente para mamíferos y puede ser tan insuficiente en primates que con la misma técnica el resultado “necesario” de su aplicación sea otro diferente de clonar un mono: de hecho, no sea clonar. El juicio ético requiere la precisión de los datos y de la descripción rigurosa de los hechos. Y por último conocer bien la diferencia entre una intervención para clonar un embrión natural

Los errores en la realidad natural deslegitiman el juicio bioético. En efecto como refiere Gafo³, «para mí es como un axioma la frase: la buena Ética, después de todo comienza con buenos datos».

Y es que la Bioética no es sin más un capítulo de la ética tradicional; ésta juzga el carácter justo o injusto de la relación del ser humano consigo mismo y con otras personas. Pero la Bioética implica una relación entre personas y sistemas biológicos. Los grandes problemas que tiene hoy planteados la humanidad son problemas en el fondo bioéticos: ética de conservación del planeta, ética del consumo ante el agotamiento de algunos recursos tan importantes como el agua dulce o el petróleo, ética de las migraciones de poblaciones con los problemas subsiguientes demográficos y de convivencia, desigualdades económicas, problemas generacionales de envejecimiento de la población, problemas nacidos de la medicina preventiva y de la medicina regenerativa, problemas emanados como consecuencia de la secuenciación del genoma humano.

Como señala Tettamanzi en relación a estos retos, «son problemas cuya solución está más allá de los códigos éticos y deontológicos tradicionales. Por lo tanto, es de capital importancia esta referencia a la educación en bioética como salvaguarda de la cultura de la vida, ya que desgraciadamente estamos inmersos en una cultura de la muerte. El Papa Juan Pablo II dirigió su Encíclica *Evangelium Vitae* «a todos los miembros de la Iglesia, *pueblo de la vida y para la vida*»

³ Javier Gafo, *Bioética teológica*, Universidad Pontificia Comillas, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, p. 14.

para «ofrecer a este mundo nuestro, nuevos signos de esperanza, trabajando para que aumente la justicia y la solidaridad y se afiance una nueva cultura de la vida humana»⁴.

Es imprescindible conocer rigurosamente desde la ciencia cuál es el hecho biológico natural.

La capacidad de intervención en la vida biológica del hombre, el desarrollo de la biotecnología, conduce con frecuencia a hacer difusa o incluso borrar los límites de lo natural. Entonces es fácil mezclar y confundir lo que es el proceso biológico en sí mismo, con lo que queremos hacer. Ciertamente la intención tiene calificación ética pero no basta; antes de la mera intencionalidad está la acción en sí. Por ejemplo, la intervención genética con la finalidad de curar una enfermedad o paliar una deficiencia es buena (habrá que ver el factor riesgo etc.); es buena porque trata de corregir un déficit en un aspecto que a la biología de la persona humana le corresponde tener. Es una carencia de esa persona concreta.

Por el contrario, una intervención, sea cual fuere la intencionalidad, que pretendiera cambiar el curso natural de un proceso, la adquisición de unas características que no le corresponden a un individuo de la especie humana, no sólo carece de justificación sino que supondría una grave lesión a la dignidad personal, por discriminarle o poder llegar a aislarle del patrimonio genético común de toda la humanidad. En efecto, ni es igual *el hecho de* introducir en el patrimonio genético de un ser humano material que sustituya al que tiene afectado, que introducir un material que no corresponde al patrimonio propio de la especie humana.

Y al mismo tiempo, es imprescindible conocer la dimensión propiamente humana del hecho biológico concreto.

Establecido rigurosamente cual es el hecho biológico, la valoración ética de las cuestiones biomédicas, o de la biología humana, requiere establecer que sentido personal tiene. La dimensión propiamente humana de ese hecho biológico. Esta es una racionalidad antropológica, ética.

Los dos niveles de conocimiento han de integrarse coherentemente, porque el hombre no tiene dos naturalezas o dos vidas: una biológica y otra racional. Las incertidumbres en el campo del derecho natural (filosofía del derecho) y los errores crasos de algunas legislaciones en cuestiones de bioética tienen su origen en ese mismo punto: el dualismo. La separación de lo racional y lo natural en la persona del hombre. Es lo natural (el hombre es inseparablemente cuerpo y espíritu) lo que marca los límites más allá de los cuales la razón no debe extender sus intervenciones científico-técnicas.

Por último, se requiere hacer una breve referencia a la fundamentación última del hecho de que el cuerpo humano tenga, de suyo y siempre, esa dimensión personal. Que el cuerpo humano sea relevante para la moral no significa que las ciencias positivas tengan un papel fundamental que desempeñar, porque no son científicas por el hecho de serlo los que saben del cuerpo humano. Es una falacia. No hay fundamentación científica a la dignidad personal. La dimensión propiamente humana del cuerpo es justamente una dimensión inalcanzable por la consideración científico-positiva. Es el significado. El hombre no se agota en la materia. Sería un error de método decir que la bioquímica explica el pensamiento “pero no del todo”. La bioquímica puede explicar los procesos que tienen lugar en el cerebro humano, pero la bioquímica no sabe lo que es el pensamiento, como el concepto de belleza es ajeno a la teoría de los colores.

⁴ Juan Pablo II, *Evangelium vitae. Valor y carácter inviolable de la vida humana*, Introducción, guía de lectura y vocabulario de Mons. Tettamanzi, Secretario General de la Conferencia Episcopal Italiana, PPC, Madrid, 1995, 6, p. 48.

4. La cuestión de los derechos humanos universales.

En el discurso sobre los “Derechos humanos” en Naciones Unidas, el 5-10-95, Juan Pablo II, se refería a la posibilidad real de alcanzar una ley universal. Decía “es importante para nosotros comprender lo que se podría llamar la estructura interior de este momento mundial. Son precisamente estas características globales las que nos brindan la primera clave que confirma que sí existen derechos humanos universales arraigados en la naturaleza, derechos que reflejan las demandas inviolables de una ley universal y moral...Esto no son palabras abstractas. Estos derechos nos dicen algo importante sobre la vida verdadera de todos y cada uno de los hombres y mujeres y grupos sociales. También nos recuerdan que no vivimos en un mundo irracional y sin sentido, sino que nos dicen que existe una norma lógica que forma parte de la vida humana y que permite el diálogo entre individuos y gentes... Si queremos que a este siglo de violencia y coerción le siga un futuro de acuerdo y de dialogo tenemos que encontrar la forma de hablar del futuro del ser humano de forma intelectual. La ley universal escrita en el corazón de los seres humanos es precisamente este tipo de gramática que necesitamos todos si el mundo ha de participar en este dialogo respecto de su futuro...Las revoluciones no violentas del año 89 nos han mostrado que el ansia de libertad no se puede reprimir porque surge del reconocimiento de la dignidad inalienable de la persona y debe necesariamente ir acompañada de la obligación por parte del corazón de los seres humanos. Fueron posibles por la existencia de hombre y mujeres valiosos con una visión más amplia; y una visión del hombre como criatura inteligente, de libre albedrío que reconoce un misterio que trasciende su propio ser dotado de la posibilidad de reflexionar y de elegir, y por tanto que es capaz de poseer el conocimiento y la virtud”.

Ciertamente, el conocimiento de los contenidos éticos no requiere como condición previa la vivencia de la fe. Una persona honesta y sincera está capacitada para sentir su llamada e invitación y comprometerse con ellos, a pesar de los múltiples factores de todo tipo que condicionan el descubrimiento de la verdad y del bien.

La valoración ética positiva o negativa se fundamentaría en lo que es humano o es deshumanizante para todo hombre. Es decir, la medida de lo que es moral o ético es la verdad sobre el hombre.

5. La naturaleza es la instancia a que apelar.

Las cuestiones presentadas por la Bioética plantean desafíos médicos, jurídicos, ético-morales y apostólicos, en el núcleo mismo de la evangelización y recristianización, en cuanto configura una visión del mundo y del hombre ajeno al proyecto de Dios Creador y Padre.

Por razones éticas obvias, se impone una limitación de la investigación biomédica, o de la intervención manipuladora; sin embargo, el problema de fondo de la manipulación de las personas y de la vida humana requiere una fundamentación sólida que permita presentar los límites razonables para los hombres de todo credo y condición y poder dialogar en los motivos que reducen la perspectiva moral a la mera perspectiva de la tecnología. Ciertamente, Dios ha dotado a los hombres de la capacidad de comprender la realidad sobre sí mismos y por ello conocer la verdad acerca de qué comportamientos son acordes y cuales por el contrario le hacen inhumano. Por ello es posible el dialogo sobre lo que es bueno o malo en sí mismo y, por tanto, bueno o malo para los hombres de toda sociedad, cultura y religión.

Se trata de comprender las claves que permiten dar un juicio moral en las cuestiones que plantea, actualmente, el avance tecnológico, especialmente en relación a los hombres. La orientación del progreso científico, que evidentemente ha perdido el norte en varios campos, requiere una referencia clara. No basta generalmente el planteamiento meramente religioso, ya que se argumenta

que no se puede imponer a una sociedad una moral particular; tampoco es suficiente el planteamiento científico, en tanto que aun con pretensión de universalidad la argumentación de hecho la hacen los científicos según sus presupuestos previos y siempre en dependencia del estado “actual” de la Biología. De ahí que el planteamiento requiera una Antropología realista que permita el sentido común: estar muy ligado a la condición humana.

Un principio básico y condición sin la cual no es posible la ética, o bioética, es la realidad de que todos los seres humanos gozan de la misma dignidad intrínseca, por el mero hecho de pertenecer a la familia humana.

No cabe condicionar la natural pertenencia a la especie humana: no hay condiciones que permitan una “semi-pertenencia”, grados de calidad o arrogarse cualquier tipo de discriminación. En cuanto miembros de la misma familia todos los hombres son radicalmente iguales en dignidad sea cual sea su situación biológica. La panorámica de los problemas bioéticos en relación con el hombre, abarcan tres aspectos. En primer lugar las cuestiones que se refieren a la manipulación de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación. Otra área se refiere al valor de la vida humana que decae, del ser humano débil, o discapacitado. Y un tercer aspecto, las manipulaciones de la corporalidad, como pueda ser la esterilización, o la posibilidad, más o menos remota, de intervenir en la identidad genética con la clonación, o la ingeniería genética.

Algunas de las cuestiones planteadas son nuevas, me refiero, por ejemplo, a la vida y la muerte de los embriones humanos *producidos* e incluso dejados fuera del seno materno, a los intentos de clonación, etc. y que son paradigmáticos de los desafíos bioéticos. No hay experiencia previa; y no podemos, por tanto, apoyarnos en el buen hacer, en la actuación de personas de recto criterio que hayan creado una praxis correcta, una tradición. Por otra parte, hay que reconocer que no ha habido suficiente reflexión ni desde la ciencia, ni desde la ética, para afrontar y resolver algunas de las cuestiones planteadas. Es un reto apostólico de envergadura, porque además son problemas que podríamos llamar de “cuesta abajo”. Son cuestiones de una enorme gravedad moral pero es muy difícil hacerles frente ya porque son problemas derivados de otros que están “moralmente mal resueltos” y sin embargo socialmente aceptados y despenalizados por leyes permisivas e injustas.

En efecto, la pura instrumentalización del embrión humano para satisfacer el interés de terceros, sean los terceros los padres, los científicos o las empresas biotecnológicas, es derivada de la falta de comprensión antropológica del carácter personal del cuerpo humano y con ello la falta de comprensión, y a veces no aceptación, de la moral acerca transmisión de la vida humana: la falta de comprensión de la gravedad que supone la sustitución del engendrar de los padres por la producción del hijo.

6. Carácter personal del cuerpo humano.

Otra clave esencial está en la comprensión de que la dimensión corporal es un elemento *constitutivo de la persona humana*.

La actitud ante el hombre depende de cómo se conciba el entrelazamiento de la vida personal, la vida como tarea, la biografía de cada uno, y la vida en su dimensión física y biológica. La historia de cada persona no es simplemente su vida corporal. La biografía de cada ser humano tiene una trayectoria temporal de suyo creciente y que está llamada a ir alcanzando la plenitud, especialmente en relación personal y teniendo como tarea su propio cumplimiento. Y es, inseparablemente, la vida de un ser que es corporal; cuya trayectoria temporal es la del hacerse, madurar, y empezar a deshacerse de su cuerpo. No son dos vidas autónomas ni se trata de una doble vida. No existe propiamente una vida animal del hombre; el cuerpo del hombre es siempre un cuerpo humano. La

decadencia, la limitación, el echarse encima de la muerte, no es pérdida del valor personal. De igual forma que la materialidad de una vida incipiente no se puede identificar o equiparar con la dignidad que el carácter personal le confiere.

Sin embargo, en la cultura dominante, de una parte, la reducción de lo personal a lo biológico ha llevado a confundir la dignidad y el valor de la persona humana, con el valor y la dignidad de la vida, en cuanto proceso orgánico. Y de otra, la total separación o independencia, lleva a considerar el cuerpo como algo que se posee, no que se es, y que puede manipularse a voluntad. Es decir se separa el ser persona del “ser biológicamente humano”. La pertenencia a la especie humana, por sí misma, es, desde ambas perspectivas, un hecho biológico que carece de relevancia ética. Sólo es persona (sólo tiene valor en sí mismo que reclama respeto y no ser usado sólo como medio, y posee derechos) el ser biológicamente de la especie humana que exprese autonomía o incluso algún tipo de autoconciencia.

Desde ambos extremos –reducción de lo personal a lo biológico, o total separación– la visión del hombre conduce al mismo tipo de posturas, que condicionan la respuesta a las cuestiones bioéticas planteadas:

- Un *utilitarismo* que niega valor a una vida que sufre, que está irreversiblemente limitada, o que está en su fase terminal. Vidas inútiles, que no merecen vivirse, es el planteamiento básico del utilitarismo.
- Una, injustificada e injustificable, *valoración de la importancia de los diferentes ingredientes que componen la vida humana*. De forma que peso específico se concede preferentemente a aquello que es genético, corporal, espontáneo, nativo, a la salud física, o la nutrición equilibrada, etc., frente a los hábitos propiamente humanos. Así aparece como un sin-sentido lo que desagrade a los sentidos, el esfuerzo, la aceptación serena del dolor, o la limitación física, etc., mientras cobra auge el *higienismo*, el derecho a la salud a cualquier precio, los intentos frenéticos por estar en forma, el encarnizamiento terapéutico, etc.; formas variadas de *culto al cuerpo*.
- Un cierto *determinismo genético* que concede un peso específico irreal al grado *real* en el que las condiciones *genéticas* influyen en la conducta. A la vez que emerge un *eugenismo* que pretende la clasificación y selección de individuos y que establece una valoración de la existencia humana en virtud de las características genéticas, como puedan ser las que confieren predisposición a unas enfermedades.
- O, un *determinismo cerebral* incapaz de percibir que por grande que sea la limitación cerebral de una persona discapacitada su cuerpo no deja de ser un cuerpo humano. De igual forma, que no deja de ser un cuerpo humano porque no haya alcanzado aún el desarrollo cerebral, ni pierde tal condición porque en momentos o situaciones de la vida no esté capacitado para actuar como persona.

El cuerpo humano expresa la humanidad del hombre.

La plena unidad materia-espíritu del ser humano, significa que las dimensiones biológicas se integran en esa unidad de sentido personal que es cada hombre. Esto es, las características y las expresiones corporales son características y expresiones de la persona. El cuerpo tiene un lenguaje propio: expresa a la persona, muestra al hombre. La referencia moral es precisamente esa: el sentido humano de los actos corporales, su dimensión personal.

No todas las funciones fisiológicas, ni todos los procesos corporales participan por igual en la humanidad del hombre. Unas funciones, aunque intrínsecamente asociadas a la corporalidad, son radicalmente humanas: como son la actividad cerebral, el mundo de la afectividad, los órganos o la actividad sexual, la identidad biológica, la integridad física, el comienzo y final de la vida, etc., mientras que otras son más neutras desde el punto de vista de la persona: más cercanas a la mera

corporalidad, respirar, digerir, etc. En el ser humano, a diferencia de los animales, los diferentes órganos están cargados de diferentes significados humanos que van más allá del significado o función biológica propia. Por ello no nos plantea especiales problemas la sustitución de un riñón a un enfermo que lo necesita para sobrevivir. Sin embargo, los órganos sexuales tienen a este respecto una importancia particular: son medios a través de los cuales expresa la persona su entrega fecunda y en esos órganos se producen las células que transmiten la vida, la propia naturaleza humana. Por ello los órganos sexuales no son reducibles, sin más, a su sentido biológico de permitir la reproducción. Porque la persona es su cuerpo, y no solamente lo tiene, el cuerpo no es neutro, autónomo o independiente. Por ello hacer justicia a cada hombre implica también hacerla a su cuerpo.

El juicio en las cuestiones bioéticas referidas al hombre exige integrar en una unidad de *sentido y de fin* aquellas dimensiones humanas, que, a su vez, están asociadas a la corporalidad: son hechos biológicos con su propio significado natural pero que no se agotan en él. Tienen un significado natural y propio, que no está ese sometido a la decisión de los hombres aunque la técnica pueda intervenir en esos procesos biológicos.

El hecho experimental, físico o biológico no se puede confundir ni tampoco desligar. Es preciso tener en cuenta que el hombre es cuerpo, pero que este no se corresponde con el alma: el alma excede. Las características y expresiones corporales son de la persona; el cuerpo tiene un lenguaje; Ahora bien, hay una correspondencia de forma que los estados del alma tienen su expresión corporal y por ello es manipulable la persona en su corporalidad.

I. 2. La Ciencia biológica y la fundamentación de la Ética⁵.

1. La popularidad de la Biología.

La Ciencia biológica ha alcanzado una popularidad que no es frecuente en el caso de las ciencias positivas. La razón de esta popularidad no es sólo el logro de ciertos descubrimientos en su ámbito propio, aunque en los últimos años, las ciencias biológicas han conseguido metas espectaculares, especialmente en el ámbito de la Biología molecular. Pero estos descubrimientos raramente han traspasado los límites de las publicaciones especializadas, o de la alta divulgación. La popularidad de la Biología no se debe tanto a los descubrimientos en la investigación avanzada, cuanto a la aplicación práctica de algunas técnicas que en sí mismas son bien dominadas desde hace décadas, pero que desde hace pocos lustros se han aplicado al hombre con una audacia inaudita. De ahí que la popularidad de la Biología sea una popularidad que la problematiza: no se trata sólo de una popularidad de la Biología, sino, simultáneamente, una popularidad de Ética como problematización de las actividades de los biólogos. Las publicaciones de Bioética se ha multiplicado casi inabarcablemente, sobre todo en el ámbito de los países más influidos por los avances de la técnica.

Puede decirse que la explosión de investigaciones y publicaciones sobre Bioética son un suceso *epocal*, que acoge y expresa una de las características más propiamente peculiares de este tiempo

⁵ Cfe. Ruiz Retegui, A. En Deontología Biológica. AAVV. Coord. N. López Moratalla. Pamplona 1987.

nuestro calificado, un poco confusamente postmoderno, es decir, situado más allá, o "de vuelta", de los sueños modernos de edificar, desde el racionalismo científico, un mundo plenamente adecuado a la humanidad del hombre.

El fenómeno del postmodernismo nace del desencanto del proyecto de la modernidad, cuya pretensión se ha mostrado fallida. La Bioética es una de las realidades culturales propias de la postmodernidad.

Esta crisis de la razón cientifista como configuradora del mundo, tiene una especie de preanuncio en la historia de los investigadores atómicos: de la idílica confianza y prestigio de la Física cuántica atómica y nuclear de los años veinte y treinta de nuestro siglo se pasó a una profunda crisis tras el descubrimiento de la fisión nuclear, en 1939, y especialmente tras la explosión, el 6 de agosto de 1945, de un artefacto sobre la ciudad de Hiroshima. Aun hubo un cierto momento de vacilación con los programas "Átomos para la paz" y similares. Pero, a finales de los sesenta y durante los años setenta, el prestigio de la Física nuclear y las tecnologías nacidas de ella se fueron al traste. Se tomó entonces conciencia bruscamente que esas tecnologías, no sólo no garantizaban una segura humanización del mundo, sino que constituían una grave amenaza para el ámbito de la existencia humana. Se pasó a considerar la tecnología nuclear, de progreso cargado de bendiciones futuras, a una ciencia *maldita* que ni aun con fuertes precauciones podía ser admitida.

El movimiento ideológico paralelo fue el ecologismo, la defensa del medio natural amenazado por la tecnología dura y salvaje. Repetidamente se advirtió que la naturaleza, el "mundo humano", era frágil y podía ser quebrantado por la técnica humana. Por supuesto, estamos muy lejos aún de haber conseguido situarnos adecuadamente para dar una respuesta a este problema que se haga conveniente cargo de todos sus términos. Casi se puede decir que el rechazo limpio y neto de aquellas técnicas es una muestra de que no se sabía tratar con ellas y que por eso lo mejor era un rechazo apasionado y tajante, es decir, no racional. El problema no era "entendido" y por eso se ha hecho materia de tratamiento ideologizado, lleno de pasión.

2. Peculiaridades éticas de la Biología.

Sin haber tenido tiempo ni resortes intelectuales apropiados para afrontar ese problema, se nos ha echado encima otro problema del mismo tipo, pero más sutil y más difícil de afrontar e incluso de situar en sus términos precisos. Es el problema de la manipulación biológica del hombre. La cuestión no se presenta tan virulenta como la de la tecnología nuclear, sus efectos no son tan directamente catastróficos como los de las explosiones o accidentes nucleares. Sin embargo, su manera de afectar a la persona, la hace aun más incisiva y compleja. En efecto, las catástrofes nucleares tienen la novedad del terrible alcance destructor, pero, en cierto modo, llega a cada persona "desde fuera" como las armas destructivas convencionales. Las afecciones radiactivas hacen más odiosas sus consecuencias, pero no cambian estrictamente su condición de "ataque violento" al hombre.

Por el contrario es la humanidad del hombre, su nacimiento, e incluso su identidad personal son las que, en virtud de las nuevas tecnologías biológicas, son directamente afectadas. Si las posibilidades de desatar energías cósmicas podían poner en peligro la supervivencia de la humanidad, en el caso de la tecnología nuclear, ahora ya no es la humanidad en general sino la humanidad concreta de la persona la que es puesta en juego, con las tecnologías biológicas. Así ha surgido la cuestión de si el mundo, dominado por el hombre hasta esa medida, es más humano o, por el contrario, revierte contra el mismo hombre. El gran interrogante es si el proyecto de dominio humano del mundo no se ha convertido en un dominio de la Ciencia sobre el mismo hombre.

En el fondo nos encontramos de nuevo con la antigua pregunta que hizo nacer hace veinticinco siglos la reflexión filosófica sobre la Ética. Esta pregunta nacía de la conciencia de la libertad y de su transcendencia. El hombre empezó a pensar en Filosofía Ética cuando tomó conciencia de que el ejercicio de su acción libre no significaba simplemente una elección sobre cosas externas. Esta es ciertamente la más inmediata y evidente dimensión de la libertad. Pero enseguida se advierte que su alcance es más profundo y decisivo: al elegir sobre ésta o aquella cosa, sobre éste o aquel curso de acción, el hombre está decidiendo sobre sí mismo. Es la propia persona la que, como consecuencia de sus elecciones, resultará realizada o frustrada, alcanzará la felicidad y la plenitud o se hundirá en el desengaño. Por esto la conciencia de la libertad, con toda su profundidad y alcance, enfrenta al hombre con la cuestión de su responsabilidad.

La cuestión que alza el moderno desarrollo científico y tecnológico es análoga a la que se encontraron los griegos del siglo V antes de Cristo, porque lo que ahora nos debatimos es si la posibilidades materiales de que disponemos nos llevan a un mundo más humano, o más violento y tiránico. Hemos tomado conciencia de que nuestras posibilidades de actuación nos enfrentan a alternativas transcendentales: la realización o la destrucción. Nos encontramos repentinamente con la responsabilidad decisiva de nuestra acción libre.

El panorama que nos encontramos cuando tratamos de estudiar detenidamente las cuestiones éticas fundamentales, es más bien desolador. Frente a la exactitud y rigor de los planteamientos científicos nos encontramos frecuentemente afirmaciones o consideraciones generales cuyo contenido es difícilmente precisable, y cuyos fundamentos están lejos de ser aceptables sin riesgos de discusión. Frente a la aceptación prácticamente universal de los logros científicos positivos, nos encontramos que en el ámbito de la ética difícilmente es posible una discusión sobre una base común firmemente aceptada por todos. Ante el contraste entre las discusiones ético filosóficas y la comunicación en el ámbito científico, se tiene la sensación de encontrarse fatalmente ante la alternativa entre la exactitud o profundidad. Si se pretende la exactitud y el rigor indiscutible, ha de limitarse uno al estudio de asuntos no decisivos, y si queremos profundidad, y entrar en las cuestiones más fundamentales de nuestra vida, debemos conformarnos con expresiones etéreas que nunca concluyen nada. Parece que sólo se puede conocer bien justamente lo que menos nos importa conocer, pero lo más decisivo permanece incognoscible. ¿Es verdadera esta apariencia? ¿expresa verdaderamente la realidad? Si no es verdadera, ¿cuál es la falacia que encierra?

Para afrontar con cierto conocimiento la causa de esta situación se requiere descender hasta los principios mismos de la acción humana y de su dimensión ética. Las cuestiones con las que nos enfrentamos son tan estrictamente nuevas que ya no es posible partir de algunas referencias convencionales. Por otra parte, la discusión en los ámbitos humanos ha llegado a cuestionar asuntos tan fundamentales que nuestra reflexión ha de alcanzar el principio mismo de la dimensión ética del hombre.

3. Objetividad de la Ética.

El primer problema con el que debe enfrentarse, y con el que de hecho se enfrentó históricamente la reflexión ética, es el problema de la multiplicidad, divergencia e incluso oposición, de pautas éticas, es decir, las tremendas diferencias de opiniones vigentes en las diversas sociedades entre lo que es bueno o es malo, entre lo que debe hacerse o lo que no debe hacerse. Con frecuencia, este argumento es esgrimido contra las pretensiones de objetividad o validez universal de las exigencias morales concretas. Pero ése es un argumento débil, pues la doctrina que sostiene la validez universal de las normas éticas no está edificada sobre la ignorancia de la realidad de esa multiplicidad, sino que está edificada explícitamente sobre ella. Fue la apertura de las sociedades antiguas, con la advertencia de los fuertes contrastes en las conductas de los pueblos, lo que planteó

la necesidad de abandonar el criterio de lo ancestral -" lo que siempre hemos vivido"- como el criterio de rectitud, y buscarlo en la naturaleza del hombre y de las cosas.

Fueron los griegos los que al advertir esa divergencia no se limitaron a condenar las conductas de los demás sino que quisieron compararlas con la propia, para ver cuál de esas conductas era más humana, más digna del hombre. De este modo abandonaron los mitos como explicación y fundamento de la conducta y de los modos de ser de los pueblos y dirigieron su mirada a la humanidad del hombre y a la realidad de las cosas y del mundo, para encontrar la medida adecuada para el comportamiento humano. Este fue el descubrimiento del concepto *naturaleza*, que significó el inicio de la Filosofía y concretamente el origen de la noción del derecho natural. Por estos derroteros caminó el pensamiento humano hasta que, en el siglo XVII, irrumpe violentamente un nuevo modo de pensar y de afrontar las cuestiones decisivas de la existencia humana.

La crisis moderna de la Filosofía está relacionada con el nacimiento del cientifismo.

El nuevo enfoque nace de la conjunción de varios factores, de los cuales los dos más importantes son, quizá, la conciencia del fracaso de la Filosofía Clásica como pretensión de alcanzar la sabiduría, y el inmenso prestigio que adquieren en el ámbito del conocimiento las matemáticas, tanto en su rigor y exactitud propios, cuando en su utilidad para el verdadero conocimiento del mundo, pues, como escribió Galileo, "las matemáticas son el lenguaje del mundo". El fracaso del venerable y antiguo intento de la Filosofía aparecía como evidente en el hecho de que ninguna construcción filosófica había conseguido imponerse a los espíritus de un modo decisivo e incuestionable, sino que siempre había sido seguida, como de su sombra, por el pensamiento escéptico.

La conciencia de esta crisis condujo a los máximos exponentes del modo nuevo de pensar a la conclusión de que el objeto mismo de aquel intento era una ilusión o, al menos, que era incognoscible. Ese objeto era la realidad de las cosas del mundo y del hombre, sus significados propios y sus finalidades. Los clásicos, y toda la reflexión humana hasta la modernidad se habían interrogado por la esencia de las cosas, por qué es la vida, o la belleza, o el bien... Estos son los objetos sobre los que no parecía haber acuerdo posible. La Filosofía, amor o búsqueda de la sabiduría, no había conseguido hacerse sabiduría. Por eso, pensaron, es mejor renunciar a un conocimiento tan pretencioso y ser más modestos. Además, el hecho de que las Matemáticas -única Ciencia que conseguía resolver decisivamente los problemas que se planteaban- no se ocupase en absoluto de significados o finalidades, vino a corroborar la postura de renuncia respecto a las cuestiones decisivas.

En principio, parece que esta renuncia supone reducir al hombre a un escepticismo total ante un mundo incomprensible. Hobbes reconoció que esta actitud intelectual significa hacer del hombre un extraño en el mundo que no puede conocer, pero, afirma enseguida, no hay por qué preocuparse: ciertamente el hombre no puede conocer el mundo, es decir, no puede alcanzar los significados propios de las cosas que le rodean, pero esto es justamente lo que necesitamos para dominarlas.

Podemos dominar el mundo, porque el mundo es ininteligible. Esto es la quintaesencia del proyecto de la modernidad.

Evidentemente, decir que el mundo es ininteligible no quiere expresar que no podemos saber nada sobre el mundo: expresa únicamente que las esencias y los significados propios y las finalidades nos son inaccesibles. Pero sí podemos alcanzar otro tipo de conocimiento que es el que nos dará el dominio absoluto. Se trata del conocimiento de las regularidades del comportamiento, conocimiento de las leyes de la regularidad en los hechos. Los significados y las finalidades no son propiamente

objeto de conocimiento receptivo, sino asunto de construcción humana y de decisión. De los objetos que pueblan el mundo puedo conocer sus propiedades de comportamiento fáctico, pero es inútil y estéril tratar de buscar algún significado o finalidad. Con el conocimiento de los hechos ya puedo construir lo que quiera según mi racionalidad configuradora y mi decisión. Se trata de un saber para prever, y un prever para poder.

Lógicamente, este tipo de conocimiento no deja resquicios para una reflexión propiamente ética, pues la Ciencia es esencialmente avalorativa, ciega ante los valores, es, por la restricción que se ha impuesto a sí misma, incapaz de decidir sobre el bien o el mal. La Ciencia desconoce la experiencia que expresamos con la palabra "deber" (yo "debo" hacer esto, yo "debo" evitar aquello). Todo lo más puede decir: "si pongo este medio se producirán tales efectos", "si actúo de esta otra manera a los hechos seguirán tales otros efectos". Pero, en su propio ámbito, no puede decirme que unos efectos sean preferibles a otros, es decir, que *deban* ser preferidos. Si, no obstante, se dan esos juicios sobre lo que debe hacerse y lo que no, sobre lo que es buen uso de la Ciencia y lo que no, nos encontramos con afirmaciones que, si van más allá de lo puramente condicional -si hago esto se produce aquello-, no son susceptibles de fundamentación científica.

Este modo de tratar la naturaleza ha producido resultados sorprendentes y ha demostrado que, como decía Hobbes, pagando el precio de ignorar significados naturales, es decir, afirmando que la naturaleza no habla -no ofrece significados naturales a la contemplación humana-, sino que hace, es decir, que es pura facticidad, y por tanto significativamente neutra, se alcanza un dominio sobre la naturaleza que no tiene precedentes. Este dominio supone un cambio esencial respecto al dominio del hombre sobre el mundo tal como era entendido en la tradición premoderna, que suponía un respeto a la naturaleza y las finalidades propias de las cosas y los seres del mundo. Puede afirmarse que ese sentido del dominio se aparta radicalmente del sentido premoderno del señorío del hombre sobre el mundo, y por eso sería un error entender el dominio moderno como una expresión adecuada del "dominad la tierra" que se encuentra en el Génesis.

4. La recurrencia de la Ética.

A pesar de la fuerza con que la nueva perspectiva se ha impuesto a la mentalidad de los hombres, no ha sido capaz de eliminar la cuestión ética. Lógicamente no puede ser capaz de hacerlo porque la experiencia ética es una dimensión radical de nuestra propia experiencia humana. El científico como científico puede ignorar ciertas cuestiones, pero como persona se encuentra con ellas constantemente en su propio vivir como persona. Esta tensión la encontramos diariamente en la vida cuando advertimos que en la sede científica -en el laboratorio, en las explicaciones de clase, etc.- razonamos de una manera y exigimos un rigor lógico determinado, pero luego, en la conversación propiamente humana, de persona a persona, no es posible eludir el planteamiento de las cuestiones más plenamente vitales; en esos ámbitos exigimos lealtades, condenamos injusticias, sufrimos en el corazón, tratamos sobre la posibilidad de compromisos vitales definitivos, etc. El caso es que en esas cuestiones, y no en las científicas, es donde nos va la vida. En la medida en que el razonamiento riguroso se ha restringido a lo científico, nos encontramos des-pertrechados para tratar con hondura lo que más nos importa.

La cuestión ética, efectivamente, no puede ignorarse, y la misma racionalidad científica ha tratado de dar cuenta de ella. Los modos de tratamiento científico del problema ético han sido históricamente variados. Sin pretensión de exposición exhaustiva, veamos las líneas más fundamentales de esos intentos.

a) El primer intento fue la transformación de la Ética en "ciencia de las costumbres". La ciencia de las costumbres considera el fenómeno ético como un fenómeno más de los que pueden observarse

objetivamente en el mundo. Trata de los valores éticos vigentes en las diversas sociedades, de sus razones de dependencia mutua y de sus articulaciones lógicas, pero los trata no como algo que deba ser realizado en sí mismo, sino, justamente como hechos: como unos hechos más de los que se encuentran en el mundo. Es decir, trata de imperativos éticos no éticamente, sino científicamente, sea sociológica, o psicológicamente. La ciencia de las costumbres consigue así ser verdaderamente científica, pero, en esa misma medida, se aparta de una consideración propiamente ética, es decir no puede realizar una "valoración" de los valores, porque esos valores éticos no son considerados como tales, sino como hecho

La necesidad de superar estos límites del planteamiento de la ciencia de las costumbres, es decir, la necesidad de hacerse cargo de la verdadera fuerza de los imperativos éticos, condujo a la distinción entre "los juicios de hecho" y los "juicios de valor". Los primeros serían susceptibles de una fundamentación rigurosa, es decir, científica, y consecuentemente puede pretenderse una comunicación perfecta porque se trata de "hechos objetivos". Los "juicios de valor", por el contrario, no serían afirmaciones sobre la realidad objetiva, sino sobre las afecciones que esos hechos objetivos producen en la sensibilidad o emotividad de las personas. Sobre estos juicios sería imposible pretender un consenso universal, pues serían dependientes de la formación de las personas, de sus gustos, etc.

Esta división, aunque parezca reconquistar la peculiaridad de la dimensión ética del hombre, en realidad la aniquila igualmente, al privar a los juicios de valor de su enraizamiento objetivo en la realidad. La tradición premoderna nunca habló de esa distinción, e incluso desconoce las expresiones juicios de hecho y juicios de valor, porque partía de que la realidad objetiva que el hombre es capaz de alcanzar con su conocimiento, no es pura facticidad -no es puro hecho bruto, sin significado-, sino que estaba cargada de significación. Evidentemente hay realidades más significativas que otras, y lógicamente cuando la carga de significación propia es más débil, como en la naturaleza inanimada, es más comprensible que lo que podríamos llamar la carga de facticidad sea más dominante, es decir que sea menos grave, menos violento con la realidad el prescindir de su débil significación.

La cuestión es que la Ciencia Física, cuyo objeto propio es la experimentación, es la naturaleza inanimada, la menos significativa, es el prototipo de la ciencia positiva, y por eso la pretensión de conocimiento riguroso y científico, válido intersubjetivamente, se haya circunscrito en la mentalidad científicista a los hechos puros descritos objetivamente. Esto es particularmente rastreable en los ámbitos que tratan precisamente de la comunicación, como es el mundo del periodismo. El embate de la mentalidad científicista tiene su ejemplo más claro en la mentalidad con que los medios de comunicación social se presentan así mismos, con la pretensión de dar a conocer hechos objetivos, sin pretensiones de valoración alguna. Pero aparte de que la misma selección de los hechos que se transmiten ya suponen un criterio selectivo sobre lo que hace a un hecho significativo "como noticia", la pretensión de pura descripción de hechos objetivos, si trasciende la mera descripción mecánica, es decir, física, ya está cargada de valoraciones. ¿Quién podría pretender que el asesinato es sólo una noción nacida del encuentro entre una realidad objetiva y la sensibilidad de las personas debida a la formación cultural? Cuando decimos que el asesinato, o la mentira, son malos, estamos expresando una realidad objetiva, es decir, real porque la naturaleza "habla", no ciertamente con palabras humanas, sino con significados que son alcanzables por una mente atenta.

b) En segundo lugar nos encontramos con el escepticismo moral. La distinción tajante entre hechos y valores es una de las manifestaciones prácticas más claras de la negación de los significados naturales y de la consiguiente convicción de que el hombre sólo puede conocer lo que él ha hecho. La negación de los significados naturales impide la aceptación de algún significado que se me

imponga y, por lo tanto, yo no pueda dominar exclusivamente. La vida, el amor, la lealtad, la felicidad, etc., son conceptos que yo no he inventado, mientras que los artefactos, en cuanto tales, sí tienen una racionalidad a la medida de la inteligencia del hombre, y por lo tanto, sí pueden ser entendidos plenamente.

La interpelación ética tiene siempre el carácter de algo que se me impone, algo que yo no he creado, y respecto a lo cual la actitud adecuada es la de respuesta dócil. Si estos significados interpelantes son negados, su origen habrá que remitirlo a otra forma de creación humana, como es la cultural.

Actualmente, la distinción entre hechos y valores, juicios de hecho y juicio de valor, tiene la manifestación de la renuncia a la discusión racional en el ámbito de la Ética, es decir, la afirmación de la imposibilidad de cualquier diálogo, sobre base común aceptada, respecto a los problemas éticos. Este es efectivamente el ambiente interior de gran parte de las reuniones que tratan estas cuestiones. Lo único que puede pretenderse es un débil compromiso en el que posturas incomunicables tratan de alcanzar un ámbito de coexistencia. La conclusión es lógica, pues desenraizando la ética de la realidad, se reducen las convicciones morales a puras afecciones inmediatas, injustificables, y tratar de dar validez universal a una convicción inmediata incomunicable es lo que siempre se ha definido como fanatismo. Cuando se niegan los significados naturales, cualquiera que pretenda proponer una forma de conducta como universalmente válida, será tachado de fanático.

La cuestión no es entonces acumular razones de conveniencia o utilidad, *sino reconquistar la capacidad de mirar a la realidad como es, y reconocer la capacidad humana de conocerla a pesar de la tentación del escepticismo, que es inevitable.*

Pero es también inevitable la convicción de que la Ética debe tener una validez universal. Los hombres pueden aceptar pacíficamente que sociedades diversas tengan sistemas de pesos y medidas diferentes. Lo único que se requiere entonces es una tabla de conversiones. Pero cuando las diferencias se refieren a asuntos que afectan al hombre en su humanidad, la divergencia u oposición no puede ser admitida sin abdicar de nuestra condición humana.

c) En la reflexión ética de nuestro tiempo se encuentra toda una línea que trata de satisfacer, en cierto modo, la exigencia de universalidad, pero sin apartarse aún del dogma moderno de la negación de significados propios en la naturaleza. Esta línea de pensamiento se ha denominado utilitarismo o, más modernamente, consecuencialismo o ética de la responsabilidad, que están llenos de contradicciones. Su argumentación toma la referencia para la bondad o malicia de los actos no de la naturaleza o significación propia, que es negada, sino de los efectos que produce en la marcha del mundo. La bondad o malicia se deduciría de los efectos buenos o malos que una acción tiene.

Se llama ética de la responsabilidad porque el nervio de su razonamiento se toma de la conciencia que el hombre moderno tiene respecto al mundo, a la historia, como construcción humana. En realidad toda ética es una ética de la responsabilidad porque no pueden considerarse los actos si no es en su realidad de producir efectos, sean estos internos en la propia persona que actúa, sean externos a ella. Pero lo peculiar de las modernas éticas de la responsabilidad es la negación de cualquier significado propio de las acciones, remitiendo todo su sentido, y por tanto toda su calidad ética a los efectos que produce en el mundo humano. El problema inmediato que se plantea a este tipo de ética es el de encontrar un criterio para valorar qué mundo de los que puede producir el hombre es mejor, y por tanto preferible, y qué mundo es peor y por lo tanto debe ser evitado. Según la ética clásica también han de ser tenidas en cuenta las consecuencias que las acciones producen.

Pero en la ética clásica sí hay un criterio objetivo para señalar qué mundo es mejor; es precisamente la referencia a la cualidad moral: un mundo donde tiene vigencia la lealtad, la justicia, la piedad, la fidelidad, la dignidad inviolable de la persona es superior, y por tanto humanamente preferible a un mundo en que esas cualidades morales está ausentes o están dificultadas.

Sin embargo, en el moderno consecuencialismo, esa vía de valoración se ha cerrado a priori porque se afirma que no hay cualidades morales susceptibles de calificación propia, sino que toda calificación moral depende de las consecuencias. Se llega así al razonamiento circular en que se afirma que es buena una acción que da lugar a un mundo bueno, pero a su vez el mundo es bueno si contiene actitudes y valoraciones que llevan a una actitud responsable de construir un mundo bueno... La calificación de "bueno" se va remitiendo siempre a instancias posteriores y nunca se le puede dar un contenido material determinado.

El problema de la fundamentación consecuencialista de la moralidad de las acciones lo vio bien Carlos V cuando dio a Lutero un salvoconducto y exigió de sus caballeros que lo respetaran con escrúpulo. Luego, el Emperador se planteó si no hubiera sido más útil para la salvación de la unidad religiosa del Imperio el no respetar ese salvoconducto y dar muerte al que amenazaba la subsistencia del Imperio. La cuestión entonces fue ¿qué sentido tendría mantener a toda costa un Imperio en el que no se respetaba un salvoconducto del Emperador? Es un modo de razonamiento que tiene en cuenta la tentación consecuencialista, pero la supera mediante la afirmación del valor absoluto de la lealtad. Puede decirse que la actitud de Carlos V fue consecuencialista en sentido clásico, es decir, tuvo en cuenta las consecuencias de su acción, valorándolas según el criterio absoluto de los valores morales.

En realidad las modernas teorías sobre el consecuencialismo, así como las anteriores teorías morales sobre la fundamentación científica de la conducta humana, aunque se plantearan como explicaciones omnicomprendivas de las cuestiones éticas, se apoyaban en una gran cantidad de valoraciones morales vigentes, que eran las que permitían que las conductas humanas y la vida de la sociedad en general siguieran su curso sin especiales estridencias. En realidad se apoyaba también en un ingente cúmulo de virtudes personales y sociales que estaban vigentes, como consecuencia de siglos de civilización cristiana. Si en un primer momento el cientifismo pudo embriagarse de optimismo respecto a una futura sociedad constituida científicamente, hoy esto ya no es posible. A fuerza de no enseñar las virtudes han ido desapareciendo de los corazones y la técnica científica se muestra incapaz de configurar una sociedad fuerte y humana.

Se puede cortar un árbol y apoyar la copa sobre una columna de cemento: por algún tiempo seguirá ofreciendo sombra acogedora, pero separada de la raíz que lo vivificaba, inevitablemente morirá. Es el espectáculo que podemos contemplar en cualquier sociedad técnica avanzada: la negación de los valores morales absolutos conduce a la desintegración de la sociedad. No bastarán las leyes más perfectas porque no habrá criterio posible por el que mostrar que se deben obedecer las leyes. El crecimiento de las fuerzas policiales para hacer que las leyes se cumplan se hará ilimitado, y al final habría incluso que fundamentar el orden mismo entre las fuerzas policiales.

La crisis del cientifismo ético, la desintegración de la moral, tiene el contrapeso enorme del propio sentido natural de las personas que, aunque esté oscurecido, siempre será una orientación inextinguible, y planteará de modo recurrente la necesidad de la virtud personal. Los espíritus más avezados advertirán que aun los más radicalmente positivistas en sus planteamientos teóricos, no son completamente positivistas en su propia conducta. Pero muestra la decadencia moral de una civilización. El embate de la mentalidad positivista, con la negación de cualquier valor moral objetivo universalmente válido, está produciendo sus efectos ahora, porque es ahora cuando se ha

llegado a la afirmación explícita y a la aplicación práctica, incluso en la enseñanza de los niños, de lo que hasta hace unos decenios eran afirmaciones de intelectuales de salón.

Este es el problema que se plantea siempre que se adopta una actitud crítica respecto a los valores teóricos y prácticos de cualquier sociedad. Desde la crítica se aducen, sobre todo, los correctivos necesarios. No se presenta la necesidad de subrayar el amplio fundamento porque eso ya lo hacen otros. El peligro se presenta cuando los correctivos, por la fuerza casual o provocada, se elevan a absolutos. Nuestra situación actual es la de una tal inflación de correctivos elevados a absolutos, que los peligros amenazan desde los más variados frentes. Por eso se requieren no nuevos correctivos a las actitudes éticas, ni siquiera correctivos a los correctivos elevados a absolutos, sino una fundamentación total, desde el principio mismo de la Ética.

Esa fundamentación habrá de dar cuenta no sólo de las soluciones a los problemas concretos que se plantan en los diversos ámbitos de la actuación humana, es decir, no puede ser una colección de soluciones aisladas a casos aislados, sino que deberá explicar la naturaleza de la dimensión ética del hombre y los principios sobre los que gravitan las soluciones a los diversos problemas concretos. De este modo tendremos también criterios suficientes para abordar los problemas estrictamente nuevos, que se plantean con el creciente dominio del hombre sobre el mundo y sobre el mismo hombre.

Sólo si existe una verdad sobre el hombre, que sea a la vez fundamento y estímulo para su vida puede dotar a ésta de sentido. Entonces, y sólo entonces, lo que se realiza puede estar dotado de significado vital humano auténtico, porque está enraizado en algo que tiene un sentido absoluto. Sólo si la vida es camino de cumplimiento de esa verdad puede ser significativa, rica, apasionante, sin engaño. Pero el carácter absoluto de la verdad del hombre requiere un fundamento, que habrá que abordar.

I. 3. Lenguaje universal de la naturaleza y los lenguajes parciales.

1. El lenguaje limitado de la técnica.

El lenguaje que más intensamente nos ensordece, y nos coloca en la superficie de la existencia, es el lenguaje limitado de la técnica. La técnica parte del principio de “conocer para poder”. La ciencia es fácilmente convertible en un saber para manipular y doblar lo conocido, sin atender a lo que la realidad *dice* de suyo. Es más, puede empeñarse en imponerle un proyecto diferente. El lenguaje de la técnica es el propio de la arrogancia: deslumbra atrae y ata. Entra en la intimidad del pensamiento y es capaz de proponerse *reinventar* el proyecto original sobre el mundo del que no es autor. Los hombres podemos albergar la duda de que sí la realidad natural es racional, hermosa y *bien proyectada*, se deba, precisamente, a que responde al proyecto de un Creador bueno y todopoderoso que lo diseña y mantiene. Lo que no nos cabe duda es que el mundo natural no es hechura del hombre. Es obvio que está ahí –conducido a su propio fin- previo a la acción humana.

No obstante, la cultura de nuestra época tiene como punto nuclear la noción de la *autonomía* plena: la firme resistencia a admitir que la medida de la racionalidad del universo no es la inteligencia

humana y menos aún la racionalidad técnica. Debido al prestigio mítico concedido a la ciencia, se hace difícil superar la actitud de confiar exclusivamente en esta forma de raciocinio, el de las ciencias positivas, que tiene necesariamente que *descomponer* la realidad para analizarla y después *componer* lo diseccionado. Es, precisamente, en ese *volver a componer* donde cabe el peligro de reformular el proyecto original, cambiar el sentido propio, es decir vaciarlo de sentido.

La mayor tentación del científico es tratar de imponer a la realidad su propio proyecto, sin atender a lo que la realidad *dice*. Precisamente porque su objetivo es conocer los aspectos materiales cuantitativos y mecánicos, es muy fácilmente reducible a técnica, convertible en un saber para manipular y doblegar lo conocido. La técnica de suyo es progresiva, innovadora e imparable y el desarrollo tecnológico asegura una sociedad de progreso material. Asegura, o al menos promete, salud y calidad de vida, sin atender al precio a pagar. No hay frontera alguna, ni referencias, si se desconfía en que algo sea como es, y no como se quiera que sea, para que funcione al servicio de intereses. El precio a pagar ha resultado ser excesivamente alto: se ha llegado a la desconfianza acerca de lo que no sea producto de la acción humana. Nada significa nada de suyo, sino sólo en función del significado que se le otorgue, en cada situación y en cada momento, y siempre en función del progreso técnico, y de la opinión mayoritaria.

El auge de la confianza en la técnica se centra en el área de la salud, las condiciones de calidad de vida y la llamada “medicina del deseo”. Es un aspecto paradigmático de la adquisición de poder es la aceptación –como un beneficio aportado por la ciencia y un bien impagable a los científicos– de la práctica de la fecundación artificial y del uso de vidas humanas incipientes en aras de la salud de terceros. La cuestión de la eutanasia, de la creación y destrucción de embriones humanos, etc., evidencian la pasión del hombre *autónomo* por dominar “técnicamente” el mundo, la vida y la muerte. Es una mentalidad intervencionista que trata continuamente de aumentar la distancia entre lo dado naturalmente que uno se encuentra y lo realizable artificialmente que se hace.

La verdad es indiferente o a lo sumo convencional y por tanto todo es factible. Interesan más las conquistas biotecnológicas y las aventuras espaciales, que las conquistas del espíritu y la aventura del conocimiento de las cuestiones radicales de la existencia.

Es un fracaso de la razón.

2. También es fracaso de la razón la ambigüedad del lenguaje de las bioéticas.

El hombre *autónomo* se rebela contra el hecho de deberle a alguien la existencia. De ser una criatura a quien no le viene dado cómo vivir en forma de *instintos*, pero sí un instinto específico que es la ley natural. La pasión por convertirse en el *dador de sentido a si mismo y a la realidad natural*, a imponer *su verdad* le lleva a rechazar esa luz de la inteligencia para entender cómo son las cosas, y por tanto de cómo cumplir su tarea de vivir. Pierde su lugar propio en el universo y tal renuncia le convierte en fuerza destructora ciega. La declaración de autonomía radical es el factor clave de la violencia de la cultura de la muerte: los mismos artefactos sirven para curar y para matar y, por ello, la técnica es de suyo ambivalente. La propia existencia queda encerrada en la búsqueda de soluciones técnicas a problemas que son humanos: pastillas que sustituyen virtudes.

Más aún, ese mismo encerramiento en la solución técnica a cualquier problema humano lleva a una omnipresente supra-responsabilidad del poder biotecnológico que ofrece una medicina del deseo (soluciones técnicas al hijo deseado a cualquier precio), o defiende la necesidad de pagar cualquier precio (incluido la destrucción de unas vidas humanas) para cubrir el derecho a la salud de terceros. Abortar niños con deficiencias, o seleccionar los embriones generados *in vitro*, se convierten llamativamente en deber moral. Todo depende de lo que el hombre se proponga. Todo es relativo.

El problema de fondo de los debates respecto al límite entre poder y deber, es la cuestión de cuál es el criterio –si es que lo hay- con el que podemos permitirnos practicar honradamente esa distinción entre lo que no debe hacerse y lo que debe realizarse. Es la cuestión de por qué razón hay cosas que han de hacerse y otras que han de omitirse. No es simplemente ignorancia de la verdad sino un profundo relativismo moral. Es una absurda abdicación de la razón el relativismo ético que sostiene que dos morales contradictorias puedan ser igualmente equivalentes, y, por tanto, que se decida por mayoría.

¿Estamos, realmente, condenados a creer que la elección entre libertad y esclavitud, entre solidaridad u odio, entre muerte o vida, entre verdad y mentira es sólo resultado de preferencias subjetivas o acuerdos mayoritarios? Para muchos no. Hay un criterio objetivo. Pero para algunos, y a causa del extendido prestigio de las ciencias de la vida, el único criterio es precisamente la ciencia biológica. El hombre, afirman, no es más que lo que la biología constata, o más bien, lo que la biología llegará a conseguir que sea. Por tanto, no hay ninguna instancia que sea anterior o superior a la ciencia y a la biotecnología; ambas constituyen la instancia ética última. De manera que todo lo que con la biotecnología pueda conseguirse, debe hacerse, o al menos es justo hacerlo. Quizás no habría inconveniente en admitir una respuesta de este tipo si, efectivamente la ciencia biológica fuera capaz de constatar y de configurar una imagen verdadera del mundo, de la vida y del hombre. Pero no es capaz. Es obvio que con los métodos de la biología no somos capaces de dar cuenta cabal de todo lo que hay en cada ser humano: de su inteligencia, sus sentimientos, su aspiración de inmortalidad, su búsqueda irrenunciable de sentido.

Ahora bien, la “fuerza” propia de la biología humana puede detectarse precisamente por la ciencia biológica. Es capaz de hacerlo con una única condición: ser capaz de superar la tentación de ver los hechos naturales como algo aislado y encerrado en sí mismo, como material neutro o como mero proceso fisiológico del cuerpo del hombre, sin otro sentido que el que el hombre quiera darle en cada momento histórico. Siempre y cuando no afirme “esto es todo”. “El hombre no es más que... un saco de neuronas”. El amor no es más que... química de las feromonas. La ciencia busca descubrir el significado natural de los hechos biológicos humanos, la verdad natural, y puede hacerlo con rigor y profundidad. El mundo natural no es un catálogo de seres sin relación y referencias entre sí y con el hombre; sin significado propio. La naturaleza no es homogéneamente neutra y por ello el núcleo esencial de la racionalidad científica es describir la razón de ser, la función propia de las realidades vivas.

Quizás la prueba más patente, y hasta patética, del fracaso de la razón científica hoy es el debate sobre el tipo y el modo de uso de las células madre en la Terapia celular. Conocemos bien que los tejidos y órganos del cuerpo humano tienen capacidad, por sí mismos, para reparar los daños y regenerarse; es decir las células madre de adulto tienen como fin, función, ser esa reserva desde la que de forma natural sustituir y recambiar lo alterado. Por otra parte, conocemos con rigor al embrión humano de pocos días de vida; sus células inmaduras y jóvenes son el embrión. Su función natural no es regenerativa sino construir el cuerpo desarrollado. Son dos realidades distintas y no una simple alternativa terapéutica. Porque son lo que son, la forma de obtenerlas, conllevan acciones diferentes. Tanto que obtener las de origen embrionario supone destruir, mutilar o dañar vidas humanas. La verdad de la realidad es la línea roja que califica la actividad científica, médica, o de política científica.

La posibilidad de avanzar hacia la objetividad científica exige atenerse honestamente a los hechos naturales sin ignorar datos incómodos y respetando los hechos biológicos; esto es aceptando su sentido propio y su valor. La racionalidad de la ciencia puede dar cuenta de la objetividad de las valoraciones que ha de hacer en su propio terreno, siempre y cuando se libere de dogmatismos,

prejuicios, intereses particulares, creencias o in-creencias que pretendan hacer decir a la ciencia lo que la ciencia ni dice ni desdice.

Afirma Tertuliano que la verdad sólo pide no ser rechazada, al menos, mientras no sea conocida

3. Un tercer fracaso de la razón es el lenguaje empobrecido de la ciencia.

Al *lenguaje* de la ciencia positiva no le basta la gramática propia de las descripciones de los hechos, precisamente porque los hechos no son neutros, sino significativos, naturalmente con sentido. Un significado que está escrito en el lenguaje propio y universal de ese mundo, que es un lenguaje simbólico. Lo que aparece en primer plano, las *apariencias*, asequible al modo humano de conocer los hechos, es, a su vez, signo de la realidad profundamente misteriosa. Por ello el conocimiento científico forma parte de una racionalidad humana más amplia. Y abriéndose a las otras formas de conocimiento puede ir hacia esos puntos de *confluencia* del pensamiento humano de todas las épocas que permiten mirar limpiamente la realidad.

Un lenguaje de la naturaleza que no es literal pero tampoco, de ninguna forma, convencional, ni extraño al mensaje de sentido. Lo recibido ha de ser pensado en el contexto cultural propio, hecho cultura; depurado del ropaje en el que nos llega. Pero, y esto es importante, la depuración del contenido del ropaje cultural no puede hacerse por verificación de los hechos, porque no es directamente alcanzable por ningún tipo de comprobación empírica. Ni puede negarse la validez del mensaje, ni afirmar el contenido de significado y sentido que encierra, pesando y midiendo. Lo que hay entre las apariencias y la realidad verdadera en un texto, un mensaje, una voz que no tiene lo que podríamos llamar una “traducción literal”.

Podemos decir que hay dos modos de mal-traducir que suponen caminar por falsos atajos. Uno es negar la verdad, la voz de la naturaleza, por datos empíricos. Hay afirmaciones en boca de científicos del tipo: “Algún día toda la Humanidad llegará a aceptar que la idea del alma y la promesa de una vida eterna han sido un engaño, de la misma manera que ahora acepta que la Tierra no es plana”. (Francis Crick. La búsqueda científica del alma). “El Universo no estaba preñado de vida, ni la biosfera del hombre. Nuestro número salió en el juego de Montecarlo... Hijos de la casualidad...” (J. Monod. El azar y la necesidad). Sin embargo, las investigaciones de ambos dicen lo contrario. Estas afirmaciones muestran que la filosofía de estos premios Nobel no estaba a la altura de su ciencia. Sencillamente fueron muy malos filósofos. Sencillamente su síntesis no fue coherente ya que dieron por cerrado de antemano el paso al misterio. Tenían la opción previa de que no existe mas verdad que el hombre crea.

Esto es algo que se les perdona a los científicos por una admiración desmedida por esta forma de conocimiento. Se perdona hasta la arrogancia de afirmar que el desciframiento del genoma humano “nos dará a conocer qué es el hombre, de forma que después de la lectura del mensaje ya no quede nada por decir sobre él y sobre su presencia en el mundo”. O la arrogancia de quienes desde el momento en que las excavaciones de Atapuerca tuvieron como fruto un buen fósil de gran antigüedad, divulgan los datos con el mensaje nítidamente desmitificador: “no somos una *especie elegida*, no somos más que barro de la tierra”. Esta no es en absoluto la traducción de un fósil, una espléndida cadera humana, de unos 800.000 años de antigüedad

Pero también es falso atajo aceptar el ropaje de la voz contra toda evidencia empírica, o, al menos, soslayar la tarea de verificar la descripción de los hechos narrados, sustituyéndola por lo que *se sabe* de la verdad de esa realidad escuchando el mensaje, la voz. Afirmaciones en boca de creyentes del tipo: “El Bing Ban demuestra la creación del Universo”, o “la complejidad de las vías metabólicas demuestran la existencia de un Designio Inteligente”, muestran, de una parte, la

inquietud ante las posibles consecuencias filosóficas de determinadas teorías científicas. Ciertamente, en más de una ocasión, se han presentado logros científicos como destructores de la fe o contrapruebas de doctrinas reveladas. Y aunque con el tiempo se ha visto que o no han sido rigurosos o tan nocivos, pero rara vez se hace referencia de ello. La ciencia positiva se ha convertido en cultura pública; una cultura tecnocientífica que impone como explicación de la realidad unos criterios que intentan desplazar los valores tradicionales judeocristianos. Se plantea que toda convicción, incluso la religiosa, tiene que estar disponible y rendirse ante los beneficios del poder técnico y se margina a quien mantiene decididamente que hay convicciones que no están disponibles ilimitadamente. Hasta el punto que el relativismo llega a verse como presupuesto necesario para la tolerancia. Esto es así, pero no justifica el atajo.

Más bien manifiesta un cierto déficit en la inculturación de la fe cristiana en la cultura tecnológica actual. El conocimiento de la revelación judeocristiana es una condición indispensable para conocer nuestro mundo y nuestra tradición, es decir, para conocernos a nosotros mismos. Como señala Leo Strauss “si queremos entendernos a nosotros mismos, e iluminar nuestra senda hacia el futuro, tenemos que entender Jerusalén y Atenas”. Ahora bien, entender Jerusalén y Atenas requiere acoger esa herencia como verdadero conocimiento; esto es, pensar el contenido de la tradición. Aprender de sus afirmaciones a afrontar los interrogantes, a reconocer la realidad y acceder respetuosamente a la verdad.

La traducción entre ambos lenguajes no es literal. Requiere armonizar, en síntesis vitales y personales, ciencia, filosofía y creencias. En el caso de la fe cristiana lo más importante, ciertamente, es el fundamento en la veracidad de Dios que no puede engañarse ni engañarnos; pero esto no debe hacernos olvidar la riqueza de contenido propiamente cognoscitivo que se encuentra en la fe. De ahí que deba necesariamente que ser hecha cultura, que ser fe pensada para que muestre la riqueza de su contenido, porque sólo así se tratara de una fe que ha sido acogida como verdadero conocimiento. Lo cual exige crearse un espacio vital de libertad intelectual. Una atadura mental, por sutil que sea, no nos permite salir hasta la mitad del camino a recibir lo que viene a nuestro encuentro.

4. Las “certezas” científicas y la cuestión de la libertad de investigación.

La verdad alcanzable por las ciencias positivas (el *verum*) es muy tenue y sin embargo, desde el punto de vista instrumental son muy valiosas; “sirven para”. El científico no suele contemplar la realidad por sí mismo, sino que acepta como si fuera original suya la visión de la realidad que le es dada desde el mundo de la investigación. La valoración intelectual depende esencialmente de que su logro sea aceptado y valorado por el equipo. Por ello, es muy frecuente que hagan incursiones en la cultura, la filosofía e incluso la teología mostrando las consecuencias de sus descubrimientos en el significado de la vida humana, el sentido de la historia, etc. Imponiendo como criterios de significación los criterios de científicidad.

El conocimiento se ordena de forma tal que se van obteniendo certezas a medida que la experimentación contrasta el modelo hipotético y teórico. El científico que lee la “matemática” del modelo supone también que cualquiera que realice un experimento para verificarlo, en cualquier lugar del universo, encontraría los mismos resultados. Si es así afirma que su conocimiento es verdadero. Pero el concepto de verdad tiene poco en común con su significación filosófica. Por ello, este concepto empírico de verdad no se puede edificar una ética científica con las normas del pensamiento científico. Para empezar serían necesarios experimentos éticos que confirmasen las hipótesis.

La ciencia cuando es utilizada como patrón ético lleva al relativismo moral. La verdad de las cosas recibe la medida de la realidad objetiva de las cosas.

Ahora bien, existen además pensamientos que son proyectos de cosas y existen cosas o artefactos realizadas según esos proyectos. La adecuación entre el proyecto y lo realizado es la verdad de lo artificial. El problema que se debate la sociedad contemporánea es el de los límites de la acción humana sobre la realidad. Sin la luz que arroja el conocimiento del proyecto original es muy difícil extraer una conclusión de un razonamiento científico y crear una ética. No se trata de atribuir arbitrariamente a los fenómenos biológicos significados que no le corresponden. No se puede cambiar la verdad de lo natural, que tiene una estructura biológica y personal, y dependiendo de lo personal un significado propio y por tanto una calificación moral. Por ello, el reto de la tradición judeo-cristiana es mostrar aquello que las cosas son en relación con el plan de Dios y así lograr nuevamente el equilibrio entre razón y fe.

Aristóteles decía que para saber lo que hacer hay que hacer lo que se quiere saber. Expresa claramente la imposibilidad de separar en el trabajo científico experimental la investigación pura de la aplicada. En el progreso científico con frecuencia hay que ponerse en camino para saber a ciencia cierta a donde se quiere ir y sobre todo si ese fin es alcanzable. El nacimiento de la ética, como ciencia de lo moralmente factible o no factible, en la antigüedad clásica se debió precisamente al carácter radicalmente ambivalente de la razón: a su apertura tanto al bien como al mal. La pura razón no es guía suprema de la vida humana como se hace patente en la técnica; en efecto, lo natural está determinado o finalizado en una sola dirección, pero lo racional, y con ello la técnica, está abierta a los significados o sentidos puestos por el hombre y por tanto al bien y al mal.

La modernidad trata de aumentar la distancia entre lo naturalmente dado y lo artificialmente realizable. Incluso el movimiento de los verdes aboga resueltamente por la primacía de la naturaleza sobre la razón y por lo natural como criterio que marca los límites más allá de los cuales la razón no debería extender sus poderes, como reacción ante el dominio despótico de la naturaleza.

Toda la carga moral recae así en el fin de la acción, o la intención, pero no en lo que se haga. El balance se establece entre ventajas o desventajas en relación con sus consecuencias. Y por tanto cualquier criterio de “mejor” o peor” en la manipulación biotecnológica no puede ser más que un criterio arbitrario dependiente del gusto subjetivo de los manipuladores, de los padres o de los componentes de las generaciones anteriores.

Que la libertad de investigación sea un derecho humano proviene de la oposición al intervencionismo estatal contra un saber que no conviene al poder. Ahora bien la creatividad científica se ha convertido en un credo religioso. El dogma del individuo autónomo crea así su propia ética. Se ha llegado a proponer que “hay *obligación moral* de investigar con embriones humanos porque es salud y se salvan vidas”. Como trataremos después, la justificación de la investigación con embriones humanos no sólo se pretende que sea comprensible sino que se trata de presentar como “inocente” porque se pueden salvar vidas y no hay sacrificio de otros seres humanos porque los embriones tempranos no son conscientes.

Esto lleva claramente a reducir la moral a la técnica: lo característico de la racionalidad técnica frente a la praxis moral es desacoplar medios y fin⁶. Es poner los propios fines sin reconocimiento del carácter y significado propio del hecho natural.

⁶ Spaeman, ha tratado con profundidad el cambio del concepto naturaleza por el de mecanismo. Afirma que partir del siglo XVI se ha intentado eliminar el concepto de naturaleza (esencia de los seres que tienen en si mismos un principio de movimiento). Los argumentos que se invocan en contra de lo natural o la naturaleza se pueden reducir a tres: 1)

La valoración de la intervención técnica en la biología humana exige conocer que el actuar humano no es simplemente instintivo. El hombre puede tener motivos para no seguir una inclinación pero la inclinación no deja de ser un hecho natural que no es neutro. El hambre, por ejemplo, no obliga a comer pero tampoco es un hecho “bruto” o neutral, sino que las acciones que sirven para su satisfacción significan algo. Ese sentido natural propio del hecho biológico, el no ser un hecho sin más sino algo que “dice”, es justamente lo que hace posible que sea en la razón donde la naturaleza aparece como naturaleza. El sentido de la inclinación se desvela cuando se asume libremente o racionalmente: cuando no se limita su fuerza al hecho “fisiológico” y es entendido con relación a la persona. Por ejemplo, la inclinación natural a comer no tiene la determinación propia del respirar por ejemplo y en cuanto no es *necesario*, en cuanto acto humano, se presenta en un contexto cultural (“comer juntos” “invitar a comer” incluso “haber comido en el mismo plato”). Pero para alcanzar el sentido humano del comer -y por tanto sus connotaciones morales- es imprescindible que el sentido, o función natural propia, no sea eliminada o suprimida. El placer natural que produce su satisfacción está en función de la conservación de la vida⁷. La humanización de la inclinación natural no consiste en su desnaturalización sino en su consciente integración en un contexto vital humano y social.

Ahora bien, la “fuerza” propia de la biología humana puede detectarse precisamente por la ciencia biológica. Es capaz de hacerlo con una única condición: ser capaz de superar la tentación de ver los hechos naturales como algo aislado y encerrado en sí mismo, como material neutro o como mero proceso fisiológico del cuerpo del hombre, sin otro sentido que el que el hombre quiera darle en cada momento histórico. Siempre y cuando no afirme “esto es todo”. “El hombre no es más que... un saco de neuronas”. El amor no es más que... química de las feromonas. La ciencia busca descubrir el significado natural de los hechos biológicos humanos, la verdad natural, y puede hacerlo con rigor y profundidad. El mundo natural no es un catálogo de seres sin relación y referencias entre sí y con el hombre; sin significado propio. La naturaleza no es homogéneamente neutra y por ello el núcleo esencial de la racionalidad científica es describir la razón de ser, la función propia de las realidades vivas.

La posibilidad de avanzar hacia la objetividad científica exige atenerse honestamente a los hechos.

Hume: del ser no puede derivarse ningún deber ser. La naturaleza pertenece a los hechos, frente a los cuales podemos comportarnos de una manera u otra porque no implican directriz alguna. 2) el planteamiento fisicalista, o todo es naturaleza, porque lo antinatural es igual que lo imposible. Y 3) El cultural-antropológico que parte de que el hombre es el ser no fijado por los instintos sino que la cultura que es una segunda naturaleza donde sobrevivir: la naturaleza no es invariable. Los dos planteamientos últimos sacan del primero conclusiones contrapuestas. El segundo no deja espacio para algo así como la autodeterminación moral, ya que todo es naturaleza. El tercero debilita la naturaleza hasta convertirla en puro material de praxis, de la que de ningún modo puede ser criterio interno. De esta forma, sigue Spaeman, la aventura del espíritu que culmina en la civilización técnica no está limitada por ningún telos natural. Ahora bien el ser vivo está en intercambio; no sufre simplemente acciones mecánicas, sino que reacciona frente a un mundo *interpretado*. Y esta interpretación puede ser falsa. Esto vale para el ser humano también; Alguien bebe un vaso de agua envenenado ¿hizo lo que quería? No. Y cuando sabía que estaba envenenado pero lo bebió porque tenía sed, no es natural: de modo inmediato apagó su sed cuya función objetiva es conservar la vida. La inclinación no se interpreta a sí misma. Es el hombre, el ser racional el que interpreta la tendencia y comprende su sentido, por ejemplo la conservación de la vida. En el bebedor incapaz de dominarse la interpretación no se impone sino que cierra los ojos a la interpretación. No actúa propiamente, sino que se entrega al impulso ciego, no hace lo que quiere, sino que renuncia a querer.

⁷ La razón humana práctica desprovista de una naturaleza quedaría como algo meramente formal sin poder pasar de los hechos a la orientación para la acción porque sus imperativos podrían adquirir cualquier contenido. La naturaleza contiene tendencias y es a un ser racional reflexivo y libre al que la inclinación y la naturaleza se desvelan como tales: puede ser reconocida a la vez en libertad y convertirse en una fuente de apreciaciones morales. Es decir, es en cuanto razón como la naturaleza cobra conciencia de sí misma. Por ello, lo justo en cuanto naturaleza no consiste en la imitación de la naturaleza no-humana. Es más el concepto de lo natural se realiza plenamente en el actuar racional.

5. Liberar la verdad científica y poder guiar éticamente sus aplicaciones.

El camino para liberar de prejuicios la verdad científica podemos resumirlo en dos características:

1) Perfeccionar la búsqueda de la verdad de forma *helicoidal*, apoyándose en la sabiduría *precientífica* y en las observaciones y datos anteriores los conocimientos. Entre el conocimiento *precientífico* y el conocimiento científico se da una continuidad muy interesante, muy natural. Y es que en ambos niveles se constituyen a sí mismos el conocimiento por igual procedimiento y ambos progresan de igual forma. Precisamente por “ensayo y error”. Los resultados se contrastan con nuevos experimentos, y así, se ajustan las teorías y se diseñan los modelos que describen lo que se sabe de la realidad. Pocas veces ocurre que las conclusiones rigurosas que se derivan de algunos datos también rigurosos echan por tierra algún planteamiento anterior; y tal vez nunca debería hacerse radicalmente.

Los caminos del científico hacia el conocimiento tienen de hecho relación con las creencias religiosas, políticas y meta-científicas sin que ello suponga que interfieran ilegítimamente en el pensamiento del científico. Que se relacionan es obvio: los datos experimentales son una mitad y la otra mitad de la imagen del mundo real es el conocimiento acumulado que produce la experiencia. Pero aun cuando llevemos gafas con cristales coloreados siempre hay muchas cosas que relucen intactas a través de ellos. Los colores del mundo real pueden teñirse según el color de los cristales, pero las formas, los tamaños, las texturas y otras cualidades nos llegan tal como son. La visión de la realidad puede venirnos coloreada pero lo que no pueden hacer unas gafas (creencias) es crear esa visión.

Pero la actitud dogmática, que se da en la vida cotidiana, es un peligro real. La actitud dogmática busca proteger la teoría frente a las posibles dificultades en la experiencia, busca hacerla invulnerable. Es fácil buscarse, consciente o inconscientemente, justificaciones complacientes para presentar las conjeturas como dogmas, porque sirve a intereses de diverso signo y calado.

Y otro de los peligros más corrientes, para este perfeccionamiento desde el punto de vista intelectual es la irresistible atracción por las *parcelas* del saber. La superespecialización del conocimiento. En todas las épocas ha habido gentes que se han conformado con el saber micro-especializado. Y en todas las épocas hay gente capaz de una labor de teorización que prepara el terreno para que el conocimiento científico encuentre su legítimo espacio en un saber más universal que no se quede limitado a los hechos empíricos, fenómenos.

Esta es necesariamente una labor de intercambio interdisciplinar; de colaboración entre cultivadores de diversas disciplinas que permitan profundizar desde los diversos aspectos con enfoques diferentes, y todos ellos rigurosos, –con el rigor propio de la disciplina que se cultiva. Sólo cuando se ahonda, los principios comienzan a converger hasta unificarse en síntesis capaces de iluminar los variados enfoques desde los que se puede mirar la realidad. Para eso hay que querer separarse un poco del microscopio para ampliar el ángulo de mira.

Ciertamente la ciencia positiva permite formarse una idea verdadera de la realidad. Existe la verdad científica, que es la correspondencia entre el mundo natural y los enunciados que explican cómo es. Es un primer nivel de verdad. Y la coherencia racional del mundo, su consistencia interna son datos metacientíficos que están y estarán siempre en el origen interno de la ciencia.

2) La segunda característica del camino es profundidad. Los hechos, los fenómenos, las apariencias de lo natural son signo de la realidad que trasciende lo conocible desde los hechos. Apertura a la

metaciencia, a un saber de totalidad. ¿Hay algún tipo de garantía en este saber? ¿Cómo salir del escepticismo sin ser un dogmático o un fundamentalista?

El científico por serlo, y por la época en que vive, se resiste a ser dogmático, pero desearía no ser escéptico; algo muy difícil porque nos encontramos inmersos en el relativismo de más dura textura. Como hombre, no puede sustraerse a las preguntas elementales que todos nos hacemos acerca del sentido de todo y especialmente del sentido de nuestra propia existencia, y el peligro más real es convertirse en un agnóstico convencido. El escepticismo no va a la saga del deseo de descubrir, de la curiosidad profunda que lleva la tarea. Pero la ciencia positiva ha participado en el drama de la separación razón y fe, especialmente en cuanto que configura una mentalidad que olvida cualquier relación con el conocimiento filosófico, con la visión metafísica y moral. La consecuencia de este olvido es que algunos científicos pierden el punto de mira del verdadero interés y arrastran consigo la posibilidad de alcanzar un poder técnico sin límites éticos. El drama no es sólo una técnica ambivalente y sin norte, sino una racionalidad científica condenada a padecer oscuridad.

Sin embargo, lo que existe, y no es hechura humana, ese mundo natural previo a la intervención del hombre, tiene un significado en sí mismo y un valor, más allá de la mera utilidad de las diversas formas de vida de la humanidad. Un significado propio con relación a ese todo que es el Universo real, en que también cada uno de los hombres tenemos sitio propio.

Alcanzar el sentido de la realidad es una búsqueda sin término de la humanidad mientras los hombres vivan; y esto no sólo porque la riqueza es tanta que al contarla resultan historias interminables, sino porque ese *mundo que está ahí*, está humanizado por los hombres. Con ello, es obvio que la actividad científica no es un proceso autónomo con respecto al contexto intelectual, ni social, ni siquiera al de las modas. Pero la bioética no es cuestión ni de contexto intelectual, ni social, ni de modas. Las bioéticas con apellidos: consecuencialistas, pragmáticas, deliberativas no son ética. Son meros acuerdos en los difíciles equilibrios beneficio/precio/riesgo.

6. Liberar la verdad existencial.

Pocos se atreven a decir en voz alta que saben bien que cada vida depende de la solidez de las verdades sobre las que está construida. Corresponde al hombre vivir como piensa; y sin esta coherencia acaba pensando como vive, o sencillamente no pensando. La verdad de la propia existencia está en el hondón del alma e interpela siempre y a todo hombre. Sin embargo, ese clamor, que se expresa en el lenguaje de la antigua y sabia máxima *conócete a ti mismo* –examina tu tarea de vivir, no des por justificable lo que sabes injustificado–, puede quedar ahogado en el continuo bombardeo de informaciones y reclamos a que estamos, al menos aparentemente, abocados.

Pocas veces alguien se atreve a decir en voz alta palabras como estas de Joseph Ratzinger en *Una mirada a Europa*: “La peculiar *no-verdad* de esta visión del mundo, de la cual droga y terrorismo son sólo síntomas, consiste en la reducción de la realidad a los datos de hecho y en la restricción de las facultades de la razón a la sola percepción de la dimensión cuantitativa de lo real... La *abolición del hombre*, que procede de la absolutización de una única modalidad del conocimiento, es a la vez la demostración de la palmaria falsedad de esta visión” (p.57).

Cada opción tiene debajo unas creencias y las creencias son verdaderas o falsas. E ineludiblemente, cada uno es el primer beneficiario, o la primera víctima, de sus decisiones y actitudes. La mayor parte de esas creencias nos viene ofrecida en la cultura dominante. Nadie puede inventar todas las respuestas a las cuestiones perennes: su origen, la seriedad del tiempo como espacio de la vida, lo irreversible de decisiones, la muerte y el después de la muerte. Pero si es necesariamente tarea de cada uno personalizar aquello que nos llega en la tradición y cultura. De cada uno es la tarea de

formación intelectual y moral que permite liberar la verdad de lugares comunes, de adiestrarse en gustar las verdades consistentes y saber distinguir las de las pequeñas o instrumentales. La tarea de enriquecer la sensibilidad intelectual de manera que los razonamientos rigurosos fascinen y los falsos repelan. Es tarea propia, pero siempre vienen en nuestra ayuda las sabias tradiciones supliendo nuestra debilidad⁸.

“Deberíamos comprender de nuevo que las grandes conquistas morales de la humanidad son también razonables y verdaderas, más verdaderas aún que las adquisiciones experimentales en el campo de la ciencia, de la naturaleza y de la técnica— continúa Ratzinger—. Son más verdaderas porque captan más profundamente la verdad del ser y porque resultan más decisivas para la esencia humana”. Esta es clave de esperanza de que la verdad pueda ser liberada. Hay experiencias humanas, prototípicamente humanas y por tanto universales, que dan la certeza de que el mundo, la vida, y cada uno de los seres humanos tienen sentido. Son hechos verificables y al mismo tiempo trascienden y apuntan a la persona. Por ejemplo, un fenómeno humano profundamente analizado es la risa; gesto genuinamente humano provocado por la percepción de la discrepancia. Y todas las discrepancias dependen de una que es la verdaderamente fundamental: una libertad que aparece incidiendo en el automatismo de los hechos o procesos biológicos en los que el hombre puede o no quedar aprisionado. Reírse de lo disparatado con verdad y con legitimidad significa que somos capaces de percibir que este mundo fáctico no es lo último; significa que hay otro ámbito de realidad en el que el hombre vive libre sin riesgo.

Las grandes conquistas de la humanidad proceden en última instancia de que esas certezas, las verdades verdaderas, están escritas en el corazón de todo hombre y resuenan en él cuando se escuchan y cuando se piensan. Toda la biología humana muestra el profundo misterio de una “más con menos”. Un peculiar organismo que expresa en gestos humanos al personaje titular de ese cuerpo. Un ser que no crece, madura y decae al mero compás del paso del tiempo, en paralelo al ritmo automatizado de los ciclos biológicos. Un ser inadaptado a cualquier nicho, que en la pobreza biológica de un “menos” la vida no le viene resuelta. Que biológicamente no es competitivo y sin embargo gana la partida con trabajo y cultura; gana con las relaciones personales y los hábitos y las virtudes. Que siempre puede crecer, ser-más, proyectar el futuro. Un ser que liberado del encierro en el automatismo biológico se abre a lo infinito.

Cautivados como estamos por los hechos comprobables, escuchar el lenguaje universal de la biología humana puede ayudarnos a redescubrir que “las grandes conquistas morales de la humanidad son también razonables y verdaderas”.

7. Liberar la Bioética.

No existe una “propiedad biológica” que explique la apertura libre, intelectual y amorosa de los seres humanos hacia otros seres. El lenguaje de la ciencia positiva no acaba en la gramática propia

⁸ Como afirma Pieper, el criterio racional de legitimación del núcleo universal de verdad es una cuestión de resonancia de lo intangiblemente verdadero. Es la concordia de una voz que es una y única y que llega a todos y cada uno de los hombres lo que permite la aceptación racional como verdad de un núcleo de afirmaciones. Podemos estar convencidos, o no, de que existe realmente aquello de que hablan los grandes mitos: la procedencia de todo ser de la generosa bondad del Creador, el acontecimiento de una culpa y un castigo primordiales y el juicio al otro lado de la muerte. En cualquier caso, esa aceptación tiene un fundamento racional que es la concordia de las voces en una única e idéntica voz. Una concordia con la verdad cristiana cuyo fundamento es la revelación primitiva, una comunicación divina dirigida al hombre que tuvo lugar al comienzo de la historia de la humanidad y ese mensaje ha entrado en la tradición sagrada de todos los pueblos, es decir, en sus mitos y en ellos se ha conservado y está presente de una manera segura, aunque desfigurado y exagerado. La legitimación de los núcleos de verdad es la concordia con la verdad cristiana. Si alguien opta por no salir al encuentro de las verdades últimas, empíricamente inverificables, es preciso al menos que acepte la legitimidad racional de la continuidad del camino de los hechos hasta aquello de lo que son signo.

de las descripciones de los hechos, precisamente porque los hechos no son neutros, sino significativos, al expresar a la persona. Lo que aparece en primer plano, las *apariencias*, asequible al modo humano de conocer los hechos, es, a su vez, signo de la realidad profundamente misteriosa del hombre. La biología humana describe espléndidamente los presupuestos biológicos del don de la libertad personal. Aquello que permite que el titular de un cuerpo humano no quede encerrado en el automatismo fisiológico. Lo que no puede es dar razón de *por qué* es libre, ni del origen de esa capacidad que es ley natural del hombre. Pero ¡ayuda a leerla en el corazón donde está escrita!

El mundo natural, especialmente el hombre, habla y expresa una realidad escondida en él: su sentido profundo. Es una revelación natural de su Hacedor.

La verdad científica no es todo lo que el hombre puede alcanzar. Puede conquistar con la razón verdades más verdaderas aún que las adquisiciones experimentales; más verdaderas porque captan más profundamente la verdad del ser. El problema de fondo de los debates respecto al límite entre lo que se puede hacer pero no debe hacer, es la cuestión de cuál es el criterio –si es que lo hay– con el que podemos permitirnos practicar honradamente esa distinción entre lo que no debe hacerse y lo que debe realizarse. Es un fracaso de la razón ese relativismo ético que sostiene que dos morales contradictorias puedan ser igualmente equivalentes, y, por tanto, se decida por mayoría⁹.

Como tratamos a continuación, la experiencia moral tiene como característica el ser aquella experiencia en la que la persona humana se advierte como objeto de interpelaciones absolutas. La interpelación moral no es relativa o instrumental, es decir, no es una exigencia de acción que dependa de los diversos fines que la persona puede proponerse libremente. Esta característica de la vida de la persona no depende de teorías o de convicciones previas: tiene el carácter de una experiencia «originaria», «natural». Lógicamente, esto no significa que sea una determinación «innata» pues la persona, como sabemos, no tiene de modo «innato» todo aquello que tiene «por naturaleza».

Los juicios bioéticos y los códigos serán legítimos o no según moral: según el hombre se humanice o deshumanice al realizar esa acción o dejar de realizarla. No se puede obviar que estamos en el ámbito de lo absoluto.

La ética tradicional se refería a la relación del ser humano consigo mismo y con otras personas, sin embargo, la Bioética implica una relación entre personas y sistemas biológicos. Muchos de los grandes problemas que tiene hoy planteados la humanidad son problemas en el fondo bioéticos: ética de conservación del planeta, ética del consumo ante el agotamiento de algunos recursos tan importantes, problemas generacionales de envejecimiento de la población, problemas nacidos de la medicina preventiva y de la medicina regenerativa, problemas emanados como consecuencia de los nuevos conocimientos nacidos de la secuenciación del genoma humano y de la Biología celular, etcétera. Son problemas cuya solución está más allá de los códigos éticos y deontológicos tradicionales.

⁹ La necesidad de una nueva ética que diera respuesta adecuada a las urgencias de la nueva revolución biotecnológica, con pretensión de validez universal fue la que inspiró al Profesor Van Rensselaer Potter a acuñar con acierto el término Bioética. La primera vez que utilizó el neologismo, Bioética, fue en un artículo aparecido en el año 1970; enseguida el mismo Potter lo utilizó en el título de una monografía, que ha sido programático: *Bioethics: a Bridge to the Future* (Para una historia de la Bioética puede consultarse: Francesc Abel, *Bioética: Orígenes, presente y futuro*, Instituto Borja de Bioética, Fundación MAPFRE Medicina, Editorial MAPFRE, Madrid, 2001). En el prefacio del libro Potter afirmaba: «Hay dos culturas -ciencias y humanidades- que parecen incapaces de hablarse una a la otra y si ésta es parte de la razón de que el futuro de la humanidad sea incierto, entonces podríamos construir un ‘puente hacia el futuro’ construyendo la disciplina Bioética como un puente entre las dos culturas. (...). Los valores éticos no pueden separarse de los hechos biológicos» (Ignacio Núñez de Castro: «Desde la Biotecnología a la Bioética», en *Tecnociencia y cultura a comienzos del siglo XXI*, J. M. Atencia, y A. Diéguez, Eds., Universidad de Málaga, 2004).

Se requiere, por tanto, desde la ciencia positiva responsabilizarse en percibir y reconocer las fronteras naturales a la intervención humana. Los avisos de “no pasar” del mundo natural. Como hemos repetido, la ciencia biológica debe liberar la verdad científica, acerca de la vida y acerca del hombre, del encierro en los reducidos y estrechos márgenes de los hechos empíricos aislados y sin significado, de forma que el conocimiento puede ir hacia esos puntos de confluencia del pensamiento humano de todas las épocas que permiten mirar limpiamente la realidad.

La Bioética trata de alcanzar la mirada contemplativa de la realidad, que busca conocer cómo la ha querido el Creador. Esa mirada libera la inteligencia de las distorsiones del enfoque con que mira; y especialmente puede liberar la inteligencia de confundir la realidad natural, con lo que podemos hacerle hacer al manipularla. Permite reconocer que existen barreras que deberían ser infranqueables al afán de dominio de la naturaleza y del propio hombre.

I.4. La dignidad humana es la clave del juicio ético.

Casi todos los tratadistas de Bioética apelan a la dignidad de la persona humana como criterio último para evaluar la moralidad de una actuación. Lo importante para juzgar las nuevas tecnologías es que respeten la dignidad humana. Sin embargo, este concepto está casi siempre vacío de contenido, y no sirve para una argumentación rigurosa.

¿Hay un derecho a la dignidad? ¿O es, por el contrario, la dignidad el fundamento de todo derecho? Si es el fundamento de todo derecho ¿dónde se fundamenta ella? Si los derechos son universales ¿todos los hombres tienen la misma dignidad personal?

1. ¿Cómo se relacionan entre sí la dignidad humana y los derechos humanos?¹⁰

Hay derechos como el de expresar siempre y ante cualquiera la propia opinión, sin que por ello se hayan de temer sanciones, cuya validez incondicional puede ser objeto de discusión; pero, en cualquier caso, el contenido de ese derecho es en cierto modo inequívoco y, por ello, indiferente de su fundamentación. En cambio, no ocurre así con el contenido de «la dignidad del hombre es inviolable»; no es en igual medida inmune frente al marco de fundamentación en el que se sitúe y a partir del cual sea interpretado.

El concepto mismo de dignidad humana es, como el de libertad, concepto trascendental. No indica de modo inmediato un derecho humano específico, sino que contiene la fundamentación de lo que puede ser considerado como derecho humano en general. Lo que con él se nombra es algo más originario que lo que se expresa por medio del término «derecho humano». La frase «la dignidad del hombre es inviolable» lo muestra de modo inmediato. Lo que la palabra «dignidad» quiere decir es difícil de comprender conceptualmente porque indica una cualidad indefinible.

Hablamos, por ejemplo, de la dignidad conferida a un rey, pero a la vez de la dignidad o indignidad con que desempeña esta función. La expresión de Shakespeare «rey de pies a cabeza» alude a tal

¹⁰ Cfr. Robert Spaeman. Cap.3 En LO NATURAL Y LO RACIONAL. Rialp.

correspondencia de persona y cargo. Pero también cuando entendemos la dignidad como una cualidad personal nos referimos en primer lugar a algo visible, a un modo de comportamiento tal que es vivido como expresión inmediata de una constitución interior. Pequeños matices pueden poner de manifiesto que una dignidad afectada carece de aquella naturalidad que es esencial a toda dignidad. En este caso valdría aquello de que de lo sublime a lo ridículo sólo hay un paso.

Hay una dignidad específica del servir que excluye que quien la posee sea un mero «funcionario» de su señor. Hay modos de comportarse, acciones y situaciones que llevan especialmente consigo esta cualidad; otros en los que hablar de dignidad produciría inmediatamente el sentido del ridículo y la afectación; y otros que se caracterizan por la falta de dignidad como una propiedad negativa que envilece a la persona que obra de ese modo.

La indignidad en sentido negativo es una propiedad que corresponde sólo a las acciones y comportamientos de las personas, es decir, de seres libres, de los cuales exigimos un cierto grado de dignidad con el fin de no encontrarnos con una impresión penosa ni avergonzarnos de ellos. El resentimiento, el odio y el fanatismo son comportamientos intuitivamente opuestos a la dignidad: la humillación voluntaria al débil es tan indigna como el servilismo ante el poderoso.

La dignidad del hombre es inviolable en el sentido de que no puede ser arrebatada desde fuera.

Sólo uno mismo puede perder la propia dignidad. Únicamente puede ser lesionada por otro en la medida en que no es respetada. Quien no la respeta, no se apropia de la dignidad del otro, sino que pierde la propia. Ni Maximiliano Kolbe ni el padre Popieluszko han perdido su dignidad, sino sus asesinos.

Lo que puede ser arrebatado a otros es, en todo caso, la posibilidad de manifestación externa de la dignidad.

La «manifestación propia» es esencial para la comunicación personal. En los diversos modos de aparición del fenómeno de la dignidad hay siempre la expresión de un descansar-en-sí mismo, de una independencia interior, y no como compensación de la debilidad. La dignidad tiene mucho que ver con la capacidad activa de ser; ésta es su manifestación. Los Evangelios conceden a esto un gran valor, al presentar la carencia de poder de Jesucristo como una renuncia voluntaria al poder, acentuando así su dignidad.

La dignidad impone algo así como una cierta distancia respecto de sí mismo como realidad natural. Y es precisamente esto lo que le confiere un carácter absoluto. El hombre como tal y por antonomasia tiene una dignidad que debe ser respetada y que no depende de determinadas funciones.

¿Cuál es el fundamento de que consideremos al hombre como un fin en sí mismo que debe ser respetado y protegido incondicionalmente por todos? No descansa únicamente en el hecho de que se trata de nuestra propia especie. Esto no nos distinguiría esencialmente de otros seres vivos que, a su vez, también se consideran fines a sí mismos. Pero el concepto de dignidad se refiere a la propiedad de un ser que no es sólo «fin en sí mismo para sí», sino «fin en sí mismo por antonomasia».

El ratón es también un fin último para sí mismo, pero no por eso lo es para el gato. Y el que un hombre pagaría cualquier precio por vivir no es para el león ningún motivo para dejarle con vida. Todos los intentos de entender únicamente de este modo el carácter de fin en sí mismo del hombre, no aciertan con el concepto específico de dignidad humana.

Además, desde esa posición, no se puede deducir ningún argumento concluyente contra el asesinato en secreto y sin dolor de un hombre que carezca de familia. Si ese hombre sólo tiene un valor para sí mismo y no es «un absoluto fin en sí mismo», entonces sería válido para este caso el asesinato perfecto: si es eliminado el sujeto que considera su propia vida como algo valioso, no se puede hablar de una «pérdida de valor». Pues el carácter valioso de esa vida dependía del sujeto para el que dicha pérdida tenía valor. La existencia no es un valor por cuya pérdida se vuelve uno más pobre, pues no puede empobrecerse quien ya no existe. Lo contrario sólo podría suceder bajo dos supuestos: si el hombre sobrevive a su propia muerte física, de tal modo que el sujeto con el que se ha cometido una injusticia continúe existiendo, o si existe ese Dios del que el salmo dice: «Preciosa es a los ojos del Señor la sangre de sus mártires». Sólo el valor del hombre «en sí» y no únicamente para los hombres, hace de su vida algo sagrado y confiere al concepto de dignidad esa dimensión ontológica sin la cual no puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar.

El concepto de dignidad significa algo sagrado. Horkheimer y Adorno lo han visto muy bien al escribir que contra el asesinato sólo habría propiamente un argumento religioso.

Es un error todavía no superado pensar que se podría renunciar a la consideración religiosa de la realidad sin que con ello se pierdan no pocas cosas a las cuales no es posible renunciar tan fácilmente.

Si consideramos que siempre e inevitablemente nos servimos unos de otros como medios para los propios fines, ¿dónde reside entonces la distinción de principio entre el carácter de fin en sí mismo de todo lo que es y el carácter específico de fin en sí mismo que señalamos como dignidad humana inviolable?

El hombre es aquel ser que puede desconsiderarse a sí mismo y relativizarse. El hombre no remite necesariamente todo el entorno a sí mismo; puede caer en la cuenta de que él mismo es también entorno para otros. Precisamente en esta relativización del propio yo finito, de los propios deseos, intereses y objetivos, se dilata la persona y se hace algo absoluto.

Y precisamente sobre la base de esta posibilidad, la persona -no como ser natural, sino como ser potencialmente moral- se convierte en un fin absoluto. Debido a que puede relativizar sus propios intereses, puede pretender que se respete su *status* absoluto de sujeto.

Debido a que puede asumir libremente obligaciones, nadie tiene el derecho de hacerle esclavo.

Dos cosas son ciertas: 1) ningún hombre en este mundo carece completamente de dignidad; y 2) que la dignidad está desigualmente repartida). Hay una desigualdad de carácter constitutivo y otra de carácter personal.

1) En efecto, lo que habitualmente se dice acerca de que todos los hombres participan igualmente de la dignidad humana sólo es correcto si la expresión «dignidad humana» designa ese mínimo de dignidad por debajo de la cual nadie puede caer. ¿Por qué no puede perderse ese mínimo de dignidad que llamamos dignidad humana? No se puede perder porque tampoco puede perderse la libertad en tanto que moralidad posible. Al hombre se le puede y se le debe exigir, mientras vive, adhesión al bien. Pero esta adhesión sólo puede tener lugar libremente. Son actos fundamentales de respeto a la dignidad humana no sólo la exigencia de adhesión al bien, sino también la concesión de ese marco de libertad en el que tal adhesión es posible.

De lo dicho parece resultar que la dignidad humana sólo corresponde a quienes poseen de hecho aquella propiedad por la cual nos reconocemos unos a otros la racionalidad y la capacidad de

autodeterminación moral. ¿Y si esto no se manifiesta, como por ejemplo en el caso de los embriones? Que no se manifieste en una situación concreta no significa que no se posee. El carácter personal, la dignidad humana, el ser fin en sí mismo por autonomía, se posee por ser hombre. Por pertenecer a la estirpe de los hombres.

Si la pretensión de pertenecer a la sociedad humana quedara al juicio de la mayoría, habríamos de definir en virtud de qué propiedades se posee dignidad humana y se pueden exigir los derechos correspondientes. Pero esto sería suprimir absolutamente la idea misma de derechos humanos. Estos presuponen que todo hombre, en tanto que miembro de la humanidad, puede hacer valer sus derechos frente a otros, lo cual significaría a su vez que la pertenencia a la especie *homo sapiens* sólo puede basarse en aquella dignidad mínima que llamamos dignidad humana. Y así, una consideración pragmático-trascendental nos lleva de hecho, finalmente, al mismo resultado que la doctrina metafísica de alma personal de cada hombre.

La dignidad del hombre no es algo que «se realizada»; *solamente puede ser respetada como algo ya real.*

2) Por otra parte, la dignidad reside en un “poder desconsiderarse a sí mismo”, como máxima expresión de la libertad, posee una dignidad específica aquel que tiene una gran responsabilidad en relación con la existencia de los demás. Hay una dignidad del funcionario, del rey, del juez, del profesor, del maestro. La dignidad es en este caso algo que se puede perder, cuando el que posee el cargo no lo justifica con una solicitud moral y lo pone al servicio de un interés privado.

La desigualdad en dignidad personal se basa en la diferente calidad moral de los hombres.

2. La verdad sobre el hombre como medida de su libertad: La experiencia ética¹¹.

La experiencia ética del hombre está estrechamente ligada a la experiencia de su libertad y del alcance de su libertad. Esta experiencia enfrenta al hombre con diversos modos de realizarse o de cumplirse, de los cuales unos son experimentados como cumplimiento verdadero y otros son experimentados como frustración. Pero ante estas alternativas el hombre no se encuentra indiferente: no le da lo mismo realizarse que frustrarse. Todo hombre, quiere ser feliz. La cuestión es en qué consiste ese ser feliz. La experiencia, tan frecuente, del desengaño nos muestra que la felicidad no es ningún objetivo de contenido evidente. La gran cuestión de la Ética es justamente determinar qué es eso que queremos y cómo se alcanza.

El tema primero y fundamental de la reflexión ética no fue qué actos son los que debemos realizar y cuáles son los que debemos evitar, sino qué es eso que todos queremos. A ese objeto le llamaron los griegos el Bien, que justamente fue definido como "lo que todos quieren". Pero no lo que todos quieren con sus querer inmediatos y empíricos, en todos sus actos de voluntad, sino "lo que todos quieren en el fondo", es decir, lo que hace que todos queramos cosas o actos como medio para otra cosa, querida en sí misma y definitiva.

Si nosotros, al decidir libremente, decidimos en el fondo sobre nosotros mismos, la referencia que nos advierte sobre el acierto o desacierto de nuestra decisión libre será la verdad sobre nosotros mismos. Si acertamos a decidir de acuerdo con nuestra verdad y nos cumplimos, nuestro ejercicio de la libertad habrá acertado. Pero si decidimos por un curso de acción que nos lleva a la experiencia de la frustración, entonces nuestra libertad ha fallado.

¹¹ Ruiz Retegui, A. Cap.1 En Deontología Biológica. Oc.

El hombre advierte de modo inmediato que en su acción se encuentran en juego unos valores o bienes de una naturaleza especial que le interpelan de un modo absoluto en su condición de persona dotada de libertad. Resulta así que el hombre se encuentra entre la "necesidad" con que se le imponen esos valores -la lealtad, la sinceridad, la justicia, etc.-, y la "libertad" de su decisión.

La experiencia ética se nos presenta como una síntesis de libertad y necesidad. De libertad, porque nuestra voluntad no está físicamente determinada hacia ningún modo de acción. De necesidad, porque el deseo de felicidad, de realización, nos interpela de un modo absoluto e inevitable. La necesidad no es de tipo físico, pues el hombre no está forzado físicamente a realizar o a actuar de acuerdo con sus valores, pero advierte que lo que se compromete con su acción no es una mera realidad externa, sino su propia persona en cuanto tal. En efecto, cuando actúa el hombre no tiene sólo una conciencia psicológica, un cierto conocimiento de la acción en su realizarse, sino que tiene además conciencia moral, es decir, tiene conocimiento de la adecuación del acto con la dignidad de su propia condición de persona humana.

De este modo, cuando la persona traiciona un valor moral, la conciencia moral le condena como persona. No se trata del disgusto que sigue a fallar en un ámbito sectorial, es decir, la conciencia moral no dice "eres mal matemático", o "mal atleta", sino "eres malo": *es la experiencia humana básica de la advertencia de la dignidad de la persona.*

El lenguaje ordinario refleja de modos diversos, por ejemplo, llama inhumano a lo malo, esa realidad profundísima que advierte de modo inmediato en la vida, en el continuo ejercicio de su libertad.

Si negamos el aspecto de libertad y afirmamos un determinismo absoluto en la conducta, estamos negándonos como personas. Si negamos el aspecto de la necesidad, es decir, si negamos la trascendencia de nuestra decisión, estamos haciendo la libertad trivial. La libertad humana, si no es trivial, necesita una norma, un criterio, en virtud del cual el ejercicio de la libertad puede ser acertado o errado. Ese criterio sólo puede ser la verdad del hombre, que es aquello sobre lo que en el fondo se decide. Si se niega esta referencia, la libertad se hace irrelevante, porque no decide sobre nada verdaderamente importante. Si no es diferente ser egoísta o generoso, entonces decidirse por un modo de ser u otro, no es nada sobre lo que valga la pena pararse a pensar. Pero esto está en contra de nuestras experiencias humanas más fundamentales.

El hecho de que la persona reclame su propia realización de una manera tan radical es signo de que la persona tiene un carácter de bien absoluto y no relativo a otra cosa. Porque el hombre es un bien absoluto posee dignidad.

En efecto, la experiencia ética, en el fondo, es la experiencia en la que la persona se experimenta a sí mismo como tarea a realizar. Esta es la tarea fundamental de la propia vida y no es comparable con la realización de cualquier otro objetivo. Lo que ahí se decide no es la realización de las propias posibilidades en ámbitos sectoriales: no se está ventilando la realización como deportista o como músico o como científico, sino el propio cumplimiento personal. La frecuente expresión "tengo que realizarme", aunque de un modo confuso y no articulado con precisión, en la persona que lo pronuncia, es también una manifestación, al nivel de la conciencia psicológica, del imperativo ético radical. Ciertamente, ese modo de expresarse incluye muchas veces una confusión entre la realización de la persona y las realizaciones de las posibilidades sectoriales. Pero la fuerza con que esa exigencia se experimenta muestra que no es una exigencia accidental sino una exigencia de lo más nuclear y propio de la persona.

El mismo imperativo ético aparece con frecuencia en otra forma que quizá sea la más radical manifestación consciente de su exigencia. Es la exigencia o voluntad de sentido. Hay toda una escuela de Psiquiatría, la Logoterapia, que gravita sobre la consideración de la voluntad de sentido como dimensión existencial humana básica. La voluntad de sentido tiene frecuentes y variadas expresiones en el lenguaje ordinario, frases como "no me entiendo" o "¿qué sentido tiene mi vida?" no apelan a un mero conocimiento teórico o a cómo se engrana mi actividad vital con la de los demás. La pregunta sobre el sentido no puede ser respondida con argumentos teóricos. Apunta más allá de lo que puede explicarse con palabras o discursos. Todos sabemos que una "crisis de sentido" no puede resolverse con palabras. En el fondo, el sentido de lo que hacemos y vivimos, lo que nos da la energía fundamental para la faena de vivir, sólo puede apoyarse en algo que tenga sentido por sí mismo, no en función de alguna otra cosa, es decir, en algo que tenga un sentido absoluto. Esto no puede ser ninguna creación humana. Si se dice que es el hombre con su libertad el que da sentido a todo su actuar, parece que el hombre es enaltecido. En realidad queda radicalmente deprimido, porque al ser todo sentido disponible es por eso mismo precario.

3. Valor absoluto de la persona y la plenitud del hombre.

Hemos mostrado que la persona humana se presenta, especialmente en la experiencia ética, como un bien en sí mismo, es decir, no relativo a otra cosa. Esta afirmación puede considerarse de una evidencia universal reconocida.

Ahora bien, cada uno de nosotros se experimenta a sí mismo como un bien, *pero aún no definitivo*, sino más bien como proyecto. El hombre vive no en la satisfacción de lo que ya es, sino en la esperanza de lo que aún no es, como en tensión hacia una plenitud aún no poseída. La dimensión ética que caracteriza todos los actos del hombre muestran que su vida es camino hacia la propia realización como persona. La conciencia es justamente la luz que conduce y orienta en ese camino, advirtiéndole qué actos realizan su dignidad y cuáles lo destruyen.

El hombre se autoconoce en la experiencia ética.

En su obrar advierte su situación de camino hacia la plenitud cuando en el ejercicio de la libertad se le presenta la interpelación peculiar del deber moral.

El deber moral resulta así la interpelación que la plenitud del hombre, es decir, su propia verdad, dirige a su libertad.

Por eso puede afirmarse que, en la dimensión moral de su acción, el hombre alcanza un autoconocimiento perfecto, con la exigencia que comporta: la persona advierte la conveniencia o inconveniencia de una acción con su propia verdad personal, y por eso la acción se presenta en esa experiencia como absolutamente digna o indigna de ser realizada.

4. Fundamentación creacionista del valor absoluto o dignidad de la persona.

La creación puede considerarse desde varias perspectivas, pero entenderla como la simple posición de la existencia, o concesión del ser, sería un reduccionismo. Si el Creador no es un principio universal sino un Ser personal, el acto creador será inteligente y libre. Por esto la creación puede considerarse como fruto de la Sabiduría creadora, o del Amor creador. En cuanto fruto de la Sabiduría creadora las criaturas son adecuadas a una inteligencia y, por tanto, son inteligibles y ontológicamente verdaderas, es decir, en su misma esencia, adecuadas a la Sabiduría creadora. Por esto se dice que la Inteligencia de Dios "mide" y no es "medida" por nada; las criaturas son

"medidas" por la Sabiduría de Dios y "miden" el conocimiento humano; y éste es "medido" por la verdad de las cosas y no las "mide", salvo las artificiales.

Análogamente, las criaturas tienen bondad, son buenas, porque han sido causadas por un acto del Ser Creador, porque han sido constituidas al ser amadas por Dios. En el acto divino de la creación no hay separación entre la concesión del ser, la puesta en la existencia, el Conocimiento creador y el Amor creador: constituyen un único acto, sólo distinguible desde la parcialidad de nuestra perspectiva; en la realidad el Ser infinito es idéntico a la Sabiduría y al Amor. Pero, según nos interese estudiar un aspecto u otro de las cosas creadas, podemos tomar como guía uno de los aspectos del acto de la creación. Para considerar la bondad o valor intrínseco de las criaturas debemos, pues, considerar la creación en la perspectiva del Amor creador.

Por supuesto, nosotros no podemos escudriñar el Amor creador y contemplar cómo ha sido amada cada criatura para deducir de ahí qué grado de amabilidad, de bien posee, pero sí podemos deducir, de la observación del mundo, algunas de sus características.

La persona humana concreta, en su evidente contingencia, se presenta como un valor absoluto porque cada una ha sido querida por sí misma en el acto creador de Dios. No es que la dignidad de la persona la deduzcamos del Amor creador: la dignidad de la persona se muestra directamente para una mirada atenta, particularmente en la experiencia ética que es una experiencia originaria. Pero su explicación racional es, en última instancia, que ha sido querida por sí misma por parte de Dios. Si la persona humana aparece como absolutamente valiosa, es decir, amable por sí misma, se debe a que ha sido amada en sí misma por parte de Dios. La persona es la única criatura que encontramos en el mundo que posea esta dignidad. Podemos afirmar, con toda la tradición cristiana, que el hombre es la única criatura del mundo que Dios ama por sí misma.

Al afirmar que cada persona es objeto de un amor absoluto por parte de Dios (pues Dios no crea para conseguir nada, sino por el bien exclusivo de la criatura), se hace inteligible que la persona aún en su finitud y contingencia, por ser querida *por sí misma* por parte de Dios, es constituida en un bien *por sí mismo*, es decir, en un ser con dignidad.

Ahora bien, el designio creador del Amor divino es el hombre en su felicidad definitiva, y por eso su "verdad" radical -razón de su inteligibilidad- es su situación de plenitud, pues ése es el designio de la Sabiduría creadora, lo que Dios "ha conocido" al crearlo, es decir, el conocimiento divino que mide la verdad del hombre. Por esto la sentencia condenatoria del Juez del último día suena: "no os conozco". En la situación de camino hacia la plenitud, el hombre no es aún plenamente inteligible en sí mismo. Análogamente, lo que Dios ha amado por sí mismo, y por tanto es verdadera y propiamente un bien en sí mismo, es el hombre en la plenitud de la felicidad, mientras que en la situación actual se encuentra aún en riesgo de frustración.

En efecto, si el hombre se advierte a sí mismo como dotado de una dignidad inviolable, y a la vez se detecta como tarea o proyecto a realizar, ha de ser porque lo que Dios ha querido al crearnos no ha sido simplemente la persona humana en sus contenidos esenciales, sino el hombre cumplido, en la plenitud de la vida propiamente humana, es decir, el hombre que ha colmado su ilimitada aspiración de amor y conocimiento. Por esto también a nosotros se nos presenta cada persona como digna de amor, no sólo en lo que ya es. No sería un amor recto a una persona necesitada, hambrienta, ignorante u oprimida, la pura complacencia en su situación actual: *quererla por sí misma significa quererla en una plenitud de vida, quererla feliz, y hacer lo posible por liberarla de lo que lo impide.*

La situación es paradójica, precisamente porque el hombre es libre. Si el designio creador del Amor divino es el hombre en plenitud de vida, no puede alcanzarse de inmediato, pues la plenitud del hombre implica de suyo la propia colaboración del hombre, ya que se trata de una plenitud de amor, y el amor supone iniciativa personal del que ama: el amor no puede imponerse. No es posible -posiblemente sea contradictorio- la creación inmediata de un "hombre entregado por amor", pues la entrega de amor debe tener su principio en la misma persona. El "espacio" de esta aceptación es la vida tal como la experimentamos en nuestra situación. Por eso es verdadera vida biográfica -y no mero desarrollo de factores biológicos-, historia de salvación personal, de realización de la propia verdad. Resulta, pues, que el designio creador alcanza su efecto con una situación temporal, como en dos "momentos": uno, primero, en el que es constituido el sujeto como ser libre destinado al amor; un segundo momento, en el que el mismo designio alcanza su plenitud cuando la libertad del hombre opta efectivamente por su verdad y se entrega en el amor.

Se manifiesta así con toda su profundidad antropológica y trascendente el alcance de la libertad de la criatura. Sólo cuando el hombre se entrega libremente a la realización de su verdad, es decir, cuando el hombre libremente se deja querer, aceptando y consintiendo al Amor creador, su propia verdad se cumple, y lo que Dios ha querido por sí mismo alcanza efectivamente su valor absoluto.

La persona humana resulta, pues, valiosa absolutamente no tanto por lo que ya es, cuanto por lo que está llamada a ser, teniendo siempre presente que esa llamada no es algo que se añade al hombre ya constituido: es lo que le ha dado origen y le ha situado en la posición ontológica y existencial en que se encuentra.

La frustración es posible. La correspondencia del hombre puede no tener lugar cuando la persona, con su libertad, se niega a responder al Amor de Dios y a aceptar su "verdad" sobre sí mismo, cerrándose para realizar su propio proyecto al margen del designio creador. Entonces el proyecto divino sobre la persona queda truncado y el hombre se frustra: queda como "a medio crear", a mitad de camino entre la nada y la vida. Esto es justamente lo que advierte la conciencia cuando, ante el mal moral, condena a la persona en sí misma: *eres malo*. No se trata de quedar privado de una cualidad más o menos valiosa, ni de haber fallado en un ámbito sectorial, sino de haber decaído el propio ser personal, de haberse despojado del propio valor al negarse a realizarlo en plenitud.

Esta afirmación contrasta con la contingencia evidente de cada persona, con el conocimiento que tenemos de su origen empírico, de su composición material, de su vulnerabilidad y de su mortalidad. El contraste entre la experiencia de la dignidad absoluta de la persona, y la experiencia de su contingencia hace que la afirmación de la dignidad esté amenazada por el predominio del conocimiento científico. En efecto, la visión científico-mecanicista del universo, tiende a negar la originalidad radical del existente humano y, en consecuencia, tiende también a reducirlo a la condición de una especie animal más. Las frecuentes afirmaciones actuales sobre el «egoísmo de especie» La presión de la perspectiva científico-positiva hace que hoy especialmente la dignidad de la persona deba ser reconocida y explicada. No decimos que deba ser fundamentada, porque la percepción de esa dignidad es algo inmediato y originario, y subyace a toda acción o a todo trato entre las personas y, de modo especial, está en la base de la experiencia ética. Este carácter fundante se manifiesta de modo especialmente inquietante cuando se advierte la imposibilidad de convencer teóricamente, es decir, con una conversación razonada, a personas que han sufrido una pérdida patológica del sentido de la vida: el sentido de la vida no es una conclusión que se deduzca a partir de premisas presuntamente más fundamentales, sino que pertenece a ese tipo de contenidos que sólo se pueden transmitir por medio de los cauces más fundamentales de comunicación, en definitiva, a través del amor, es decir, facilitando un contacto inmediato con el objeto que se transmite.

5. Fundamentación creacionista de la Bioética: La dignidad de la persona en la raíz del juicio bioético.

Desde estas coordenadas de la llamada a la existencia de cada hombre amado por Dios por sí mismo y no como medio y la dotación de libertad en la llamada misma para que el hombre pueda responder libremente a la llamada encontramos la valoración de la vida humana. Con esto tenemos las claves últimas para dar una explicación adecuada de la vida del hombre. El valor de la vida del hombre: *nos dice que, incluso dentro de la existencia humana, la vida puede entenderse según aspectos distintos.*

La vida como plenitud de existencia corresponde exclusivamente a la situación definitiva y última del hombre que ha consentido con la llamada del Amor creador. La existencia histórica del hombre es ciertamente una forma de vida, pero no es aún plenamente vida buena y amable por sí misma de modo absoluto. Más aun, despojada de su dimensión de camino de esperanza y plenitud, puede presentarse como algo que no es en absoluto digno de ser amado y vivido: la vida *sin sentido*, es decir sin finalidad ni esperanza de realización se hace insoportable y aborrecible. Si la vida histórica tiene valor es por su intrínseca conexión con la plenitud a la que apunta, pero en sí misma no tiene ni la razón de ser, ni su inteligibilidad, ni su razón de bondad y valor. Ciertamente es algo, pero es más "camino hacia el ser" que "ser definitivo", aún puede frustrarse. Puede entenderse en cierta medida, pero una comprensión sólo de lo que el hombre es ya en esta situación no le bastaría para entenderse a sí mismo y dar sentido a su existencia; es un bien muy valioso, pero, sobre todo, en la medida en que se vive en la entrega, como camino hacia la plenitud de bondad.

1) Lo característico de la situación presente es que no se trata simplemente de una versión reducida de la vida cumplida, es decir, no se trata de una vida distinta, sino de la misma vida que está llamada a la plenitud, pero todavía incoada.

Por esto encontramos en nuestra situación aspectos de plenitud ya apuntados, y por lo tanto de bien absoluto, mezclados con aspectos irremisiblemente precarios, en una situación que lleva inscrita en sí la marca de la provisionalidad.

2) Análogamente, aquellas dimensiones de la existencia humana que no constituyen por sí mismas la persona en su dignidad absoluta, no deben ser tratadas como bienes absolutos y sería indigno de la persona tratar esas dimensiones como si interpelaran por sí mismas con una exigencia propiamente moral.

La salud, la belleza, las condiciones corporales o artísticas, e incluso la vida física son ciertamente bienes, e incluso bienes específicamente humanos, pero no son bienes o valores morales, no expresan por sí mismos el bien propio de la persona humana, y, por tanto, no deben ser considerados como bienes absolutos, objetos propios de interpelación moral.

Si, no obstante, son considerados de un modo absoluto y se los identifica con la propia dignidad personal, se estaría haciendo violencia a la realidad.

Pero de ningún modo puede decirse que, por no ser idénticos a la realidad personal absolutamente digna, puedan ser tratados sin ningún límite.

Aunque no sean el bien personal están estrechamente vinculados a él, y, por tanto, aunque no sean objeto propio de interpelación moral, no son completamente ajenos a estas interpelaciones. En este sentido es muy importante advertir que, aunque no existan determinaciones morales universales para determinadas intervenciones técnicas en el cuerpo humano, por ejemplo, en el caso de los

trasplantes de órganos "inter vivos", y pueda decirse que son, en principio, lícitos, no por ello puede afirmarse que nos encontramos en un ámbito en la que la técnica no tiene límites humanos: la persona que actúa en ese campo tiene el deber moral de considerar que, aunque no esté tratando con un bien absoluto que absolutamente le interpele, está tratando con bienes objetivos, estrechamente ligados al bien absoluto de la persona, que reclaman que se les haga justicia, es decir, que sean tratados no como material técnico disponible sin más, sino como realidades cargadas de significado propio, aunque relativo.

La cuestión fundamental que debe conocerse es de qué modo la acción involucra la persona humana. El juicio ético es ese precisamente.

Por ello, la civilización moderna representa para la dignidad humana una amenaza como nunca había existido anteriormente. Antiguas civilizaciones ignoraron la dignidad humana de hombres concretos, o de grupos humanos. La civilización moderna ha conseguido extender la idea de unas condiciones mínimas e iguales para todos en lo que a los derechos se refiere. Pero esta civilización encierra, no obstante, una poderosa tendencia a la completa eliminación de la idea misma de dignidad: la libertad se sustituye por autonomía y a la vida humana se le adjudica un valor en función de su calidad biológica, desligándola del carácter personal del cuerpo del hombre.

Si se niega la implicación de la dignidad de la persona en los actos, se negará igualmente la posibilidad de preceptos morales universales, y la primacía de la orientación en la conducta quedará confiada a la razón práctica "en situación": la Ética decaerá en situacionismo, o utilitarismo, o consecuencialismo, que, como hemos visto, suponen una restricción arbitraria de la verdad y el sentido de la realidad. El hombre queda al albur de las "imperiosas necesidades del progreso biotecnológico". Por el contrario, cuando esta implicación es reconocida, se advierte que es posible la formulación de preceptos morales de validez universal.

Estos preceptos han de ser conocidos y constituir la referencia necesaria para los juicios bioéticos.

La presencia de la idea de la trascendencia, de lo absoluto, en una sociedad es una condición necesaria -aunque no suficiente- para que sea reconocida la incondicionalidad de la dignidad de esa representación de lo absoluto que es el hombre. Para ello se necesitan más condiciones y, entre ellas, una codificación jurídica.

Una civilización científica -debido a su propia amenaza inmanente- necesita esa codificación más que cualquier otra.

El modo como la persona aprende las cualificaciones morales es muy variado. Algunos actos se presentan casi evidentemente vinculados a la persona, por eso sobre ellos casi todas las personas coinciden en el dictamen moral correspondiente. Otros actos van mostrando su vinculación a la persona y, por tanto, su exigencia moral a través de la experiencia de las generaciones, y por eso esas valoraciones se adquieren por tradición. Esto es lógico pues desde unas tradiciones culturales se pueden alcanzar dimensiones morales que no se han alcanzado desde otras.

El conocimiento del alcance personal de los actos que el hombre realiza es condición de posibilidad para un actuar recto en la práctica. En este sentido, la racionalidad práctica moral que acompaña al hombre en su acción dictaminada sobre la licitud o ilicitud de sus actos, depende del conocimiento teórico, es decir, universal, sobre la cualidad moral propia de sus actos.

Por esto enseña la tradición que el juicio moral práctico -que se denomina "juicio de conciencia" o simplemente "conciencia"- es la norma moral próxima, es decir, la referencia inmediata que

encuentra la persona para actuar rectamente. Ahora bien, la conciencia debe ser verdadera, es decir, adecuada a la verdad sobre el hombre, sobre su dignidad absoluta, y sobre la implicación de esta dignidad en los actos concretos.

6. Universalidad de los preceptos morales: ¿hay actos que de suyo afecten a la persona humana en cuanto tal?

En primer lugar hay que advertir que la existencia de unos tales actos no es evidente. Afortunadamente, nos encontramos con imperativos morales tradicionales que expresan la exigencia o la prohibición de determinados actos; pero a la vez se advierte que rara vez encontramos preceptos morales que imperen o prohíban determinados actos que no parezcan admitan excepciones.

La existencia de excepciones es una muestra inequívoca de que la interpelación del precepto correspondiente no es absoluta, sino dependiente de otros factores. Así, por ejemplo, el precepto de no mutilarse admite tradicionalmente las excepciones de la mutilación terapéutica. Incluso el precepto de "no matar" presenta en la moral tradicional las excepciones de la defensa propia. Lo curioso es que, no obstante estas excepciones, la reflexión moral tradicional presentaba la exigencia de esos preceptos como absolutos, y no como relativos.

La apariencia de contradicción es evidente ¿Pueden existir "excepciones" a los preceptos morales? Obviamente si los llamamos universales no pueden admitir excepción. El problema sólo puede ser resuelto atendiendo al verdadero significado de esos preceptos. La naturaleza de los preceptos morales hay que entenderla a la luz de la naturaleza propia de la exigencia moral, y esta exigencia es la interpelación que presenta la persona humana. Por esto, el sentido de los preceptos morales no es algo que pueda alcanzarse desde una comprensión de la pura expresión lingüística, jurídica o histórica, del precepto, sino desde el valor personal que trata de expresar. El precepto moral suele tener una forma de proposición imperativa de un acto. Pero el acto no debe entenderse en su acontecer material sino en su significación humana.

En otras palabras, la proposición de un precepto moral ha de ser entendida desde el valor moral, o lo que es lo mismo, desde el aspecto del valor de la persona cuya exigencia expresa.

No entenderemos el sentido y la exigencia del precepto "no matar", si no alcanzamos a entender el valor personal que expresa, y ese valor moral no es la pura vida física, pues la vida física no es un valor moral, aunque ciertamente esté estrechamente unido con ella. Más adelante volveremos sobre la cuestión de la vida física. Lo que ahora nos interesa subrayar es que por ser el precepto moral en su formulación proposicional imperativa expresión de la exigencia del valor moral, es casi imposible que la forma concreta que tome el precepto exprese adecuada o exhaustivamente el valor moral correspondiente, al menos en los preceptos positivos.

En realidad la exigencia de los valores morales, en cuanto que son exigencias del valor absoluto de la persona, no puede admitir excepciones. La cuestión es determinar los valores morales y expresarlos adecuadamente en proposiciones que puedan ser una orientación práctica para la conducta concreta. En este sentido podemos decir que la primera forma que toman los preceptos morales son la forma de exigencia de las virtudes: "hay que actuar con justicia", "debes ser leal", "debes ser templado". Esta forma de exigencia es absoluta porque las virtudes son la expresión de todo el valor de la persona en cada una de sus adecuaciones operativas, es decir, son el modo como la persona es comprometida, en cuanto persona, en la actuación de cada una de sus dimensiones operativas.

7. Universalidad de las leyes morales concretas

De todos modos, estas formas de exigencia son todavía algo "formales", es decir, no formulan exigencias de actos concretos. Para ver si un acto concreto involucra a la persona, debemos preguntarnos *qué es lo que hace* la persona en ese acto concreto. Esa pregunta no se refiere al acontecer material, susceptible de una descripción morfológica, mecánica o científica. Un mismo acontecer material puede "hacer" en la persona cosas muy distintas, por ejemplo, el mismo gesto material de la sonrisa puede ser aprobación o ironía, la bofetada puede ser vejación y ofensa personal o puede ser también corrección movida por el cariño materno; la donación sexual puede ser donación personal o satisfacción egoísta del deseo de placer. La mera descripción material del acto no puede dar noticia sobre el significado humano del que toma su principio la calificación moral. Por ello la sonrisa no puede ser vista sólo como movimiento del músculo risorio, la bofetada medida como intensidad de la fuerza y presión ejercida sobre la cara, ni la unión corporal de los cuerpos personales de un varón y una mujer como los sucesivos mecanismos físicos.

En una perspectiva positivista, como ocurre en muchos tratadistas de Bioética, la única consideración objetiva posible es la que se realiza sobre los hechos, sobre la facticidad mecánica, y siendo la facticidad mecánica absolutamente ambigua respecto a la calificación moral, se concluye que no puede haber ninguna determinación moral absoluta considerando el hecho en sí mismo. En esta perspectiva no puede haber actos susceptibles de una calificación moral universalmente válida. La única calificación vendría dada por el significado que a ese acto le da el que lo realiza. LA intención sería el núcleo del juicio bioético. Surgen así los planteamientos de suicidio asistido por piedad, esterilización de incapacitados psíquicos "por su bien", etc.

Sin embargo, esta conclusión, hoy muy ampliamente difundida, es deudora de una división tajante entre la objetividad de los hechos y la subjetividad de los valores. En realidad en muchos actos hay un significado propio que está inscrito antes del sentido que la persona que lo realiza quiera darle.

Ejemplos de estos actos son la comunicación personal por medio del lenguaje, la comunicación personal por medio de la sexualidad y la comunicación personal a través de la corporalidad en general.

1) Esto es, la exigencia de verdad: la condición del hombre como ser que puede comunicarse con otras personas a través de la palabra comporta la exigencia de no mentir, una vez establecido el ámbito de la comunicación personal verdadera. En este sentido el precepto "no mentir" tiene validez universal y no admite excepciones. Esto es así, porque una vez establecido el ámbito de comunicación personal verdadera, la expresión personal a través de la palabra compromete a la persona en cuanto tal, y si se le miente, se la está vulnerando. Esta vulneración podrá ser más o menos grave, pero es siempre ilícita. Evidentemente la condición que hemos señalado de que se haya establecido un ámbito de comunicación verdaderamente personal, es indispensable: ni el "érase una vez..." de los cuentos, ni en el decir algo contrario a la verdad cuando la interrogación es avasalladora, puede decirse propiamente que es una mentira. Pero no por eso estamos situándonos en una perspectiva puramente subjetivista. El establecimiento de una comunicación entre personas es una situación objetiva, y cuando esta se establece, el uso de la palabra en la comunicación no está sometido al arbitrio, no puede ser utilizado según el capricho, o la conveniencia, o el sentido que se le quiera dar: tiene ya un sentido que es de suyo obligatorio para la libertad.

2) Las exigencias de la sexualidad personal humana. La comunicación personal que se establece en la relación sexual tiene un significado propio que no depende de la voluntad del que actúa. Esto es así porque en la relación estrictamente sexual lo que las personas hacen no es algo que pueda ser expresado adecuadamente en términos mecánicos o anatómicos o fisiológicos. Esas descripciones,

por exactas que puedan ser, no alcanzan el significado personal de esos actos. La relación sexual, como veremos en el capítulo dedicado a la sexualidad, es una forma de donación peculiar, en que no se entregan simplemente unas células, sino que es una forma peculiar de donación personal: lo que se da no es líquido seminal sino la propia persona. Lógicamente esta afirmación no puede ser objeto de comprobación científica, pero sí es objeto de advertencia personal para una consideración atenta. Por esto la relación sexual requiere que la donación personal que supone, es decir, que expresa y realiza, sea consentida, es decir, esté unida a un consentimiento con el significado propio del acto sexual: el consentimiento requerido en las personas que lo realizan es, en esencia, el hacer propio, asumir personalmente, el sentido personal de ese acto. Por esto mismo, la relación sexual puede ser objeto de imperativos morales propios: por ejemplo, nunca puede ser lícito, es decir, siempre supone una violación de la dignidad absoluta de la persona, tener relación sexual con una persona a la que uno no se ha entregado con la entrega expresada y realizada en el acto sexual, es decir, con una persona con la que no se está unido “para siempre”, en matrimonio. En efecto, el significado propio del acto sexual es el que fundamenta el contenido y el alcance del consentimiento matrimonial, que por estar fundado en un significado natural no es de ninguna manera manipulable por el arbitrio humano. De este modo la afirmación de que es siempre inmoral tener relación sexual con una persona que no es el propio cónyuge, expresa una exigencia moral que no tiene excepciones.

3) Las exigencias de la corporalidad personal humana. Hay una comunicación personal a través del cuerpo en general. Las personas no son sólo vulnerables a través del engaño o del desorden sexual; la persona es también vulnerable por el hecho de la corporalidad. En este sentido, el respeto a la persona ha de expresarse en el trato con su condición corporal, y nunca es lícito realizar actos en los que se realice una agresión a la dignidad personal a través de su corporalidad. Como en los casos anteriores, también aquí puede decirse que la descripción de los hechos no alcanzan al núcleo de la cuestión: una bofetada o cualquier otro gesto puede no ser una agresión a la persona, pero cuando suponen una afección agresiva a la persona, son siempre ilícitos moralmente. Ciertamente aquí no nos encontramos, como en el caso de la sexualidad, con unos actos concretos de significación personal propia, pero cuando se instaura esa significación, los actos se convierten por sí mismos moralmente en interpelantes.

Además, en el ámbito de la corporalidad, la amplitud de casos que pueden darse es grande: involucra no solamente al cuerpo, sino también a las realidades estrechamente vinculadas a él. La persona puede ser vulnerada en su corporalidad no sólo por la agresión estrictamente corporal, sino también por medio del maltrato de su vestido o de su habitación íntima. En este sentido, aunque materialmente se trata con cosas, arrancar el vestido u hollar violentamente el hogar o las cosas más personales, es también vulneración de la persona que vive en ellos, y por tanto siempre moralmente ilícito. Este es el sentido tradicional del "no robar", y no una mera protección del dominio de las posesiones mercantiles: la propiedad privada, tradicionalmente, no se refería a las riquezas potencialmente objeto de mercado, sino al ámbito de la existencia personal. Por eso su defensa estaba sancionada con un precepto moral, es decir, con una exigencia enraizada en la dignidad absoluta de la persona.