

Ludwig Schmidt H.
Prólogo de Victoria Camps

Diálogo

Bioético

Diálogo Bioético

Ludwig Schmidt H.

© SAN PABLO

Ferrenquin a la Cruz de Candelaria Edif. Doral Plaza Local 1. Apdo. 14.034 Caracas 1011A, Venezuela
Website:<http://www.sanpablo.org.ve>

Agradecimiento

La presente publicación de estas separatas ha sido un sueño anhelado desde hace mucho tiempo. Hoy le doy gracias a Dios por permitir que esta aspiración tuviese tan grata acogida con Ediciones San Pablo, quienes con su carisma y ante la necesidad de llevar a la sociedad este diálogo sobre la vida, publica y difunde a todos ustedes, estos textos.

Agradezco a los doctores Victoria Camps, Francisco Javier León Correa (Chile), José Ramón Amor Pan (España), Juan Camilo Salas (Panamá), Sergio Cecchetto (Argentina), Oswaldo Chaves (Ecuador), Fabio Garzón (Colombia), Marta Cantavella (Venezuela) y a la Junta directiva del CENABI, y muchos otros colegas de iberoamérica, por su apoyo y estímulo para la presente obra.

Presentación de la colección

La primera separata de la *Colección Biodiké: Hacia una Bioética del siglo XXI: Diálogo bioético* es prologada por la Ilustrísima Dra. Victoria Camps, a quién otrora le pidiese me dedicara unas palabras para esta iniciativa.

Posteriormente, se hace una aproximación a lo que es bioética o cómo ha sido comprendido su desarrollo en estas últimas décadas y su aporte al corpus del conocimiento humano.

Es nuestro más alto deseo, entonces, que esta colección de separatas de bioética permitan introducir más rigor y más sentido común en las discusiones sobre bioética. La colección persigue despejar caminos para el diálogo bioético, labor que requiere del incremento de la heurística sobre los asuntos propios del desarrollo biotecnológico, si logramos erradicar malentendidos (conceptuales, metodológicos, ideológicos y culturales), entonces el consejo editorial se sentirá satisfecho de haber aportado algo a la elucidación de los posibles destinos que nos aguardan en esta nuestra cultura tecnológica del siglo XXI.

La portada de este número presenta la torre de Babel y es propicia para ilustrar la complejidad de este diálogo en la actualidad^[1], sobre todo en una interdisciplina como la bioética, ante la imposición de la mentalidad técnica en la práctica ética, particularmente en lo que concierne a la vida humana. Por otro lado, esta mitológica estructura del ingenio humano y relato yahvista (*Gén* 1,1-9), explica el origen de la diversidad de los pueblos y de las lenguas. Esta Torre, a su vez, es la expresión del endurecimiento entre el discurso humanístico y científico, en cuanto es percibida como una forma de homologar o dispersar más la conceptualización de la vida, del ser humano, la naturaleza y la ciencia. Su reflexión puede llevar a un intento de retorno a la ley natural, lo que en cierta forma, permitiría fecundar mejor su percepción, comprensión y promoción del diálogo entre el ser humano en su finitud deseante y el porvenir de lo humano.

el nombre «*biodiké*», palabra compuesta por el término «*bios*» (del griego *βίος*, vida), y el término «*diké*» (del griego que, como *δικαιοσύνη* (*dikaíosiné*), generalmente, se traduce por «justicia»). Originariamente este último término significaba camino o senda, aunque pronto se usó para designar a la diosa de la justicia^[2]. Platón concibe la justicia (*δικαιοσύνη*) en la *polis* como el ocupar cada individuo el lugar que le corresponde. Su contrario es la *adikía* (*δικία*). Para Aristóteles es una proporción. Y distingue entre justicia distributiva (división adecuada de los bienes, honores, etc.) y la justicia correctiva (*Ética a Nicómaco*, V, 4, 1130b-1131a). Para los epicúreos es una de las cuatro virtudes cardinales, cuyo fundamento es la naturaleza misma.

Diké es el término que usa Platón en *la República* cuando habla de la justicia. Se entiende que el hombre justo (*dikaíos*) es aquel que se encarga de lo que le es propio encargarse y lo hace de la manera que le corresponde hacerlo, pues adapta su comportamiento al orden social y cumple por igual con sus obligaciones hacia los dioses y las demás personas.

Diké es una implacable enemiga de la violencia. Como diosa de la justicia divina le corresponde examinar todas las sentencias de su padre Zeus, proteger las empresas nobles de los hombres y perseguir a los malos para imponerles castigo. Se le representa empuñando una balanza, donde se pesan las acciones de los dioses y de los hombres.

Cuenta el poeta Hesíodo, que Zeus sentaba a su diestra a *Diké* para que observara el comportamiento de los hombres. Ella encarnaba el derecho y el debido proceso ante todos los sujetos de una *litis*, pues el demandante exigía *diké* para que su pretensión sea atendida. El juez, por su parte, resolvía de acuerdo a la *diké*, mientras que el demandado recibía la acción de la *diké* al ser condenado o absuelto.

De esta manera, la misión del Diccionario Enciclopédico significará un camino que busca la protección y salvaguarda de la vida, constituyéndose en el medio promotor del comportamiento justo de los hombres con respecto a la vida.

Prólogo

Aunque el primero en usar el término “bioética” fue un cancerólogo, Van Rensselaer Potter, lo cierto es que el desarrollo de dicha disciplina se debe mayormente a los filósofos, o a los teólogos. Los primeros pasos, hay que reconocerlo, los dio la teología. El primer instituto de bioética de alcance internacional fue el *Kennedy Institute*, de la *Georgetown University*, gestionada por padres jesuitas. Al plantearse la bioética cuestiones que afectan al origen y fin de la vida, las religiones –o, mejor, las iglesias-, y en especial aquellas con más doctrina, se apresuraron a dar respuestas a las preguntas suscitadas por el desarrollo biotecnológico. Pero no es mi intención entrar ahora en el debate sobre la laicidad o no del discurso bioético, si bien dicha cuestión tendrá que aparecer de algún modo a lo largo de estas páginas. Lo que quiero preguntarme en concreto es qué función han de desempeñar los filósofos –como teóricos especulativos- en dicho discurso teniendo en cuenta la vocación metafísica intrínseca a la filosofía occidental. Desde Aristóteles hasta Kant, por lo menos y con pocas excepciones, la filosofía se ha entendido a sí misma como “filosofía primera”. Buscar y hallar la razón o el fundamento último de los aspectos más enigmáticos de la realidad ha sido su cometido más específico. La filosofía, incluso hoy, en tiempos ya postmodernos, renuncia con dificultades y reticencias al anhelo fundamentalista. Y me atrevería a decir que esa es también la función que nos asignan a los filósofos los médicos, biólogos o científicos en general que andan en busca de respuestas a sus interrogantes más perentorias, o que no aciertan a fundamentar satisfactoriamente sus decisiones. ¿Qué hacer y por qué decidir lo que decidimos ante las innovaciones biotecnológicas? No sólo piden ayuda para la toma de decisiones concretas, sino que, como es lógico, demandan propuestas avaladas con razones, argumentadas, que, de algún modo, “demuestren” la verdad o corrección de las mismas. No importa que el ideal de verdad haya desaparecido de los tratados filosóficos más actuales, no importa que se acepten, a estas alturas, modelos distintos y más bien “débiles” de racionalidad, ni que empiece a cuestionarse incluso la severa separación entre ciencia y filosofía. Para el imaginario profano, el filósofo sigue siendo una especie de sabio que debe aportar su saber y aplicarlo a cuestiones que escapan a la especialización de cualquier disciplina. ¿Cómo responder a tales expectativas? ¿Debemos, como filósofos, satisfacerlas?

Afirmaba Stephen Toulmin, en un conocido artículo^[3], que la filosofía debe a la medicina su supervivencia como tal. La medicina ha salvado la vida de los filósofos. Por lo menos, las miradas se han vuelto hacia el tipo de especialista al que no parecen arredrar las preguntas más fundamentales, esas preguntas sin respuesta que Wittgenstein señaló como la prueba fehaciente de que la filosofía había fallecido si se empeñaba en contestarlas, puesto que no eran más que pseudopreguntas. Por otro lado, y como había visto con perspicacia Kant, plantearse problemas aún sin la esperanza de obtener respuestas es lo más característico del pensar filosófico: la razón humana tiende a plantearse cuestiones que no puede resolver. Un sino inevitable que mantiene en vida e

incluso con una notable buena salud a la filosofía, pese a las fatales predicciones a que la sometieron los positivistas. Las preguntas están ahí, más acuciantes e incisivas que nunca. Se hacen eco de ellas no sólo los departamentos universitarios, sino las administraciones y la opinión pública en general. ¿Cómo debemos abordarlas los filósofos? ¿Cuál es el papel de la filosofía, y más concretamente, de la filosofía moral ante la situación?

Mi propuesta en estas páginas es abogar por *una bioética sin metafísica*. Lo cual no significa que, a falta de metafísica, la filosofía no tenga nada que decir a propósito de las cuestiones bioéticas. Pienso que el filósofo ha de recuperar el talante socrático, que no da respuestas sino inquiere con mayor profundidad en las interrogantes planteadas. Concretamente, en nuestro tiempo, no podemos ignorar que estamos sumidos en incertidumbres y complejidades, aspectos que afectan no sólo al conocimiento científico sino al filosófico y al ético. La indeterminación inevitable, sin embargo, no debe llevarnos a rechazar cuestiones que son fundamentales para la existencia humana y no humana, presente y futura. Plantearlas es imprescindible, como lo es tomar decisiones al respecto. Lo que ya no estamos en condiciones de proporcionar son seguridades firmes, que decretan quién tiene la razón de su parte o quién detenta la verdad. La postmodernidad no ha pasado en vano. El núcleo de la ética hoy se resume, a mi juicio, en una palabra: *responsabilidad*. Esto es, atreverse a responder en apoyo de las decisiones que tomamos, dar razones para tales respuestas, sin dejar de ser conscientes de la precariedad y corregibilidad de las mismas. Una bioética sin metafísica es, a fin de cuentas, una tarea modesta, nunca la última palabra.

No quisiera detenerme ahora en explicar el ocaso de la metafísica, pero algo he de decir al respecto para que quede claro mi propósito. Kant, en el prólogo a su primera *Crítica*, no vacila en distinguir “el conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas)”^[4]. Dicho conocimiento especulativo no es demostrado por Kant, como tenderá a serlo luego por el positivismo lógico. Lo que, sin embargo, Kant deja claro es que ni los métodos ni los contenidos, ni los resultados de la metafísica tienen que ver con los de la ciencia, cuyo trayecto, a diferencia del de aquella, es seguro, constante y progresivo. Con tales conclusiones, el precedente crítico está puesto, y el positivismo acabará por llevarlo a un extremo suicida. Precisamente porque son positivistas lógicos y están fascinados por la ciencia, se ceban en la separación de las dos culturas: la cultura científica, rigurosa y fiable; la cultura metafísica, pura literatura y pasto de la imaginación desaforada. Al filósofo –piensan– le compete ejercer de terapeuta y sanar a la filosofía de sus excesos especulativos, que no conducen a ninguna parte o el lenguaje filosófico aspira a ser tan lógico como el científico o no merece ser tenido en cuenta.

Afortunadamente, las exageraciones neopositivistas tuvieron una vida exigua y fueron subsanados por algunos de sus mismos valedores, entre ellos el segundo Wittgenstein. Pero no nos detengamos en tiempos demasiado alejados de nuestros propósitos. Quiero referirme ahora a John Rawls, un autor que intenta elaborar una teoría de la justicia en la

línea del constructivismo kantiano y del contrato social clásico. Es decir, un filósofo tentado de nuevo por afanes metafísicos o de fundamentación última. Así pues, de entrada, Rawls no renuncia a encontrar un fundamento universal para la justicia, unos criterios que despejen las incógnitas políticas a que se ve sometida la justicia distributiva. Escribe un gran libro, *Teoría de la justicia*, y, a continuación, empieza a tener dudas. Dudas que se ciernen sobre el temor de haber hecho lo que más teme: una “teoría comprehensiva” de la justicia. La función del filósofo –explica en su segunda obra, *Political Liberalism*– no es elaborar teorías metafísicas o comprehensivas, que no son más que ideología en el sentido más peyorativo del término, sino hacer teoría política, esto es, hacer propuestas contrastables con los hechos y las opiniones y, en definitiva, corregibles. Es más, Rawls consagra una distinción importante: la distinción entre la *justicia* y la *vida buena*. Aunque sea complicado alcanzar un ideal universal de justicia, un objetivo al que él mismo ha ido renunciando poco a poco –todo hay que decirlo–, sí ha de ser posible y hay que procurar consensuar unos principios constitucionales que garanticen la libertad y la igualdad de oportunidades, que son los dos valores que dan contenido a la justicia. Por lo menos, ha de ser posible hacerlo dentro de los límites de algunas sociedades concretas, como la norteamericana, en el caso de Rawls. Ahora bien, los contenidos de la vida buena son libres, no hay punto de vista moral sobre ellos, salvo el de que deben ser respetuosos con los principios constitucionales. Cada individuo es libre de elegir la forma de vida que más le plazca y le convenga; podrá elegir, pues, sobre el momento de su muerte, sobre el transcurrir de sus enfermedades y dolencias, sobre la forma y el momento de traer hijos al mundo. Lo privado es privado y las leyes no deben interferir en ello más que para dejar más espacio a la autonomía individual, el valor más consagrado.

La mayoría de las cuestiones de la bioética tienen que ver, de cerca o de lejos, con la vida de las personas. Afectan, pues, más a la vida privada que a la pública. Es cierto que habrá que tomar decisiones públicas, legislativas, para regular su puesta en práctica. Pero quizá esas decisiones se dirijan más a permitir acciones que a prohibirlas. Es lo que está ocurriendo, por ejemplo, con el debate sobre la eutanasia. Lo que se pide insistentemente son vías de despenalización sucesiva de una práctica que, de hecho, está siendo cada vez más aceptada por las sociedades modernas, e incluso por estamentos sanitarios en principio muy reticentes a asentir con las formas más débiles de la ayuda a morir. Lo importante a considerar es las decisiones sobre el nacimiento o la muerte no se toman ya en virtud de fundamentos más o menos esencialistas u ontológicos, que remitan a una cierta definición de persona, o al estatuto del embrión o del feto. Sólo las religiones razonan de ese modo, apoyándose en unas doctrinas más o menos camufladas de metafísica. Desde una perspectiva laica, por el contrario, las decisiones sobre cuestiones bioéticas se abordan mejor con argumentos que apelan a los derechos fundamentales –derechos de la libertad y de la igualdad–, con argumentos utilitaristas, o con una mezcla de ambas cosas. Pues cuando los derechos básicos son insuficientes para recabar un acuerdo sobre el aborto, la eutanasia o la investigación con embriones, no queda otra opción que recurrir a la regla de la mayoría, de raigambre utilitarista. No

nos preguntamos por el estatuto del embrión para decidir si es legítimo investigar con ellos, porque sabemos que la pregunta es estéril, metafísica pura, y que sólo puede llevarnos a discrepancias y desencuentros más acusados. Nos preguntamos más bien por los fines de las técnicas en cuestión: ¿a quiénes benefician? ¿Perjudican a alguien? ¿Qué queremos obtener con ella? Tendemos a pensar que la técnica será buena si hacemos un buen uso de ella. Y el buen uso se determina en función de los derechos humanos, de los principios constitucionales, de los valores que queremos preservar y compartir, de los fines que se propone, y, a fin de cuentas, del sentir y la opinión de la mayoría. Las alusiones a una supuesta ley natural o al valor intrínseco de la persona sirven de muy poco a efectos de consensuar decisiones. Nadie duda de la dignidad esencial de la persona, pero ¿qué hacer cuando esa dignidad está tan vejada por la enfermedad y el dolor que es irreconocible? ¿Será una inmoralidad inaceptable acelerar la muerte? ¿No es precisamente contraria a la dignidad la prohibición tajante de poner fin a una existencia que sólo aparece como indigna?

Es cierto que la falta de fundamentos sólidos que avalen nuestras decisiones puede conducir a un relativismo o un escepticismo poco coherentes como subsuelo de la filosofía moral. Para la ética no todo vale igual: hay que partir de principios y afirmar sin ambages que hay valores irrenunciables. Es la concreción inevitable de principios y valores lo que relativiza la ética con el fin de poder acomodarlos a las distintas situaciones. Pero sin embargo, ello no significa caer en un relativismo a ultranza. Por el contrario, de lo que partimos es de la *contingencia humana*, de la convicción de que no hay un orden anterior a nosotros que deba ser preservado a toda costa. Seremos responsables de cuanto decidamos con respecto a nosotros mismos y a nuestro entorno. Por eso, el concepto nuclear de la bioética es el de la responsabilidad.

La renuncia a la búsqueda del fundamento ha llevado a la ética al *procedimentalismo*. Puesto que no podemos vivir en común sin consensuar reglas de convivencia, puesto que no podemos fundamentar la corrección de dichas reglas en verdades absolutas o substancias inmutables, sólo nos queda el procedimiento para regularnos lo mejor posible. La teoría de la justicia de Rawls es, en definitiva, una teoría procedimental: indica el procedimiento a seguir para ordenar con justicia las sociedades. Que la apuesta por el procedimentalismo es la única en nuestras manos, no lo discuten algunos de los filósofos de nuestro tiempo más destacados. “La bioética invita a cambiar el punto de vista fundamentalista por el punto de vista regulador, al menos en todo lo que concierne a una ética pública común”, escribe Gilbert Hottois. Lo mismo opina Tristram H. Engelhardt: ya que no podemos disponer de un contenido moral canónico porque no es fundable, sólo una moral de procedimiento puede hacer las veces del fundamento de la bioética^[5]. Ahora bien, la renuncia a la metafísica a favor del procedimentalismo lo que hace es acercar la ética peligrosamente al derecho, al poder legislativo y al desarrollo de políticas públicas derivadas de la legislación. Pues ya no es el hipotético contrato social el que se erige en fundamento del ordenamiento jurídico –como fue el caso en los teóricos contractualistas clásicos–, ni siquiera los contrafácticos de nuevo cuño, como la posición original de Rawls o la “comunidad ideal de diálogo” de

Habermas son necesarios para garantizar la corrección del procedimiento. El propio Rawls ha sido un ejemplo de ir cediendo a lo fáctico en detrimento del contrafáctico: el “consenso entrecruzado”, mejor que la posición original totalmente irreal e inviable^[6].

No obstante, el acuerdo con respecto al procedimentalismo como sustituto de la metafísica no es unánime. Los peligros de un procedimentalismo demasiado fáctico los denuncia directamente Habermas en su libro contra la eugenesia: *El futuro de la naturaleza humana*^[7]. Alentado por una provocativa conferencia de Sloterdijk, posteriormente publicada y motivo de un enconado debate^[8], Habermas se pronuncia en contra de unas prácticas que, a su juicio, podrían acabar con algo tan esencial del ser humano como es la condición de ser libre. La filosofía postmetafísica –argumenta Habermas– ha dejado de plantearse la pregunta por la “vida recta”, una renuncia incomprensible si comparamos el quehacer filosófico con el del psicoanálisis. En efecto, los psicoanalistas no cesan de luchar contra la sinrazón pues ven en ella la pérdida de una existencia específicamente humana. En cambio, el filósofo ha dejado de preocuparse por definir lo específicamente humano. ¿Por qué?

Es curioso, que en su alegato, Habermas no propone que la eugenesia sea una práctica a decidir por la “comunidad de diálogo”, su teoría más conocida. Al contrario, aduce que la decisión sobre la eugenesia debe basarse en la concepción que tengamos de la “vida recta”. El argumento habermasiano es el siguiente: el origen de la vida siempre ha estado vinculado a algo, en principio, indisponible, lo que él denomina “la indisponibilidad de lo natural”. El nacimiento ha sido una contingencia, la herencia genética ha sido, hasta ahora, algo que escapaba a nuestro control, casual. Dar paso a la manipulación genética con el fin de programar la vida humana significa transformar dicha concepción de la vida como indisponibilidad absoluta, hasta el punto de que el cambio llegue a afectar a la “autocomprensión de la especie” como especie de seres libres e iguales. En suma: una programación genética podría “coartar la libertad del nuevo ser para elegir una vida propia”.

No entro a discutir ahora los argumentos de Habermas^[9]. Me interesa señalar sólo su interés por recuperar un fundamento ontológico –resumido en expresiones como “autocomprensión de la especie”, “indisponibilidad de lo natural”– como la base desde donde determinar la legitimidad ética de las técnicas de manipulación genética. No le haríamos justicia a Habermas si no añadiéramos que, para él, no todo tipo de manipulación genética merece la misma consideración: hay manipulaciones con finalidades exclusivamente terapéuticas, que, a su juicio, son perfectamente aceptables. Pero si pensamos en una eugenesia generalizada, con el impreciso –y seguramente inviable– objetivo de lograr seres superiores, con características previamente programadas, el problema tiene, a su juicio, unas raíces ontológicas que no deben ignorarse.

La incapacidad de creer en tales raíces, o de convencer de su verdad –que es lo que, desde mi punto de vista, mayoritariamente nos ocurre–, nos deja solos ante la urgencia de decidir sobre la aceptabilidad moral de la eugenesia, la clonación embrionaria, la ayuda a morir o cualquiera de las cuestiones que nutren el discurso bioético. La moralidad de las

decisiones no dependerá ya de ninguna teoría metafísica –menos aún de una doctrina religiosa, si no somos creyentes-, sino exclusivamente de *la voluntad de decidir lo mejor posible y de acuerdo con los derechos y principios morales que consideramos universales*. Los cuatro principios de la bioética –no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia- son, hoy por hoy, los parámetros más universalizables, desde los que podemos razonar nuestras opciones. Principios, por otra parte, que no son sino el resultado de un consenso fáctico (el que se materializó en el *Informe Belmont*), y, lo que es más grave, que, por sí solos, no resuelven ningún problema. Los problemas aparecen, precisamente, cuando hay que concretar qué principio nos parece prioritario en un momento dado –la beneficencia o la autonomía, ésta o la justicia-, o, más difícil aún, cómo decidir si lo que uno entiende por beneficencia lo es realmente, si son permisibles los abusos –o malos usos- en el ejercicio de la autonomía, si vale cualquier parámetro para definir la justicia o el derecho universal a la protección de la salud.

Apostar por el procedimiento en lugar de la metafísica es dar un mayor relieve a la pragmática, en el sentido en que lo hicieron los pragmatistas americanos y lo ha reinterpretado en nuestros días Richard Rorty. De hecho, las grandes discusiones históricas sobre cuestiones morales tuvieron un desenlace más pragmático que teórico. Por ejemplo, el debate que culminó con la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos. Lincoln no estaba de acuerdo con la postura del unionista Douglas, quien no veía reparos en aceptar que la unidad nacional fuera compatible con una diversidad de leyes y costumbres referentes a la esclavitud: lo que para el Norte era una aberración, el Sur lo consideraba legítimo. De hecho, la Constitución, para unificar al país, había tenido que hacer abstracción de tal disonancia normativa. Pero Lincoln consideraba que la neutralidad, llevada al extremo de permitir la esclavitud, no era sino una especie de *modus vivendi* intolerable. Por ello, Lincoln forzó al oponente hacia una situación de tener que decidir “o lo uno o lo otro”. Entendía que defender la esclavitud no podía ser visto como una opción entre otras, sino como algo que amenazaba las bases de la moral expresadas en la declaración de Independencia: “Sostenemos por evidentes estas verdades: que todos los hombres nacen libres e iguales”. Pese a todo, el debate tuvo que resolverse votando: por la regla de la mayoría^[10].

Algo parecido es lo que cuenta Ronald Dworkin a propósito de la célebre sentencia *Roe vs. Wade*, que legalizó el aborto en Estados Unidos. Dicha sentencia establecía: a) el derecho constitucional de la mujer embarazada a la autonomía procreativa; b) el reconocimiento del legítimo interés de los estados en regular el aborto; c) el intento de armonizar ambas cosas, con la conclusión de la sentencia: libertad para abortar en los tres primeros meses de embarazo, regulación estatal en el segundo trimestre en consideración a la salud de la madre y prohibición absoluta en el tercer trimestre cuando el feto se ha transformado en un individuo viable. De esta forma, explica Dworkin, el bien individual y el bien colectivo, el respeto a la autonomía de la persona y a la legítima capacidad reguladora del estado, es decir, las posiciones encontradas y, en principio, irreconciliables, pudieron armonizarse. Son transacciones como las mencionadas las que acaban forzando a la opinión en un sentido o en otro. Conciliar los intereses privados

con el interés común siempre ha sido una tarea compleja, más aún cuando no se dispone de unos dogmas unánimemente aceptados que avalen la propuesta. Las comunidades liberales –explica Dworkin- son como una orquesta: el bien individual no se puede pensar separado del bien colectivo. La idea de una comunidad liberal se basa en la convicción de que la distinción entre el bien individual y el bien colectivo es falsa pues al ciudadano debe interesarle tanto su interés privado y propio, como la justicia y la salud moral de la comunidad. Los ciudadanos tienen la obligación de preguntarse: de qué modo las decisiones sobre el ordenamiento jurídico incidirán en la vida de la comunidad^[11].

Todas estas consideraciones, sin embargo, están más relacionadas con las disposiciones y actitudes de las personas –con lo que Aristóteles llamó “virtudes”-, que con axiomas metafísicos o búsquedas de fundamentos. Son consideraciones a favor de una convivencia práctica y unos procedimientos pacíficos para resolver conflictos morales. Ciertamente que, como decía hace poco, el peligro puede ser que acabemos reduciendo la ética al derecho o al mero procedimiento democrático. Finalmente, es el parlamento el que decide sobre la moralidad de nuestras opciones. O es una comisión ética que, al igual que el parlamento, acabará acercando las posiciones contrapuestas y provocando el acuerdo. No obstante, quizá minimizar el procedimiento aludiendo a la prevalencia final de la opinión mayoritaria sea desvirtuar el mismo proceso. Lo importante de una ética procedimental es el proceso mismo, la carga deliberativa, de confrontación de argumentos y razones, lo que importa y lo que da sentido a la ética. Es ahí donde debe ponerse el acento, en la práctica de lo que Aristóteles consideró fundamental para la ética: el proceso de deliberación.

Aunque nos cueste entenderlo, la práctica nos enseña que el consenso sobre cuestiones concretas es más fácil de recabar que el acuerdo sobre cuestiones fundamentales o de principio. Los comisionados para redactar la Declaración de Derechos Humanos decidieron de entrada aparcar la cuestión sobre el fundamento de los derechos, que hubiera hecho la discusión interminable, para proceder directamente a determinar los derechos mismos, un acuerdo mucho más sencillo de conseguir. Stephen Toulmin llega a una conclusión parecida a raíz de su experiencia como observador de la *Presidential Commission* para temas de investigación biomédica, de los Estados Unidos: explica cómo los acuerdos sobre casos concretos fueron siempre más fáciles que los acuerdos sobre cuestiones ideológicas. Pero volvamos a la pregunta inicial: ¿significa con ello que la filosofía está acabada? ¿Le queda alguna función específica en el debate bioético?

Creo que sí. Renunciar a la metafísica no equivale a renunciar al afán teorizador. El *theorein*, la actividad contemplativa, marca el inicio de la filosofía, y es intrínseco a ella. Pero nuestra especulación ha de cambiar de signo. No son teorías apriorísticas lo que necesitamos, sino razones a posteriori, que legitimen las decisiones tomadas. Quizá la función del filósofo consista simplemente en ayudar a analizar conceptos, en formular interrogantes insospechados, en sistematizar razones y argumentos que avalen las opiniones razonables, y, sobre todo, en impulsar la deliberación. Pensar de tal guisa no

es relativizar el punto de vista moral, pues, hagamos lo que hagamos, lo hacemos con un lenguaje que es necesariamente común. Y las razones aducidas deben poder ser entendidas por todos. Entiendo que renunciar a la metafísica no es relativizar los discursos, sino evitar una cierta pretensión de omnisciencia, atributo de los dioses y no de los humanos. Esa ambición de omnisciencia, a la que la filosofía no ha sido ajena por lo menos desde Platón, fue maravillosamente ridiculizada por Isaiah Berlín al poner de relieve que el gran error del pensamiento occidental había consistido en dar por válidas las siguientes afirmaciones: 1) todas las preguntas tienen una respuesta verdadera; 2) tiene que haber una vía segura para descubrir tales verdades; 3) las soluciones verdaderas deben ser compatibles entre sí^[12]. Si eso fuera cierto, habría que esperar un orden último de tales características que estaría más allá del mundo, más allá del lenguaje, más allá del bien y del mal, y, en consecuencia, convertiría a la ética y a la filosofía en una empresa inútil. Intentar conocer o describir ese orden es un anhelo que sólo puede ser tildado de “fundamentalista”.

Si algo es la metafísica hoy es la aceptación de lo infundado. Lo infundado de una cuestión, por otra parte, tan “fundamental” para el ser humano como: ¿qué debo hacer? Sabemos sólo que la pregunta es constitutiva de nuestro ser, ineludible, y, sabemos que la respuesta a la misma será insegura e incierta^[13]. En los diálogos platónicos, Sócrates se empeña en convencer a los sofistas de que es posible demostrar que la justicia es “natural” y no “convencional”, como defienden ellos. Kant hace gala de un parecido afán cuando echa mano de las tres ideas de la razón—libertad, inmortalidad y Dios— para no dejar sin fundamento al imperativo categórico. En ambos casos, el filósofo busca una demostración, un algoritmo, una idea clave y fundamental que explique el por qué del deber de justicia o el por qué del deber moral. La filosofía busca la seguridad y el confort que proporciona saber que la apuesta moral no es vana y que nuestra respuesta es la correcta.

La postmodernidad nos ha dejado en herencia la convicción de que el filósofo ha de huir del “confort metafísico”. Lo cual no es incompatible con la insistencia en la pregunta: ¿qué debo hacer? Rorty, en vena pragmática, propuso hace unos años dar prioridad a la democracia sobre la filosofía. No creo que debamos llegar a tal reduccionismo. Defender las propias convicciones no ha de ser contradictorio con la contingencia o incluso debilidad de las mismas. Lo ha dicho mejor que yo Isaiah Berlín en un párrafo que no me canso de citar: “Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones de uno, y, sin embargo, defenderlas sin titubeo, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro”^[14]

Victòria Camps i Cervera

Parte 1

Bioética

«El hombre es sólo una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua basta para matarlo. Pero aún si el universo lo aplastara, el hombre sería todavía más noble que lo que lo mata, porque sabe que muere y que el universo tiene ventaja sobre él; el universo no sabe nada de eso. En consecuencia, toda nuestra dignidad consiste en el pensamiento. Por medio del pensamiento debemos levantarnos, y no por el espacio y el tiempo, que no podemos llenar. Esforcémonos, entonces, en pensar bien: he allí el principio de la moral»

Blas PASCAL, *Pensamientos*.

Preliminares

El término bioética fue acuñado por primera vez por el teólogo Fritz Jahr en 1927^[15], en su artículo, *Bio-ética: Un estudio sobre la relación ética entre el hombre y los animales y las plantas*. Aunque la bibliografía señala al oncólogo Van Rensselaer Potter^[16] por el título de su artículo, *Bioética: Ciencia de la supervivencia*, publicado en 1970 y su primer libro, *Bioética: Puente hacia el futuro*, en 1971^[17]. Dos personas que desde la teología y las ciencias de la salud tuvieron dicha iniciativa por fortalecer una ética de la vida en una sociedad que tenía conflictos con la razón, la verdad y la conciencia recta.

Tanto Jahr como Potter tuvieron la intuición de combinar estas dos voces, cada uno con una perspectiva diferente, el primero desde un enfoque más imperativo^[18], desde lo que hoy se denominan los “máximos éticos” (basado en las creencias y doctrinas religiosas) y. el segundo, desde una visión más amplia y global^[19], en la que tendría cabida los “mínimos éticos” de toda persona (derechos fundamentales del ser humano). Dos términos que para unas personas causa confusión y para otras, indiferencia o admiración. No entraré en la polémica sobre si era necesario o no crear un nuevo vocablo, sino en el fin que se persiguió con este neologismo y el vertiginoso impacto tenido a nivel mundial en las siguientes décadas.

Otros eminentes profesionales que dieron origen a esta interdisciplina, como la conocemos hoy, fueron el Albert R. Jonsen^[20], precursor de los Comités de Bioética; André Hellegers^[21] en el *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics* de la Universidad de Georgetown (Washington)^[22]; el Dr. Daniel Callahan^[23] y otros colaboradores del *Hastings Center* (Nueva York)^[24].

Hay una doble orientación en el modo de entender el objeto de la bioética, la que lo limita a las ciencias de la salud, que es la postura habitual, defendida por ejemplo por Hugo Tristram Engelhardt jr.^[25] y la que lo amplía a todas las ciencias biológicas en cuanto buscan mejorar la calidad de la vida humana como Potter. Los puntos de encuentro y desencuentro, tolerancia y racionalidad, dependerán sobre en qué estamos de acuerdo y no, cómo podemos abordarlo y desde que principios fundamentales, sistema ético y ordenamiento jurídico. H.T. Engelhardt y Edmund Pellegrino^[26] convergen en la existencia del pluralismo ético, la conciencia de los sujetos en sus diversos contextos de vida (salud y ambiente). Sin embargo, E. Pellegrino diferencia entre la bioética teórica y la práctica.

Para Engelhardt, el contexto histórico conduce a la necesidad de una teoría ética racional que pueda fundamentar y justificar los juicios morales que han de emitirse en la sociedad actual, caracterizada por el pluralismo ideológico y la secularidad, y que han de ser aceptados por lo que los llama «extraños morales» (individuos que se atienen a criterios de moralidad distintos), o lo que también se llama adecuadamente una «ética civil» (M. Vidal, A. Cortina)^[27]. Complejidad que nace de una ética multiétnica y

multicultural compartida por las comunidades. Las mismas, son vertebradas por cuerpos axiológicos y fines últimos u horizontes de felicidad distintos y que requieren por tanto, una ética mínima para que los extraños morales puedan convivir^[28].

Mientras que Pellegrino Su propuesta está fundada en el modelo contractualista y secular^[29]. Es uno de los pioneros de la bioética (fundamental y clínica) Norteamericana. Expresó que la bioética es «la más científica de las humanidades y la más humana de las ciencias»^[30] y que Francesc Torralba sintetiza:

«Las humanidades médicas constituyen, desde su perspectiva, el fondo teórico de la praxis terapéutica, mientras que la bioética se refiere a una subdisciplina de la filosofía moral cuyo fin es analizar la intervención sobre la vida. La filosofía de la medicina, por otro lado, constituye una reflexión sistemática sobre la práctica médica, sobre su legitimación y sobre los *aprioris* antropológicos y sociales que la posibilitan»^[31].

Se preocupa por los Derechos del Enfermo, por su consideración de persona vulnerable que no pierde su integralidad, individualidad y autonomía.

Personalmente considero que cada uno de estos precursores, desde cuatro percepciones (la teología, la filosofía, el derecho y las ciencias de la salud) y comprensiones diferentes permitieron la construcción del diálogo bioético, el cual debe fundamentarse en lo humano, lo multidisciplinar, lo plural, lo racional y en el permanente mejoramiento a través de una mentalidad abierta, sistematizada y mediante la deliberación interdisciplinar (y transdisciplinar). Un diálogo que aún no se ha superado entre la Teología, el Derecho y algunas corrientes filosóficas. La reflexión entre referentes diferentes aunque tengan un horizonte común no es trivial, trae conflicto y el manejo de la complejidad. Temas centrados en la persona, la vida, el mundo y la ciencia son por naturaleza multivariados. Además, si el DB es conducente a la toma de decisiones técnicas, éticas y jurídicas dilemáticas o trilemáticas, más complejo y problemático.

Tal y como anteriormente se expresó, el término “bioética” fue acuñado en el seno de la teología por Fritz Jahr en 1927, pero no trascendió a otros ámbitos y lugares, hasta hace unos años, aunque su concepción tendía hacia una ética de máximos^[32]. Sin embargo, en 1970, cuando Van Rensselaer Potter, lo reacuña desde el ámbito de la salud y es vertiginosamente adoptado por otros especialistas que tuvieron empatía con el término en diversos ámbitos (Medicina, Filosofía, Ecología), con el devenir del tiempo, los moralistas y filósofos se percataron de la necesidad de una ética de mínimos o también llamada ética civil. ¿Cuestión de oportunidad o de necesidad? ¿Una inquietud clamada en el silencio de la bulliciosa conciencia? Ésta, representó un proyecto unificador y convergente de comprensión ética universal dentro del legítimo pluralismo moral de la sociedad democrática y de los DDHH fundamentales del ser humano y el ambiente. Pero sólo se podrá hablar de ética civil cuando la racionalidad ética es compartida por el conjunto de la sociedad y forma parte del patrimonio socio-histórico de la colectividad^[33] y no por manipulaciones sentimentalistas o demagógicas. Únicamente entonces, la racionalidad ética, la búsqueda de la verdad y la conciencia

recta constituyen instancias morales de apelación histórica.

Las diversas disciplinas enriquecen a las ciencias de lo moral, ya sea desde la ética filosófica o teológica y, las concepciones jurídicas a través del DB. Así mismo, la más sencilla moral práctica, no puede en su conjunto prescindir de las exigencias científicas contemporáneas si quiere ser considerada técnicamente válida y ética. Gracias a este diálogo es posible que los fenómenos y los problemas morales se conviertan en objetos de conocimiento y queden abiertos a la reflexión filosófica, si se dejan iluminar por la teología y se integran, en un comportamiento ético plenamente responsable^[34]. Explicación científica, tecnificación de la investigación, diálogo interdisciplinar y apertura a la trascendencia filosófica y teológica, serían algunas de las exigencias que deben ser considerados^[35]. Así mismo, la problemática moral contemporánea permite establecer una síntesis de saberes sobre el hombre actual y sus circunstancias. Dicha síntesis apunta a ciertas constantes, que de algún modo convergen y parecen reiterarse siempre al pretender alcanzar su fisonomía objetiva por la pluralidad (ideológica y de formas de percibir, razonar y comprender el mundo), la multidisciplinaridad interviniente (incluyendo la interdisciplinaridad y transdisciplinaridad que da lugar) multiformidad, novedad (lo nuevo es mejor que lo viejo), secularidad (desvincular la imagen de Dios de las cosas, desacralizarlas)^[36], racionalidad (el uso prioritario de la razón) y mundanidad (Sólo lo tangible o hecho por el hombre).

La Bioética como parte de la ética toma de ella su estatuto epistemológico básico (el modo que le permite comprender y acceder de modo adecuado y sistemático al conocimiento) y lo especifica para su reflexión y diálogo. De esta manera se considera que el estatuto en la Bioética permita la pluralidad de opiniones y criterios, la interdisciplinariedad y transdisciplinaridad de la reflexión, el reconocimiento de la falibilidad de las decisiones y su mejoramiento continuo a través de la apta y adecuada argumentación que considere desde la deliberación con diversos referentes hacia el *horizontsverschmelzung* (Osborne y Gadamer)^[37], la tolerancia y entender la realidad del “desconocido” estando parado en frente a este. Además, como dice Niklas Luhmann (1990), la «*Realidad es solamente aquello que es observado*»^[38]. En el conocimiento discursivo la mente conoce como por etapas, recorriendo diversos enunciados o proposiciones, enlazados entre sí por razonamientos. Estos razonamientos pueden ser inferencias inmediatas o pueden ser razonamientos lógicos encadenados mediante sucesión de premisas y conclusiones, escritos en lenguaje natural o formal.

Stephen Toulmin (1982)^[39], como ya se mencionase, sostuvo que la biología resucitó a la ética filosófica, sacándola de los académicos debates metaéticos y confrontándola con las emergentes cuestiones prácticas de los años 70, donde surgieron progresos impresionantes de algunas ramas del saber científico, sobre todo de las disciplinas biomédicas. De igual manera, se ha enriquecido la Teología^[40] y el Derecho, estableciendo puentes hacia el entendimiento renovado y entre las diversas creencias, ideologías y enfoques jurídicos. Este conocimiento y proceso teológico-ético-jurídico se lleva a cabo, como ya fuese expresado, a través del diálogo y el lenguaje, para

constituirse así en un sistema simbólico, ya que expresa la experiencia de la contexto de manera tal que las relaciones entre la realidad, la experiencia de ella y el lenguaje en el que la experiencia se expresa, se hacen presentes como una unidad cuyos elementos no pueden ser analizados por separado. Las relaciones que se dan entre la realidad, la práctica de ella y el lenguaje con que se expresa, son a veces paradójicas, porque como dice Voegelin, «no hay un lenguaje autónomo y no paradójico que esté listo para ser usado por los humanos como un sistema de signos cuando ellos quieren referirse a la experiencia de la realidad y a las estructuras de la conciencia humana»^[41].

De igual manera, considero que los planteamientos teológicos en torno a la dignidad y la persona que fueron juridificados y manejados por los DDHH son un aporte clave, junto con el Derecho Natural para la reflexión y DB. Este respeto a la dignidad humana y sus principios consecuentes han sido y son motivo de conflicto en la reflexión y el diálogo teológico y filosófico y obliga a encontrar soluciones alternativas entre la *silla iusnaturalista* y el *caribdis decisionista* de tipo weberiano^[42].

La “Bioética” se ha constituido en la actualidad en una interdisciplina y transdisciplina de integración del conocimiento científico-humanista en torno a la vida con mayor índice de demanda formativa en la actualidad. La reflexión antropológica, social y ambientalista que genera la bioética en torno al avance tecnocientífico y la salvaguardia de la vida, en general, sobre todo, en el pleno apogeo de la Era de la Biología, creando una oportunidad única para la formación y capacitación en estas temáticas en el ámbito mundial que permiten la construcción gradual de actitudes y valores éticos cónsonos con la promoción de la vida y la dignidad del ser humano y la conservación de un ambiente diverso y sustentable, así como, el desarrollo de una tecnociencia al servicio de la humanidad.

La Bioética deberá propiciar un diálogo plural, interdisciplinario y constructivo, que permita a quienes tengan la oportunidad de reflexionar sobre la vida, el ir creciendo en una *concienciación integral* de su experiencia humana fundamentada en la *dignidad de la persona* como una condición *sine qua non* y en el valor apodíctico de la *vida* para la *existencia* del ser, en sus *tradiciones culturales y creencias*. Por supuesto que no hay quiénes destacan que la Torre de Babel representa un castigo por un pecado de orgullo y soberbia colectiva del hombre, que al igual como a los primeros Padres, cuando al desobedecer quisieron ser-dioses. Esta paráfrasis concluye el análisis crítico que los sabios de Israel tuvieron que hacer de su propia historia.

Obviamente, en este material no busca hacer una remembranza a la historia de la salvación, sino por el hecho de que la Ciencia continúa dividiéndose para dar respuestas a situaciones cada vez más específicas (De la biología en general, a la biología animal, a la biología celular, la biología molecular). No se puede seguir fragmentando el conocimiento, sino por el contrario integrarlo, ya que al segmentarlo no sólo se parcializa cualquier estudio o conceptualización, sino que al circunscribirse cada vez más en fracciones de una ciencia, se pierde el contacto con el problema original, y hasta el propio investigador se ubica en una perspectiva que puede imposibilitarle el hacer una síntesis necesaria para interpretar la realidad compleja^[43]. Sobre esta problemática,

diversos especialistas han dado su voz alerta a este problema, repitiendo el mismo mensaje: «vivimos en un mundo cada vez más complejo, interconectado, cambiante y lleno de incertidumbres» (Morin y Kern 1993; Laszlo 1997; Touraine 1997; Giddens 1997; Castells 1998). La especialización conduce a una fragmentación de los problemas de la realidad. ¿Cómo podemos frenar esta segmentación o al menos no perder su integridad? La interdisciplina permite ir indagando en forma más ambiciosa que la interdisciplina esas nuevas “cuotas del saber” en una forma más activa.

Ante esta pluralidad, signo de los tiempos actuales, se asume por estas publicaciones la prudencia, la *frónesis* necesaria al abordar los diversos temas bioéticos. Desde un respeto y tolerancia (no permisividad) al diálogo bioético, se presentarán diversas posturas, las que en definitiva deben llevar a juicios más claros y reveladores de tantos mitos y realidades que son preconcebidas por creencias no maduras. En muchas ocasiones, lo que se manifiesta es el surgimiento de nuevas o reemergentes antiguas cuestiones bioéticas que originan inconvenientes de interpretación, de comprensión y entendimiento, que posteriormente redundan en percepciones equivocadas y, al final, derivan en problemas que muchas veces no existen en cuanto tales. La intención fundamental de estas separatas es la de ofrecer un espacio de reflexión y discusión que permita contribuir, en la medida de lo posible, a la erradicación de esas percepciones equivocadas y, por lo mismo, a la disminución de falsas o confusas interpretaciones sobre los problemas de la bioética, para de esta manera se facilite un diálogo mucho más productivo y transparente entre aquellos que se ven afectados directa o indirectamente en cada ocasión.

En el contexto de la pluralidad, lo cual no necesariamente significa relativismo. Si se entiende el pluralismo como confusión de ideas, valores y creencias, eso significaría más bien una torre de Babel. Aquí se hace referencia a la pluralidad de temas, de opiniones y de posturas debidamente justificadas, ya que no puede concebirse los problemas bioéticos, como soluciones definitivas. Esta publicación no se obliga a ninguna tendencia o corriente particular ni se somete a priori a ninguna doctrina, pues es común – y saludable– que cada problema sea una y otra vez sometido a investigación y discusión. Además de que se trata de problemas universales, o al menos planetarios, siempre aparecerán nuevos aspectos que tener en consideración para la búsqueda de su solución. Ello no quita, que sean planteadas las posturas de la Iglesia Católica, para que cada lector se sensibilice, se conciencie y emita el mejor juicio personal.

Presupuesto de la bioética

La Bioética parte de un presupuesto básico para su reflexión moral, la promoción de la vida como condición sin la cual, la dignidad de la existencia del ser humano y su mundo carecen de sentido. Este supuesto apodíctico^[44] toma vigencia ante la desvalorización del ser humano que se vive en el siglo XXI. Esto conlleva a diversas consecuencias éticas, entre estas, las relativas a la libertad de investigación, el cuestionamiento sobre la verdad y el propósito humano de la ciencia. Obviamente, esto trae a colación la reflexión moral sobre: ¿Qué es lo que el ser humano debe hacer para garantizar el futuro de la humanidad? ¿Qué es lo que la ciencia debe hacer para ser más humana? Tal vez estas interrogantes nos lleven a la consecución del primer criterio ético digno de tenerse en cuenta. Se trata del papel del hombre y de la humanidad, de la valoración de la persona y de su realización histórico-social y de ver si tal conocimiento la lleva a humanizar o no el futuro del ser humano en el planeta tierra.

Partiendo del paradigma antropológico, la Bioética se presenta como el arte de enseñar a vivir con dignidad y libertad a todo ser humano en su mundo, para promover la salud, la justicia y la armonía con sus congéneres y con el ecosistema, a través de un diálogo plural y holístico. Por ello, una de las grandes motivaciones de esta neodisciplina es la “supervivencia de la humanidad” (Cf. Potter, 1971; Sgreccia, 1987) y la calidad de vida, cuyas tareas primordiales son asegurar un futuro vivible para todo hombre, que promueva la investigación, las actividades didácticas y la formulación de criterios justos sobre los límites de licitud en la intervención del hombre sobre la vida en general.

Edgar Morin (2000) plantea que:

La antropo-ética supone la decisión consciente y clara:

- De asumir la humana condición individuo-sociedad-especie en la complejidad de nuestra era.
- De lograr la humanidad en nosotros mismos y en nuestra conciencia personal.
- De asumir el destino humano en sus antinomias y su plenitud.

La antropo-ética nos pide asumir la misión antropológica del milenio:

- Trabajar para la humanización de la humanidad.
- Efectuar el doble pilotaje del planeta: Obedecer a la vida, guiar la vida.
- Lograr la unidad planetaria en la diversidad.
- Respetar en el otro, a la vez, tanto la diferencia como la identidad consigo mismo.
- Desarrollar la ética de la solidaridad.
- Desarrollar la ética de la comprensión.
- Enseñar la ética del género humano.

La antropo-ética conlleva, entonces, la esperanza de lograr la humanidad como conciencia y ciudadanía planetaria. Comprende, por consiguiente, como toda ética, una

aspiración y una voluntad pero también una apuesta a lo incierto. Ella es la conciencia individual más allá de la individualidad.

El ser humano

En la consecución del criterio de comprender el sentido de lo humano, uno se pregunta ¿qué es lo humano? ¿Cómo es concebido el «ser-humano»?^[45] ¿Es el ser humano un medio o un fin en sí mismo? Ese ser, como expresase Pascal, es “una caña pensante”, algo que puede ser tan insignificante como algo tan excelso como ser cocreador del mundo. El ser humano como ser pensante, es un ser que tiene espíritu y se expresa a través de la razón y de sus emociones, con los actos propios de su vocación personal^[46].

El ser humano busca soluciones a los nuevos problemas auspiciados por el desarrollo biomédico y biotecnológico, los cuales, dependen casi en su totalidad, de la respuesta que se le dé a la pregunta ¿cuál es el ser-humano? De allí, que el interés está en reflexionar sobre la noción de la persona planteándose dos preguntas, una ontológica y otra ética: (1) ¿qué es el ser humano? Y, (2) ¿cuál es su valor? En el fondo, lo que está en juego es el dilema si el ser humano es un *sujeto* o un *objeto (cosa)*. ¿Acaso la desensibilización del ser humano no lo lleva a la cosificación de los otros congéneres? ¿La pérdida de nuestra capacidad de asombro no nos hace más indiferentes? Inquietudes todas ellas que requieren de una amplia reflexión, algunas de ellas aún irresolutas, otras que se plantean pero no se practican, otras causadas por una comprensión amplia de la libertad. Bertrand Russell, expresó: «La humanidad tiene una moral doble: una, que predica y no practica, y otra, que practica pero no predica».

El ser humano puede ser visto desde diversas maneras. Se propone una de perspectiva holística y que define un ser-biológico (lo físico-corpóreo), un ser-psicológico (lo psíquico) y un ser-ecosocial (lo social, cultural e histórico). Cada uno de estos seres tiene sus dimensiones particulares, tal y como se señalan en la figura nº 1. La naturaleza humana es compleja, por lo que debe tomar conciencia de la identidad, integridad e individualidad de cada ser humano y de todos los congéneres entre sí. Esto lleva a una unidad bio-psico-ecosocial y una diversidad de todo lo que es humano y su entorno (ambiente).

El ser biológico

La estructura biológica en relación con la unidad psico-ecosocial del ser humano, desempeña un papel importante en el mundo de la moral. En primer lugar, en el estudio de muchos contenidos concretos de la moral, donde es necesario tener en cuenta el punto de vista biológico (Piénsese en muchos problemas de la moral de la persona, p. ej.: los relacionados con la salud y la enfermedad, la justicia sanitaria, la sexualidad, la reproducción humana, el dolor y la muerte humana).

Lo corporal en el ser humano se representa en el ser-biológico^[47], un ser-estructural por su parte anatómico-fisiológica, un ser intercomunicado y controlado por su parte neuro-endocrina y un ser con capacidad de reproducción por su sexualidad. La dimensión corporal es la primera experiencia que se tiene de nuestro propio ser, lo cual es en sí, el constituyente del ser, la mediación con el mundo. Por esto, hay quienes consideran lo corpóreo a la vez como objeto y sujeto, es decir, un ser vivo que nace, se nutre, crece y se reproduce, pero que no se explica como pura organicidad movida por algo externa a ella, sino movida por sí misma, mediante un «principio vital». Sin embargo, lo corpóreo del ser humano tiene que ser considerado como sujeto ya que se integra en el propio yo y no está dissociado del ser integral.



Esquema holístico propuesto del ser humano

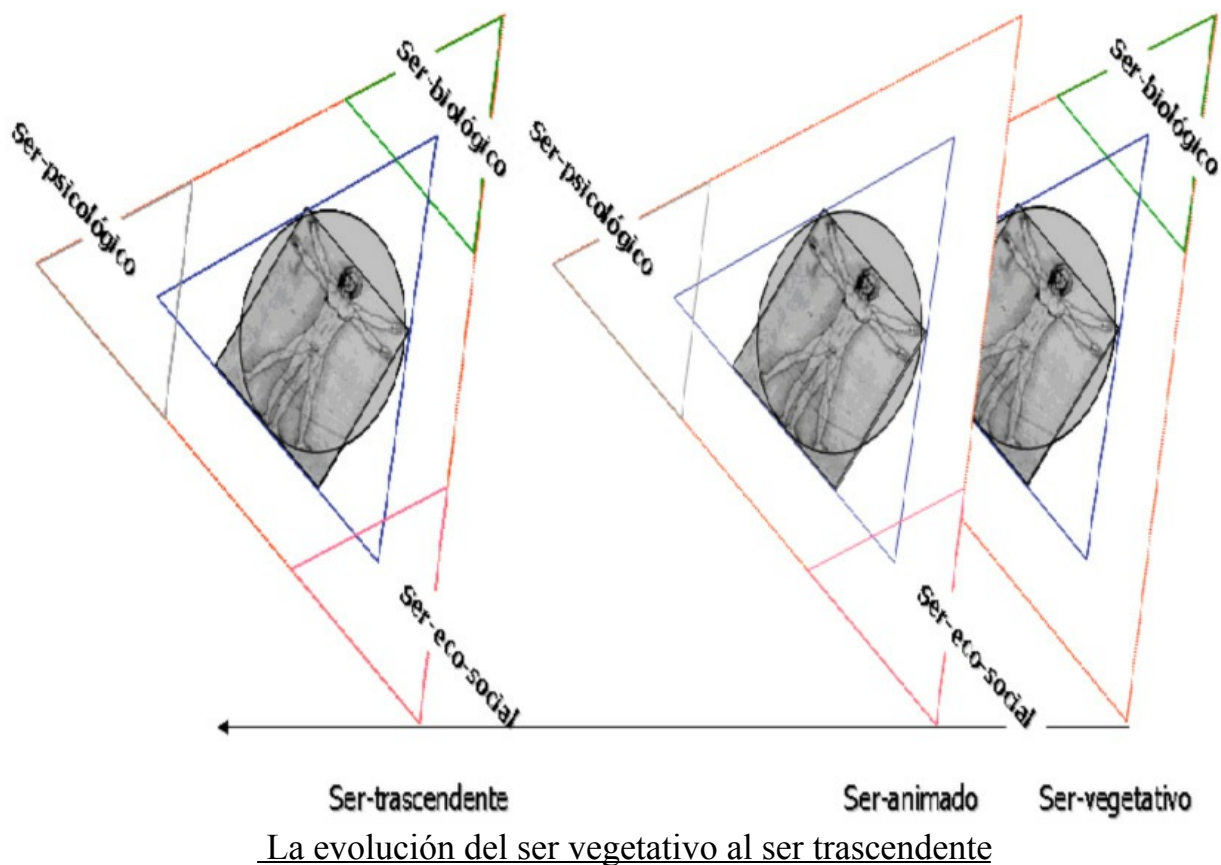
El ser psicológico

Lo psíquico en el hombre, se representa en el ser-psicológico por su parte cognoscitiva, afectiva y conativa. El *principio vital* es espiritual, se relaciona con la corporeidad al corporalizar lo espiritual del ser. Esta mediación entre lo corporal y lo espiritual se manifiesta en su doble operación: conocer y apetecer sensiblemente. La sensación aparece como un proceso de apropiación intencional del objeto, tanto por los sentidos externos como los internos (percepción, sentido común, imaginación, cogitativa, memoria y percepciones extrasensoriales). La *afectividad* aparece como «motivación» (pulsión, impulso y motivo) y como «apetición» (instintos y hábitos).

El ser eco-social

Lo espiritual en el hombre se representa en su manifestación o expresión con el mundo, con el ser-ecosocial, por su capacidad de relación, participación y común unión con los otros congéneres y su ambiente. El ser biológico y psicológico, en primera instancia, se desarrolla en su mundo, dentro de un contexto representado por (lo social) sus demás congéneres y (eco) el ambiente.

La dimensión espiritual comprende el conocimiento intelectual y el apetito volitivo expresado a través de su corporeidad. El conocimiento intelectual se explica como: entender mediante conceptos, juzgar, raciocinar, dialogar y reflexionar sobre sí mismo y su adecuación al mundo, lo que llamamos «inteligencia». El apetito volitivo se explica por su: naturaleza, voluntariedad, objeto o «valor» y libertad. De allí, su capacidad de autodeterminación por la que el hombre y la mujer pasa de ser un mero ser-animado a buscar desde su ser-holístico y la trascendencia.



Por lo tanto, si el ser humano es una unidad bio-psico-ecosocial, éste no puede ser disociado de alguna de ellas, sin perder su intimidad, integridad e individualidad. La complejidad del ser, requiere de su relación e interdependencia para poder convertirse en

un ser humano.

De allí que se definiesen diversas relaciones funcionales del ser humano como por ejemplo:

- un ser-en-el-mundo (mundaneidad, un ser-situado, corporal, espíritu encarnado, facticidad y sexuado);
- ser-con-otros (intersubjetividad, no individualismo ni colectivismo sino síntesis en personalismo comunitario); y
- ser-en-sí-mismo (personalidad, interioridad como núcleo, madurez psicológica).

En síntesis, la visión holística del ser humano busca la comprensión ontológica del ser, de su *cuerpo* y su *espíritu*, de su *unidad*, de su *autopertenencia* y de su *alteridad*. Así mismo, de la comprensión ética de que los seres poseen una vida, una *dignidad intrínseca*, un *fin en-sí*, por lo tanto, no pueden ser un *objeto* o una *cosa*.

¿Qué es la vida?

La “vida” es un concepto polisémico. En otras palabras, es un concepto que tiene diversas acepciones y que de una u otra forma se refiere a un espacio o un contexto en el que se existe, en el que se interacciona, se interrelaciona y se comunica. Generalmente se circunscribe su concepto al ser humano, pero es una concepción más amplia, la vida en general, la vida orgánica. La vida en general, comprende a las diversas vidas que participan en un contexto (seres humanos y ambiente)^[48].

La vida es un don particular y radical, el existir. La vida es el valor primero, previo y fundamento de todos los demás. Sobre esta base, la vida en el ser humano es el espacio donde este construye su existencia, su modo de ser, su futuro, su destino. Vinculándolo con lo expuesto anteriormente, a cada cual le corresponde dar sentido a su vida y tiene derecho inalienable a la autodeterminación. El ser humano se encuentra existiendo. Sin arte ni parte. Sin alternativa posible. Se-es, se-está-ahí, como una realidad consistente, sujeto que se impone y afirma en medio de contradicciones y variaciones, se refiere, se revierte y se convierte sobre sí mismo, ya que no sólo sabe, sino que sabe-que sabe como autoconciencia e interioridad. José Ortega y Gasset dice^[49]:

Esta realidad radical en cuya estricta contemplación tenemos que fundar y asegurar últimamente todo nuestro conocimiento de algo, es nuestra vida, la vida humana. (...) Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida*. (...) Esta genuinidad inexorable y a sí mismo evidente, indubitable, incuestionable de nuestra vida, repito, la de cada cual, es la primera razón que me hace denominarla “realidad radical”.

El ser como ser-para-la vida ha sido dado como realidad radical, como realidad de encuentro. Dado como un don, no como un mero dato o una cosa, aunque este don o donación tenga datos concretos que lo circunscriben (progenitores, familia, fechas, tiempos, lugares). Ello determina los ejes de la génesis de la personalidad moral: afectividad y conocimiento de sí mismo a través de^[50]:

- "*ser uno mismo*": es un itinerario y un estilo de vida basado en la autenticidad
- consiste en la toma de conciencia de las propias potencialidades.
- en construir la vida de uno con los propios materiales
- cultivar la capacidad de desear lo mejor
- la felicidad es el fruto de lograr realizar bien esta tarea
- el "*saber de sí mismo*" constituye el punto de partida de la relación de uno mismo con los demás y de su situación en el mundo
- no se contrapone al "*saber acerca de los otros*".

Brevemente se pretende aproximar el concepto de vida con el ser humano en sus múltiples dimensiones que trasciende al mero hecho biológico y social, que reside en su “espíritu” de la cual deviene su condición de dignidad, de ser que es fin en-sí-mismo. El “espíritu” es la fuerza animadora, es la naturaleza esencial del ser, lugar donde residen

las facultades de “pensamiento, actuación y emoción” del ser. En otras palabras, el “espíritu” está asociado con la “mente, voluntad, y sentimientos”.

Por ello, el concepto de vida se vincula al ser, más específicamente, en su mundo, en su existencia. La vida como entidad biológica y social es tratada por la ciencia y la metafísica de lo orgánico, pero en el ser humano, ella trasciende a una entidad psicosocial y que es tratada por la teología, la filosofía y en nuestro caso, desde la existencia moral.

La vida es un fin que anima y se constituye en un proceso de transformación permanente o maduración en el ser. La vida es un don preciado, fundamento del ser. En términos informáticos, la vida es la “plataforma” donde se realiza el ser, donde el ser humano es un “usuario”. Usuario, porque gestiona una serie de acontecimientos y tiene la capacidad de decidir responsable y autónomamente su actuar en relación consigo mismo, con sus congéneres y con su ambiente.

Según lo expresado, el ser humano busca la comprensión ontológica del ser, en su *cuerpo y espíritu, unidad, autopertenencia y alteridad*. Esta búsqueda la realiza de varias maneras, a través de su ser-en-el-tiempo como ser-para-la-muerte con miras a su autenticidad (Heidegger, *Ser y tiempo*) y por otro lado como un ser-para-la-vida, un ser para el encuentro como plantea BUBER, en su obra “*Yo-tu*”. La vida se constituye en un espacio de posibilidades para el ser humano, del ser-en-la-vida. De un ser que busca su autenticidad mientras vive.

La vida y la dignidad del ser, son dos principios fundamentales y absolutos. La vida del ser humano y su existencia es la base de los demás principios del ser humano y de su actuar.

El término «vida humana» es tan amplio que puede ser interpretado de diversas maneras, vida básicamente se relaciona con los términos del griego:

- *bíos*, en el sentido de sustentamiento vital;
- *psikhé*, la vida terrena sujeta a la muerte, la relación cuerpo-alma, y
- *zoé*, la vida eterna o vida natural.

Este aspecto constituye uno de los ejes primarios en torno al cual se ha desarrollado la conciencia ética de la humanidad. En la tradición occidental marcada por el judeocristianismo, el imperativo «no matarás» expresa sintética y apodícticamente el valor de la vida del hombre. De igual manera, este valor se considera en la tradición oriental, la tradición védica^[51], budista y musulmana y son claves en todas las principales creencias orientales. Aunque su formulación se plantee en forma negativa, constituye una expresión básica del *ethos*^[52] humano y propia de todas las grandes culturas de la humanidad. En parte se debe al símbolo de la “sangre” que se considera universalmente como vehículo de la vida^[53].

¿Qué es y por qué la bioética?

Potter justificó su esfuerzo de ocho años de reflexión (1962-1970), en el prefacio de su primer libro^[54] diciendo:

«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 posiblemente podríamos construir un “puente hacia el futuro” construyendo la disciplina de la Bioética como un puente entre las dos culturas. [...] Los valores éticos no pueden ser separados de los hechos biológicos».

La alusión del “puente” es propicia para ilustrar la necesidad de vincular el conocimiento humano entre dos puntos separados por “obstáculos históricos y de la rigurosidad epistemológica” ante los taludes disciplinarios. La imagen del “puente” permite aclararnos qué y cómo se interpretan medios y fines del ser humano, su obra y su mundo. La idea del “puente”^[55] nos ofrece al menos un referente y un horizonte, donde el “tablero y las bases” ofrecen su fundamento teórico, “cada piedra” un concepto, el arco la teoría que permite el objetivo, “la calzada” permite su uso o tránsito, y la pasarela representa las restricciones. Una alegoría que facilita la comprensión de esa necesidad de diálogo, de relación, de encuentro entre las diversas culturas y el conocimiento científico-humanístico. Hoy, puede reemplazarse la imagen del puente por el de la relación dendrítica, ante la pluralidad de pareceres y disciplinas en relación.

La bioética (tanto como término y concepto) tuvo rápida aceptación por la comunidad científica norteamericana, ello lleva a que se edite en 1978, la *Encyclopedia of Bioethics*.^[56] En ésta, se define la bioética en su sentido más amplio, como «el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las Ciencias de la vida y del cuidado de la salud, en cuanto que dicha conducta es examinada a la luz de los valores y principios morales».

La bioética se puso tan de boga, que algunos la consideraron como una moda, mientras que para otros fue una necesidad basada en la reflexión e integración del ser humano en torno a la promoción de la vida dentro de la pluralidad de pareceres y conocimientos. La misma, tiene una función consultiva, la cual permite mediar en los conflictos éticos, la deliberación y toma de decisiones que garantiza la búsqueda del bien-estar y el bien-ser de la persona, por ende, del respeto a la dignidad y libertad humana. Así, diversos pensadores van definiendo la bioética desde una pluralidad de perspectivas como la relación de la ética con la tecnociencia y la vida. Destacando la necesidad de mediar y de ser responsable en los actos de investigación y desarrollo, David Roy^[57] establece que: «*La Bioética es el mecanismo de coordinación e instrumento de reflexión para orientar el saber biomédico y tecnológico con miras a una protección cada vez más responsable de la vida humana*». Francesc Abel, fundador en 1975 del Instituto Borja de Bioética en Sant Cugat del Vallès (Barcelona), define la Bioética en 1989 como^[58]: «el estudio interdisciplinario de los problemas creados por el progreso biológico y médico, tanto a nivel micro como macrosocial, y su repercusión en

la sociedad y en sus sistemas de valores, tanto en el momento presente como futuro» y personalmente como «interdisciplina y transdisciplina que se basa en la reflexión e integración del ser humano en torno a la promoción de la vida en general, dentro de la pluralidad de pareceres y conocimientos, cuya función consultiva permite mediar en los conflictos éticos y en la ayuda en la toma de decisiones que garantiza la búsqueda del bien-estar y el bien-ser de la persona, por ende, del respecto a la dignidad y libertad humana en su contexto y en función del porvenir de la humanidad».

De una bioética puente a una bioética profunda

La diversidad de ámbitos en los que la bioética comienza a participar hace que el concepto continúe evolucionando. En 1988, Potter en su segundo libro: *Global Bioethics*^[59], trae consigo una innovación y revaloración de la vida y la dignidad de la persona en la sociedad y ante el desarrollo tecnocientífico actual. Y como el mismo Potter las definiese^[60]:

El concepto de Bioética Puente fue la primera etapa en el pensamiento bioético. La segunda etapa fue la idea de la Bioética Global como una moralidad en expansión que resultaría de la construcción de un puente entre la ética médica y la ética medioambiental. El reconocimiento en la década de los noventa de una serie de dilemas éticos ha llevado a reconocer que un puente entre la ética médica y la ética medioambiental no es suficiente. Todas las especialidades éticas necesitan ser ampliadas de sus problemas de corto plazo a sus obligaciones de largo plazo (...) En la actualidad, este sistema ético propuesto sigue siendo el núcleo de la bioética puente, con su extensión a la bioética global, en la que la función de puente ha exigido la fusión de la ética médica y de la ética medioambiental en una escala de nivel mundial para preservar la supervivencia humana. (...) La idea básica de la Bioética Profunda fue concebida por el Profesor Peter J. Whitehouse de la Case Western Reserve University en Cleveland, Ohio, después de leer sobre Arne Naess y *Deep Ecology*. Creo que él vio la Bioética Profunda como una dimensión que pone a prueba la Bioética de manera más profunda que el empirismo puro, mientras motiva las distinciones más efusivas entre lo bueno y lo malo, las que no son fácilmente cuantificables. Juntos publicamos un artículo el 5 de enero de 1988, titulado “*Deep and Global Bioethics for a Livable Third Millenium*”.^[61]

La naciente disciplina tuvo su nicho inicial en la Medicina y la justicia sanitaria, lo que definió una Bioética clínica. Gradualmente, se imbrica con su entorno, el medio ambiente, la ecología y la biotecnología vegetal y animal, y conlleva al desarrollo de la Bioética ambiental o global. Pero el ir cada día más allá, al trascender, se busca fundamentar lo antropeótico y establecer una misión y los procesos de concienciación de los individuos en la sociedad esta humanización permite establecer la Bioética profunda. Hoy, ya no se habla de una Bioética clínica o de una Bioética Global o de una Bioética Profunda, se la define simplemente como Bioética y esta comprende toda su complejidad.

De allí que la Bioética implique: (1) el conocimiento de los fundamentos históricos, doctrinales y metodológicos de la persona y el ambiente en torno a la vida, la *verdad* y la *justicia*; (2) el reconocimiento de la tecnociencia y de los cambios de paradigma que sobre la vida se genera en el ser humano y su mundo; (3) la comprensión de las nuevas tendencias de la sexualidad, el comienzo de la vida y las agresiones *biogénicas* y *eugenésicas*; (4) de la necesidad de consolidar una adecuada praxis de la salud y la justicia sanitaria; (5) la comprensión del dolor y la fase terminal del ser humano; (6)

los pro y los contra de los avances en la biotecnología animal y vegetal, la diversidad biológica y la bioseguridad. Los cambios en la biosfera y daños irreversibles a múltiples micro sistemas ecológicos; y (7) la visión global aportada por la aplicación de la justicia y las políticas moderadoras de la salud y el ambiente. Todo ello debe llevarnos a una sensibilización, comprensión y promoción de la vida como una necesidad sentida y concienciada.

Eubulía y estatuto epistemológico

La Bioética es parte de la ética y de ella toma su estatuto epistemológico básico o es el modo que le permite a una persona comprender y acceder de modo adecuado y sistemático al conocimiento, en este caso, el bioético. El desarrollo del estatuto epistemológico parte de la condición antropológica y ética-política de los ámbitos en juego. Obviamente, bajo la condición *sine qua non* de la dignidad y la consecuente libertad del ser humano, la búsqueda de la verdad y la necesidad de información apta, oportuna y adecuada. Así mismo, se establece según sea el caso, la promoción de la vida en el ecosistema internacional y en el desarrollo tecnocientífico. Para ello se requiere en una primera aproximación:

1. Apta y adecuada argumentación.
2. Pluralidad de opiniones y criterios.
3. Interdisciplinariedad y transdisciplinariedad del análisis o reflexión.
4. Reconocimiento de la falibilidad de las decisiones y su mejoramiento continuo.
5. Necesidad de centrarlo en la vida (humana y naturaleza).
6. Análisis e interpretación racional y emocional.
7. Tolerancia y permanente condición dialogal y consensual.
8. Pluralismo moral y la ética civil.

La apta y adecuada argumentación

Como ya fuese expuesto anteriormente, este aspecto es clave, ya que la búsqueda de la verdad dependerá de la sistematización de las diferentes formas argumentativas empleadas en el discurso o en los estudios de un determinado tema (de ambigüedades, evidencias, supuestos o creencias) y con la cual, se busca convencer u orientar una decisión a un grupo de personas que deliberan sobre cuál alternativa o postura dilemática es la más correcta o justa. Su justificación radica en el hecho de que las argumentaciones que se hacen pueden tener un amplio espectro de posibles errores y además^[62], pueden ir desde las más convincentes a las más discutibles, desde las correctas a las falsas, y otras que resultan persuasivas. Es decir, que con argucias engañosas parecen correctas, pero en realidad no lo son y, que se les denomina falacias. Por otra parte, los problemas insolubles, por estar mal planteados, carecen de sentido. Algunos problemas considerados «profundos» son, para esta corriente filosófica, simplemente problemas mal planteados y, por lo mismo, carentes de sentido.

Epistemológicamente y en torno a la materia en cuestión, el ofrecer juicios en torno a la vida, se sabe que no se puede emitir a la ligera, y tiene su rigor, su deliberación. La reflexión permite abordar el conocimiento discursivo desde diversos referentes hacia el *horizontsverschmelzung* (Osborne, Gadamer)^[63], la tolerancia y entender la realidad del “desconocido” estando parado en frente a este. Además, como dice Niklas Luhmann (1990a), la «Realidad es solamente aquello que es observado»^[64]. En el conocimiento

discursivo la mente conoce como por etapas, recorriendo diversos enunciados o proposiciones, enlazados entre sí por razonamientos. Estos razonamientos pueden ser inferencias inmediatas o pueden ser razonamientos lógicos encadenados mediante sucesión de premisas y conclusiones, escritos en lenguaje natural o formal.

Guillermo Hoyos (2005:195) establece dos relaciones para comenzar a discutir este aspecto desde la filosofía práctica y con orientaciones habermanianas: (a) entre el creer y el saber y (b) entre el conocimiento científico y la moral y como el dice, «actitudes originarias que parecieran competir por determinar la condición humana, para intentar luego traducir en clave comunicacional la complementariedad que atribuye a Kant a la moral con respecto a la ciencia al preguntarse que es el hombre» (2005:195).

Se pregunta Luhmann (1992) acerca de la garantía de que un conocimiento, y en particular un conocimiento científico, se requiere que se pueda mantener contacto con la realidad (Berthier, 2001). La observación como procedimiento trata de producir conocimiento, por tanto de establecer una conexión válida con aquello a lo que llamamos realidad^[65]:

En un mundo, cuyo futuro sólo puede ser descrito en el medio de la probabilidad / improbabilidad, hay actualmente textos (para quién sabe qué lector), ilustraciones ['Verständigungen'] (para quién sabe qué observador), obras de arte (para quién sabe qué contemplador), y prescripciones (para quién sabe qué pacientes) de tal modo que se vuelva disponible para una observación de primer orden la comunicación, la observación de segundo orden. Este desvío a través de la escritura (en el sentido más amplio) ofrece una alternativa a la observación directa del otro observador. Tal observación directa induce a aclararse sobre cómo el otro observador observa cómo él observa. Así elaboran las afectadas teorías propias sobre las conductas de riesgo del que toma las decisiones y éste elabora las suyas acerca de las conductas de protesta de los afectados. Con ello se tienen experiencias, y se generan posibilidades para refinar y mejorar tales declaraciones y proveerlas de más complejidad y más ajustadas posibilidades de entendimiento. Pero ello aumenta también la complejidad y opacidad del mundo común y no conduciría seguramente al consenso en el sentido de una concordancia de las situaciones sistémicas.

Por ello es aconsejable cuidar junto con lo claramente diferenciado también la vía del entendimiento, que puede funcionar independientemente, acerca de si y cómo pueden los que participan en ambas partes reconstruir los mundos de su observación (1992:247).

El conocimiento de la realidad y la observación sistemática de la realidad pueden ser expuestas de diversas maneras. Para Luhmann (1990b), la definición más sintética de observación:

Observar es (...) *generar una diferencia con la ayuda de una distinción, que no deja fuera con ello nada distinguible*. En el medio verdad el sistema comunicativo sociedad constituye el mundo como una totalidad, que incluye todo lo que es observable y hasta el observador mismo. Con ese objetivo se establece en el mundo un sistema observador que se observa a sí mismo, que tiene disponibilidad sobre el valor reflexivo de la falsedad (y tiene disponibilidad también sobre lo observable, lo empírico y lo fáctico, evidentemente) y de ese modo *puede marcar algo* cuyo correlato no puede ser atribuido

al mundo. El refinamiento de esta distinción verdadero/falso consiste precisamente en que es utilizable *operativamente*, por tanto que funciona empíricamente (lingüísticamente) *en el mundo*, pero que al mismo tiempo, en cuanto distinción, no se proyecta *sobre el mundo*. La distinción no presupone ningún mundo correlativo para la falsedad. El mundo excluye e incluye la falsedad, y esto es también válido en el uso de los códigos sobre sí mismos, en la investigación de la verdad y también en la observación de la propia paradoja. Pues el observar no es otra cosa que un señalar diferenciante.^[66]

Complejidad que irá expandiéndose en la medida que se incluya a la observación, la diversidad de pareceres, el lenguaje, el contexto (tiempo y lugar), la comprensión del mundo y disciplinas del conocimiento humano. Para ello, José Eduardo De Siquiera (2005:219) plantea cuatro modelos para el discurso bioético: doctrinal^[67]; liberal^[68]; deliberativo^[69]; e hipercrítico^[70].

Se propone un modelo deliberativo y crítico para los fines de este trabajo^[71]. La argumentación bioética en sentido a la biopolítica tiene que ser pedagógica y no exclusiva, bajo un enfoque de una ética discursiva, constructiva, dialogal, abierta y crítica.

La pluralidad de opiniones y criterios

De acuerdo al modelo propuesto, unos de los grandes retos radica en la aceptación respetuosa y la consideración de opiniones y criterios objetivos y válidos para todos los seres humanos, sin distinción de raza, cultura, condición socio-económica o credo, por estar basada en una ética civil que considere la multicultural, los límites de los DDHH en el contexto que se apliquen. La argumentación deberá estar delimitada en una primera instancia de deliberación, en la ética civil, para desengancharse de las cosmovisiones metafísicas y religiosas. Pero no, por que éstas no sean importantes, sino en la búsqueda de una conciencia ética de la humanidad.

La ética civil proyecta una moral ideal común y abierta y no se identifica con la conciencia cívica ni con los ordenamientos jurídicos establecidos. La bioética representa un viejo sueño de la humanidad, el *iusnaturalismo* (aunque de igual manera, se debate con el *iuspositivismo*), un modelo de convivencia que sirva para todos. Y desde esa plataforma podrá construirse una sociedad libre, plural y abierta.

Se propone avanzar la propuesta de ir de una ética mínima a una ética de la cordialidad o de la ternura que viene siendo propuesta por Alonso López Quintás^[72], Leonardo Boff (1996) en *Cuidar la tierra*^[73] y Adela Cortina (2007) en su libro: *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Así como una ética de la comprensión p.ej. con Paolo Freire^[74] y Edgar Morin^[75]. Una ética en la que además de la racionalidad se considere también a la emotividad de la persona, la integralidad de sus actitudes, valores, creencias y conocimientos.

La interdisciplinaridad y transdisciplinaridad del análisis o reflexión

Relacionándolo con lo anterior, la bioética requiere buscar y analizar las realidades

(situaciones hipotéticas e imaginarias), deliberar e interpretar desde diversas disciplinas del conocimiento humano que participan la realidad a estudiar (p.ej., Derecho, Medicina, Sociología, Antropología, Filosofía, Teología), e incluso, se requiere ir más allá. En otras palabras, el prever las consecuencias y secuelas de las decisiones que pudieran o sean tomadas. Esta decisión no puede ser única, se requiere que se predigan contingencias o caminos alternos, ya que como consultores de la ética de la vida, se le debe ofrecer a la persona alternativas de acción posibles, con sus respectivos riesgos y ventajas. La búsqueda de la transdisciplinaridad no es evidente, requiere de un buen fundamento disciplinar (multi e interdisciplinar), debido a que la complejidad del pensamiento y la pluralidad de opiniones conducen a un proceso holístico que parte del conocimiento multidisciplinar e interdisciplinar y la información que se dispone y permite elaborar criterios plurales, racionales y humanos, en una diversidad de contextos, para tomar decisiones objetivas.

El reconocimiento de la falibilidad de las decisiones y su mejoramiento continuo

La calidad de las decisiones dependerá de la más oportuna, apta y adecuada opinión o dictamen emitido tras un análisis holístico de la situación-problema. A medida que más se conozca y se dispongan de alternativas viables, mejor se podrá llevar a cabo el asesoramiento bioético o biopolítico. Como toda interdisciplina, el acceso a la información idónea, la selección del mejor método empleado y la disponibilidad de los recursos más aptos y adecuados, inciden en la calidad del juicio que pueda emitirse, para ello se debería mejorar la mayor comprensión holística de los hechos y dilemas tratados, según las diversas disciplinas intervinientes (p.ej. Medicina, Farmacia, Derecho, Psicología, Sociología, Política, Filosofía y Teología), así como de los diferentes actores (paciente, familiares, profesional de salud, la comunidad).

La necesidad de centrarlo en la vida (humana y naturaleza)

Por estar basado en un paradigma antropológico y bioantropológico, en los aspectos relacionados con la vida, la salud y el futuro de la humanidad. Consideración que se fundamenta en lo humano en su dignidad, en su autonomía, respeto y equidad no discriminada. Marciano Vidal (1984) plantea la necesidad de un mínimo ético para la universalidad de lo humano en la sociedad plural, para que exista un entendimiento natural a toda persona y que por tanto pueda ser entendida: desde su correlato, que es el “pluralismo ético”; como un “concepto”, “un proyecto” o una “utopía”, en el mejor sentido de los términos; y la búsqueda de convergencias éticas dentro de un proceso humanizador que emerge pujante dentro del mundo actúa.

El análisis e interpretación racional y emocional

Como decisiones que afectan a la vida humana y en general, el ser humano deberá desarrollar la racionalidad o capacidad humana que se manifiesta en las decisiones y las conductas acordes con la razón. Generalmente, estas intervenciones según la razón y los principios morales fundamentales, pivotan en la dignidad y en consecuencia, en la

libertad de la persona humana, como medida de la expresión de su condición ontológica y axiológica del ser. Pero a su vez, tratando de orientar su parte emocional. Es un proceso de discernimiento, en el que las medidas a ser tomadas tendrán repercusiones sobre su vida y porvenir. Luego, las decisiones deberán contemplar las posibles consecuencias y secuelas posteriores a la toma de decisión.

Tolerancia y permanente condición dialogal y consensual

No porque se ponga casi de última, es la menos importante. Por el contrario, nada de lo anterior se alcanza, si no se contempla la necesidad de escuchar y conversar los complejos dilemas de estudio desde diversos puntos de vista y llegar a consensuar juicios y por supuesto, manteniendo una adecuada tolerancia. Se tiene que tomar en cuenta que como seres en relación, toda decisión individual trasciende al núcleo familiar, comunidad de vida y sociedad en general. Se considera a la tolerancia en su sentido propio y positivo. En otras palabras, como una de las virtudes sociales e individuales que lleva a las personas a reconocer en los demás el derecho, fundado en la libertad y autonomía de las personas físicas o morales, a tener las creencias, actitudes y valores propios y que puedan expresarlas, mantenerlas y ejercerlas en público y en privado, siempre y cuando no se excedan los principios éticos de la dignidad, la libertad y la responsabilidad humana. Si bien la historia de la tolerancia se inicia en el campo religioso (Forst, 2003:744), en la actualidad permite comprender desde diversos puntos de vista aspectos complejos de la condición humana. Sobre todo, sin ser permisivos, se busca conciliar y ampliar en margen de comprensión sobre algo. Ello, obviamente, requiere de diálogo y respeto entre los interlocutores.

El diálogo en Occidente ha tenido una influencia que se valoraron desde principios de nuestra Era p.ej., con Justino y Abelardo. Así mismo, se le da una importancia particular a la *disputatio* escolástica, la disputa practicada por Lucero. El pensamiento dialógico en la actualidad fue impulsado por M. Buber, F. Ebner, F. Rozenzweig, J. Heinrichs, J. Splett, G. Marcel, K. Jaspers, R. Guardini, F. Gogarten, J. Habermas, A. Cortina. La persona se realiza en el encuentro, es decir en el “entre” (Buber, 1922), el yo sólo se encuentra en el tú.

El pluralismo moral y la ética civil

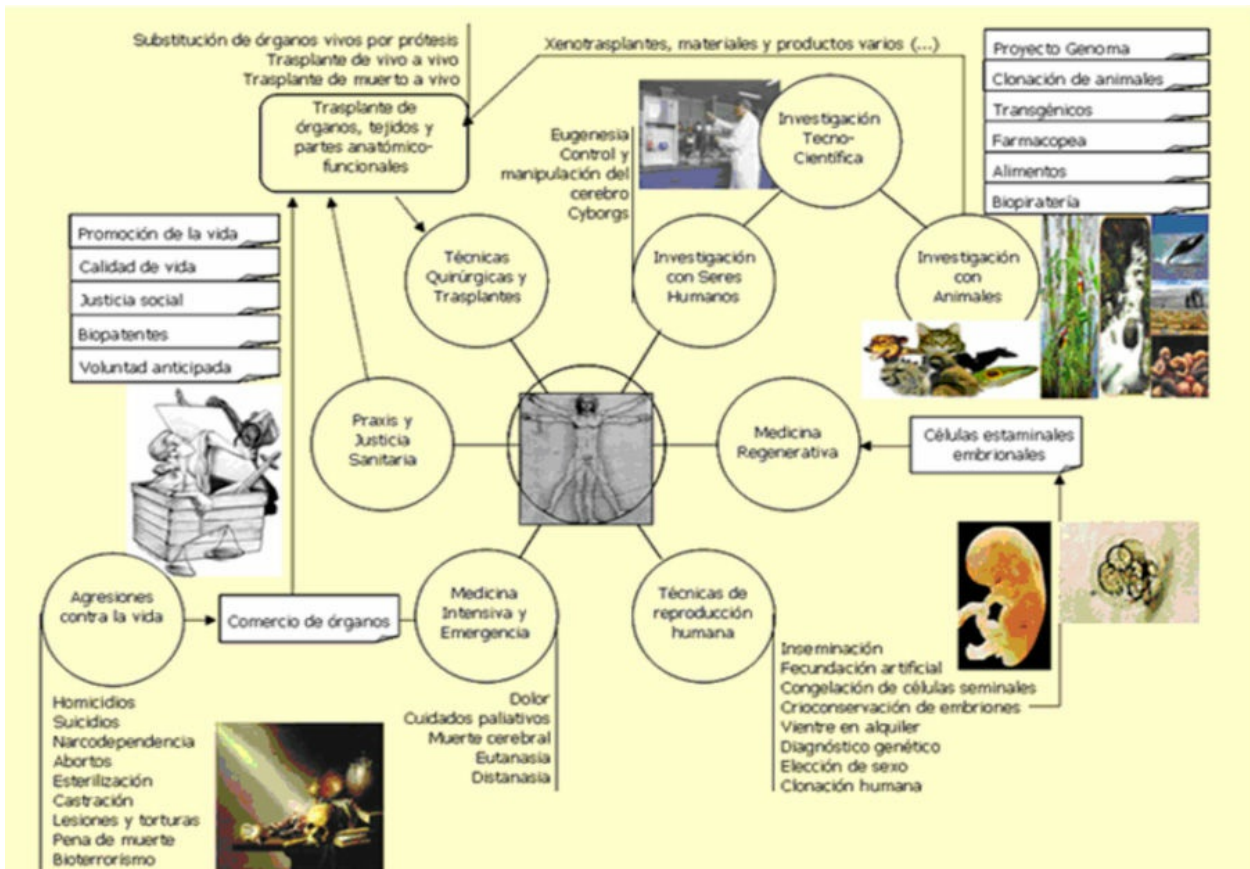
Por lo anteriormente expuesto, en la Bioética se viene hablando de "ética civil" para referirse a la dimensión moral de la sociedad en su conjunto. Por definición, la ética civil se presenta como el proyecto unificador y convergente dentro del legítimo pluralismo moral de la sociedad democrática. Luego, las bases de la consideración de la ética civil o de los mínimos están en la búsqueda de una pretendida universalidad que sea plural y no-confesional, donde esta ética tiene sus referentes en el derecho natural o en los DDHH^[76]. Adela Cortina (1996) señala que la ética civil es «el saber moral es el que nos orienta para actuar racionalmente en el conjunto de nuestra vida, consiguiendo sacar de ella lo más posible; para lo cual necesitamos saber ordenar inteligentemente las metas que perseguimos» (1996:23).

Marcelo Vidal (1984) expresa «Afirmar la ética civil constituye un alegato y una apuesta a favor de la racionalidad ética de la sociedad democrática; una racionalidad ética que se construye sobre la base de la no confesionalidad y sobre el legítimo pluralismo de la vida social y que trata de edificar una convivencia regida por el respeto, el diálogo y la conciencia universal de los seres racionales. La ética civil es una propuesta muy fructífera para mantener el aliento moral dentro de la sociedad pluralista que, si bien afirma por derecho propio el pluralismo moral, también exige la búsqueda de convergencias éticas».

Según Pedro Laín Entralgo, puede entenderse por ética civil aquella que «cualesquiera que sean nuestras creencias últimas (una religión positiva, el agnosticismo o el ateísmo), debe obligarnos a colaborar lealmente en la perfección de los grupos sociales a los que de tejas abajo pertenecemos: una entidad profesional, una ciudad, una nación unitaria o, como empieza a ser nuestro caso, una nación de nacionalidades y regiones. Sin un consenso tácito entre los ciudadanos acerca de lo que sea esencialmente esa perfección, la moral civil no parece posible» (Laín, 1979).

Bartomeu Bennassar (1997) afirma que «la expresión ética civil o cívica alude a la consecución de una meta de plenitud humana, a unos modelos de pensar, vivir y formular la moral o los comportamientos válidos para que la sociedad actual superficial, rota, decadente e insolidarizada arbitre proyectos compartidos y convergentes, sobre mínimos o máximos morales, de mayor solidez y sensatez o responsabilidad y de mayor calado en la justicia y la solidaridad que serán expresión de una mayor moralización y civilización de la sociedad» (1997:23). En suma, la ética civil presupone unos ciertos ideales compartidos entre los distintos seres humanos por el simple hecho de compartir nuestra común humanidad.

A partir de esta línea base (mínimos éticos), puede construirse las diversas éticas de los máximos, sin desmejora de éstas. Por el contrario, permitiría una revisión de las mismas. Por otro lado, los mínimos tampoco pueden ser el resultado de los contextos o gobiernos de paso, sino por el mínimo universal y connatural a la dignidad humana y sus derechos fundamentales.



Parte 2

Bioética: Una oportunidad para reflexionar y dialogar sobre la vida

"Hay dos cosas infinitas: el Universo y la estupidez humana. Y del Universo no estoy seguro".

"Cuando me preguntaron sobre algún arma capaz de contrarrestar el poder de la bomba atómica yo sugerí la mejor de todas: La paz".

Pensamientos de Albert Einstein

Introducción

Tal y como lo indica el título, es necesario que todo hombre y mujer fortalezca estas capacidades propias de los seres superiores, las que nos diferencian de los otros seres terrestres, explícitamente, las facultades de “escuchar”, “pensar” y “hablar”, sobre todo, este tema existencial y complejo, como es el de “la vida”. Un concepto que puede ser visto desde distintas disciplinas y especialidades en forma particular y que parten de ese ser-espiritual y ser-necesitado que somos todos. La vida ese entreverado de posibilidades que irán confirmando nuestra existencia con sueños, ideales, sueños, ideas y creencias.

Un referente

Resulta llamativo el desarrollo del concepto en tan breve historia (*begriffsgeschichte*) por la forma como fue este comprendido por muchas personas que la transformaron de una simple añadidura de dos palabras con profundas cargas semánticas y que emplea “bios” como prefijo de “ética”. ¿Será que fue oportuna esta reflexión en los años 70? ¿Habrá habido y hay una necesidad y expectativa insatisfecha en la sociedad?

Lo cierto es que este intersticio bioético se ofrece una polisemia original que trasciende por la sinergia de su barahúnda en medio de una cultura de la muerte y que genera en forma independiente una mejor relación con el ser humano y entre él, la naturaleza y la ciencia. Significados que permiten establecer una interdisciplina, cuya materia multifacética y polisémica abarca desde la concepción del ser hasta la muerte, pasando por la calidad de la prestación de salud que se le ofrezca a la persona y por la salvaguarda del ambiente en donde uno vive, todo ello, dentro de un marco de justa convivencia en general. A su vez se busca una conceptualización especial de la vida, enmarcada si bien desde diversos puntos de vista [p.ej.: la perspectiva del sujeto-objeto (de atención o investigación), del investigador, de la sociedad y de diversos expertos], para darles un sentido ético al acto que pretende ser “enjuiciado” frente a grandes principios ético-jurídicos y ante sus eventuales consecuencias y secuelas futuras.

Nuevos horizontes

La bioética, desde el punto de vista epistemológico, busca ofrecer juicios en torno a la vida, reflexión que no puede ser emitida a la ligera, y tiene su rigor científico, su deliberación, su manera particular de ser tratado en cada caso particular, la cual debe evitar el dogmatismo, el nihilismo y el relativismo extremo. La meditación sobre la vida debería permitir el abordaje del conocimiento discursivo desde diversos referentes hacia el horizonte de experiencia (*horizontsverschmelzung*)^[77] tal y como establecen Kenan Osborne y Hans Georg Gadamer en sus obras^[78], la tolerancia y el entendimiento de la realidad del “desconocido” (el *alter*, la persona a quién se asesora y protege) estando parado en frente a este, se trata de comprender y ayudar a tomar la mejor decisión.

En el conocimiento discursivo que se lleva a cabo en la deliberación bioética, la mente va conociendo gradualmente, como por etapas o por aproximaciones sucesivas se converge a un mejor juicio del dilema o el problema, recorriendo diversos enunciados o proposiciones, enlazados entre sí por razonamientos (técnicos, teológicos, filosóficos, sociales, personales), tratando de comprender mejor los multivariados referentes de la realidad en que se encuentra el “sujeto vulnerado”. Estos razonamientos pueden ser inferencias inmediatas o pueden ser razonamientos lógicos encadenados mediante una sucesión de premisas y conclusiones. El proceso argumentativo es una vía racional que permite ampliar la visión que se tiene del “*alter*”, de aquel que como “yo” participa activamente en el mundo, con sus ideas, creencias, valores y actitudes propias. Consideración clave que tiene que ser tomada en cuenta, ya que las creencias de cada persona hacen más difícil el poder arribar a un consenso y, desde este tipo de convicciones, es trascendental plantear el problema desde la responsabilidad que debiera orientar el consejo, hacia fines racionales y justos, donde se empleen los medios más adecuados y aptos para su consecución.

El diálogo bioético

Hay diversas formas de abordar el diálogo bioético (DB) en una sociedad plural ante el relativismo ético existente, principalmente debidos a los procesos de globalización y de diversidad en que se debate el mundo en la actualidad, se destaca la situación del ser masa y ser más "yo", son unos de los rasgos más determinantes de que el hombre moderno no es unidimensional, sino plural. Antropológicamente, el pluralismo remite a un trasfondo más esencial: el reconocimiento de la legitimidad de todas las maneras de ser y de realizarse como seres humanos, lo cual exige a su vez, de que las mismas sean aceptadas como tales y posibilitadas para su desarrollo y expresión. Sin embargo, por la "ley del menor esfuerzo posible", muchas personas no buscan dar coherencia a su "verdad", de ver más allá de "los árboles" que obstaculizan su visión, como diría Heidegger, de dar coherencia a sus criterios a través del "diálogo", por menospreciar a su congénere, por falta de criterios, referentes y horizontes claros. De igual manera, se establece la necesidad de la mejor comprensión posible de la "vida", la "dignidad" y la "libertad" humana.

La "individualidad" es otro signo de la época que complejiza el DB desde la descontextualización del ser-en-relación y el ser-para-el-mundo y mucho más, la segregación que se produce el ser-con-el-mundo. Estos existenciales favorecen a una desensibilización hacia-el-otro, el *alter*, sobre todo si está siendo vulnerada su dignidad, por considerar que eso no es un problema mío y centrarse sólo en su "yo" y su "mundo". A su vez, se genera una pérdida de la responsabilidad social y la solidaridad humana, siendo éstas, cada vez más, un valor en extinción. Lo que anteriormente era el producto de un compromiso por su comunidad, su país o el mundo, se ha reducido a una mera satisfacción individual.

De igual manera, la "secularidad" en el ser humano surge como otro signo de los tiempos en el DB, por las consecuencias de la modernidad y de la postmodernidad en el mundo Occidental, las cuales se enmarcan desde esta categoría existencial. Conscientes de ser el hombre y la mujer protagonistas de la historia, buscan de esta forma reafirmar su identidad autónoma y rectora, lejos del Trascendente, como una necesidad de fortalecer su naturaleza humana. ¿En verdad se logra este propósito? ¿Ha podido el hombre deslastrarse de Dios a lo largo de la Modernidad y la Postmodernidad? De esta manera el "yoismo" lleva a un progresivo "desencantamiento" del mundo, rebajándole todo el sobrante de magia, misticismo, tabúes, supranaturalidad e ideologías, y aceptando su corresponsabilidad frente a él y los demás hombres. ¿Pero qué sucede si ya no comparto esta reciprocidad por el flagelo de la individualidad?

Desde otra perspectiva, el no considerar en una primera aproximación del debate bioético a las "creencias", permite realizarse un análisis e interpretación que daría una primera alternativa desde una postura más "natural" y "universal", ya que las creencias (ideas y posturas personales se consideran incuestionables, por lo menos en ciertas instancias) y las posibles "improntas" que en la vida surgen, restringen la visión

holística de la problemática. Pero, en una segunda consideración, obviamente, hay que considerarlas. Y así sucesivamente, hasta agotar todas las posibilidades factibles o viables.

No se puede dejar de considerar a otro de los signos de los tiempos de este diálogo, la “racionalidad”. Con la secularidad el hombre moderno pone en relieve un modelo antropocentrista, propio del ascenso creciente de la primacía del sujeto por la autoconciencia que adquiere de sí mismo frente a todo lo demás; reafirmandose así, la primacía de la razón objetiva sobre los sentimientos y creencias. Tal afirmación se extiende, además, a los usos y funciones de la misma, a una mayor razón instrumental: el hombre moderno desplaza al mito y opta por la razón a la hora de afrontar la realidad (de experimentarla, comprenderla, valorarla e intentar configurarla). Así el hecho, lo tangible, lo demostrable por deducción, lo replicable y sobre todo lo novedoso, es más seguro, en lo que me puedo soportar. En consecuencia, la constante de la racionalidad alude a una serie de facetas características del hombre actual:

1. La experiencia de la realidad no está abandonada a lo a-racional o irracional sino que, en último término, queda sometida a la ratificación de la razón. Ello no es negativo, todo lo contrario, pero no todo “lo humano” puede ser descrito desde lo estrictamente racional ni todo puede ser explicado con palabras.
2. La comprensión de la realidad acaece cada vez menos con base en instancias mitológicas o convencionales y cada vez más, bajo el dominio teórico de esquemas científico-lógicos. Ello también es positivo, ya que permitió el desarrollo del conocimiento. Hoy en día se exige trascender de estas concepciones.
3. La valoración de la realidad se lleva a cabo desde el ámbito de la razón, sin dejar de considerar el ámbito de las emociones y creencias enraizadas con la identidad del *alter*, sino debidamente argumentadas hasta donde sea posible, ya que no toda consulta puede tener una solución como se expresase anteriormente, ni dejar de dar una ayuda o acompañamiento a quien lo solicite.
4. La configuración de la realidad viene sistemáticamente planificada de acuerdo con los dictámenes que implanta la razón como agente primario de orientación y plasmación de los quehaceres humanos. Pero, también está entrecruzada por posturas reduccionistas de la naturaleza humana, de demagogias y sentimentalismos de grupos de interés, lo que incrementa la entropía y el caos informacional.

Desde todos estos puntos de vista, adquiere relevancia la adecuación entre medios y fines, tal y como fuese mencionado, a la vez que se subraya el interés por el método y la eficacia. La racionalidad moderna comporta mucho de pragmatismo.

Hay diferentes aspectos que el relativismo ético complejiza el manejo de la verdad y legitimidad en el DB^[79] y ello define una epistemología del mismo tiene ciertas características, se citan entre ellas, la amplitud holística del análisis, la capacidad para manejar la pluralidad de opiniones y multidisciplinas (p.ej., teología, filosofía, medicina,

biología, derecho, sociología y antropología), los enfoques requeridos para sistematizar situaciones problematizadoras, y la competencia para interpretar desde un método casuístico, inductivo, racional, secular y en permanente mejoramiento las realidades que se estudian.

Si bien el DB ha rescatado la autonomía de la persona y sus derechos fundamentales, sigue teniendo deficiencias en materia de justicia distributiva. En parte, por carecer de competencias comunicativas y de pensamiento práctico. De igual manera, se mantiene en ciertos grupos un marcado sesgo ideológico o religioso, en un enfrentamiento frontal al pluralismo, en vez de buscar nuevos caminos de reflexión, alternativas para negociar y encontrar consensos. Todos los extremos son negativos en general. ¡Ojala! se recuerde el “término medio aristotélico” que permitiría una deliberación que lleve a establecer una plataforma común a partir de una ética civil, para así, poder pasar a una ética de máximos, respetando la dignidad y libertad personal, a través de una conciencia informada y recta.

Características del diálogo bioético

En general, las características del DB son las siguientes:

- El reconocimiento de ser personas dignas y libres.
- El comprender la necesidad de ser un ser-en-relación, que participa y convive en una sociedad.
- La necesidad de que como seres humanos tenemos de promover y defender la vida en general, en particular, la vida humana. La vida tiene que ser protegida a lo largo de toda su existencia terrenal, desde su concepción hasta su muerte física (o hacia una vida eterna para los creyentes).
- La necesidad de reivindicar la dignidad humana a nivel mundial, de los Derechos Humanos fundamentales del ser humano y del Ambiente, como base de una supervivencia de la humanidad.
- La capacidad de poder argumentar racional y sistemáticamente las diversas situaciones de estudio desde una ética de los mínimos, universalmente aceptada en las diversas comunidades, reconstruyendo una serie de perjuicios del imaginario cultural y social.
- La percepción y comprensión interdisciplinar y holística de la relación entre la vida y la ciencia.
- La actitud democrática y libre de toda persona a participar con sus opiniones, en forma prudente, respetuosa y tolerante, para buscar alternativas de solución en forma consensuada y colegiada (en los comités bioéticos).
- El reconocimiento de que no todo lo que es técnicamente posible, es moralmente admisible.
- La necesidad de una legislación que garantice la tutela del Estado hacia el bien-ser, bien-estar y bien-hacer de las personas.

En general, el DB por lo expuesto, no tiene unas características homologables, pero la tendencia actual y ante la aceptación del pluralismo ético por la mayoría de los bioeticistas, la reflexión y el diálogo están inmersos en el relativismo ético que caracteriza la postmodernidad, la rapidez de cambio de los valores y la distorsión de los principios éticos ante la individualidad, la mundanidad, secularidad, novedad y racionalidad.

Limitaciones

Lo anterior es posible alcanzarlo, si se logra un estudio de todas las evidencias que se dispongan en forma objetiva, por medio del diálogo o discusión organizada (nunca a través de monólogos, aceptación permisiva de lo que otros dicen u omisión consciente), mediante preguntas y respuestas entre seres humanos interesados por esta misma cuestión que intentan precisar. Obviamente, en un clima de respeto permanente a las creencias, opiniones e ideas que surjan de los diversos puntos de vista^[80]. Así mismo, es una oportunidad de generación de conocimiento, ya que generalmente no siempre se dispone de tiempo para detenernos un poco dentro del ajetreo diario y pensar sobre la esencia del ser humano, la vida, la ética, el mundo y su futuro.

Este siglo XXI comienza con muchas esperanzas y angustias, un momento en el que la biomedicina y la biotecnología ofrecen a la sociedad grandes posibilidades de cambio, que podrán ayudar (o no) a mejorar la “calidad de vida”, el “progreso social” y “desarrollo tecnológico”. Pero, ¿hasta que punto será cierto? ¿En qué se fundamentan estas esperanzas y estas angustias? ¿Qué significa calidad de vida y cuáles son los indicadores que la definen? ¿Qué significa progreso social? ¿Qué significa desarrollo tecnológico? ¿Cuáles son en realidad las necesidades y expectativas de las personas en cada comunidad? ¿Acaso estos indicadores de proceso, de resultado y de impacto, son universales para toda comunidad?

Independientemente de tanta pregunta y que responden a limitaciones sobre ciertas posturas de grupos de interés y mediatizadas. Nosotros asumimos una postura de mayor certeza posible, al asumir un cierto optimismo por estos avances tecnológicos y al confrontar sus medios y fines, con aquellos que se deberían esperar en beneficio de la persona individual y la humanidad. El crecimiento de este caudal de datos y experiencias permite ir desvelando gradualmente algunas interrogantes, aunque a medida que se avanza, más preguntas se generan a su vez. A veces, pareciera que nunca concluyen, ya que el hombre por naturaleza es inquieto, curioso y creativo. Gracias a ello, la intuición y la certeza científica han permitido ir avanzando en el conocimiento humano, desde su falibilidad.

La sociedad cuanto más desarrolla sus capacidades creativas, mayor es su necesidad por afinar su conciencia y sus criterios de acción, para que todo ello redunde en defensa de la “vida digna”. Pero eso sí, ¿A qué se denomina vida digna? Desde que enfoque ético se aplica y del cómo se comprende la dignidad humana. Además, las capacidades creativas de cambio y de transformación, han llegado a tal punto que se pueden convertir graves amenazas para la supervivencia misma de la humanidad.

Conclusión

El contexto es la vida. La bioética es una construcción social responsable que involucra a los seres humanos, su pensamiento y obras, en relación armónica y dirigida al “bien-estar” y el “bien-ser” humano y el mundo de la vida.

La Bioética comprende una pluralidad de conceptos, teorías o métodos de diversas disciplinas, principalmente de las Ciencias, sin que estos saberes dejen de estar ubicados en dichos contextos disciplinares como “compartimientos estancos”. Cada una de estas disciplinas, constituyen el *locus* donde se desarrolla el conocimiento particular (conceptos, teorías y métodos). La ingeniería los toma sólo para buscar soluciones a ciertos problemas de índole técnica (*techné*), está orientada a fines prácticos. Así, estos conocimientos se combinan con un conjunto de procedimientos utilizados en este arte (*ars*) *bioethica*. Luego, la Bioética, tanto técnica como arte, forma parte del saber *poiético* o productivo, por oposición tanto al saber teórico o contemplativo (ya que no modifica su objeto), como por oposición al saber práctico que articula las acciones humanas (en la ética y la política) con el fin de conseguir la perfección o la felicidad, como diría Aristóteles.

El crecimiento del conocimiento humano conforma a la Bioética como una multidisciplina^[81], por realizar un esfuerzo indagatorio convergente entre varias disciplinas para lograr su fin práctico. En otras palabras, tiene que abordar un cuerpo de conocimientos para dilucidar y buscar una solución viable y efectiva (Bioética Clínica, Bioética Ecológica, Bioética Social, Biopolítica). Ante el conocimiento fragmentado en las diversas disciplinas, subdisciplinas, subsubdisciplinas, se va reduciendo al mismo a percepciones segregadas que sólo tienen sentido en ese contexto^[82]. Así, las Ingenierías con el tiempo tuvieron más exigencias técnicas que no podían cubrir las disciplinas del saber humano, y procedieron a un trabajo interdisciplinario (en principio, la interdisciplina comprende la multidisciplina, en sentido amplio).

Una interdisciplinaridad que surge no sólo por emplear conocimientos intersticiales entre las disciplinas en cuestión. Sino que como un cuerpo convergente de saberes que persigue como objetivo alcanzar las necesarias “cuotas de saber” acerca del objeto de estudio novedoso, como en el caso del Proyecto Genoma Humano se logra no sólo por el avance en el conocimiento de la Biotecnología Moderna, sino por el apoyo de la Informática y la Instrumentación; la Ingeniería Genética o la Inteligencia Artificial, en la que las “cuotas de saber” corresponden a arreglos particulares a los diversos estudios o situaciones. Por tanto, la interdisciplinariedad exige flexibilidad y apertura disciplinar, para establecer espacios de encuentro.

En el siglo XXI el bioeticista debería consolidar la mejor formación integral que permita revalorar la necesidad de sólidos conocimientos científicos con la reflexión crítica. La educación debería garantizar el rigor filosófico, conjuntamente con una crítica histórica y una visión epistémica, no mecanicista, de la ciencia junto a un conocimiento actualizado sobre la importancia y el valor de lo simbólico, de lo mítico,

de las sabidurías y tradiciones religiosas en la vida social y productiva. No se quiere decir con ello, que se eduquen ingenieros humanistas, sino ingenieros con una preparación mínima que les permita una visión antropológica del complejo mundo que vivimos.

De igual manera, desde las apreciaciones de Rene Lourau (1975), mantener siempre presente una multirreferencialidad teórica, que supone saber lo que no se sabe y tener presente la referencialidad de otras disciplinas. Imagínense un director de orquesta que tiene la tarea de coordinar un grupo de maestros que interpretan según una partitura una pieza musical, escrita para cada instrumento según un sistema de composición que toma en cuenta los rangos o registros de estos. La sonoridad esperada es función de la dirección y sus intérpretes. El director tiene que llevar el compás, indicar las entradas, marcar los acentos, grados (rubato, allegro, forte) y cualquier detalle sonoro de la pieza musical. ¿Qué pasaría si hay un retardo o cambio de nota o acento de alguna interpretación por un músico?

Además si se conjuga lo anterior con los planteamientos de Edgar Morín (1999) en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, a saber:

1. Una educación que cure la ceguera del conocimiento.
2. Una educación que garantice el conocimiento pertinente.
3. Enseñar la condición humana.
4. Enseñar la identidad terrenal.
5. Enfrentar las incertidumbres.
6. Enseñar la comprensión.
7. La ética del género humano.

Se podrá comprender esa interpretación magistral que el Director logra en conjunto con sus músicos. Morín (1999) realiza un análisis de las Humanidades en tanto deben tener como aspiración ser: «Ciencia con conciencia, conciencia epistemológica y conciencia ética». De este modo, «crítica epistemológica y vigilancia ética se entremezclan, se apoyan y conjugan a lo largo de la dinámica elucidatoria en que esencialmente consiste la producción de una Ciencia del Hombre» (Guariglia et al., 2000).

Es hora de detenernos un rato para reflexionar y hacerlos desde una búsqueda de la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad del conocimiento, sobre todo en materia bioética, al tratar con contenidos transversales en diversas disciplinas y retomar una visión más humana y ambiental. Dada esta realidad, se necesita adoptar un marco ético más humanista que impulse hacia el abordaje de todos estos múltiples problemas con prudencia y sabiduría, preguntarnos sobre los efectos a corto, mediano y largo plazo tendrían las acciones humanas, sobre todo, de las actuales innovaciones tecnológicas y descubrimientos científicos. De esta manera, la Bioética debería constituirse en un medio de razonamiento y construcción de nuevos conocimientos, en un sistema basado en la persona como ser-ético y solidaria en pro de la vida en general.

Por todo lo expuesto se concluye, que todavía falta mucho por discernir y deliberar entre nosotros, démonos entonces esta oportunidad. Paremos un rato el acelerado ritmo de los avatares que nos rodean, para discernir y deliberar con todos aquellos que nos rodean, sobre qué es la existencia y la ciencia, esos “dos árboles” mitológicos del Edén, creados para que reflexionemos sobre nuestra naturaleza y obras. Fomentemos la importancia de esta reflexión y diálogo sobre la vida. Pensemos no sólo en nosotros sino también en las generaciones futuras.

Parte 3

Referencias bibliográficas

- Abel, F. (2001): *Bioética: orígenes, presente y futuro*, Madrid: Fund. MAPFRE.
- Abel, F. (1989): *Bioética: origen y desarrollo*. En: *La vida humana: origen y desarrollo*. Santander: Sal Terrae. Cap.1.
- Amor Pan, José Ramón (s/f): *Bioética Teológica*. Barcelona: IBB. Mimeo.
- Barros, R.G (1971): *La educación ¿utilitaria o liberadora?* Madrid: Marsiega.
- Bateson, G. (1998): *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Berlin, Isaiah (1988): *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Madrid, Alianza Universidad)
- Berlin, Isaiah (1990): *El fuste torcido de la humanidad* (Barcelona, Península).
- Bertalanffy L. von (1979): *Perspectivas en la teoría general de sistemas*. Madrid: Alianza.
- Bis-Sonnier, H: *Psychopédagogie de la conscience morale ou ses conditionnements normaux et pathologiques* (París, Ed. Freurus, 1969).
- Boff, Leonardo (1996) *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres* (Buenos Aires, Lumen):.
- Boff, Leonardo (2006): *Virtudes para otro mundo posible: hospitalidad, derecho y deber de todos* (Santander, Sal Terrae);
- Boff, Leonardo (2007): *Virtudes para otro mundo posible II: convivencia, respeto y tolerancia* (Santander, Sal Terrae).
- Bunge, Mario (1995): *Sistemas sociales y Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Callahan, D.: *Religion and the Secularization of Bioethics*. En *Hastings Center Report* 20 (1990) Special Supplem. 2-4.
- Cambursano, Susana (2006): *Interdisciplina, transdisciplina y multidisciplina. Prácticas en docencia e investigación. Importancia, limitaciones y cuidados*. Conferencia en II Jornadas de Trabajo Social. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- Camps, V. (2005): *La voluntad de vivir: Las preguntas de la bioética*. Barcelona: Ariel. Cap. 1.
- Camps, Victoria: *Una vida de calidad*, Ares y Mares, Barcelona, 2001.
- Carrera, J. (s/f): *Qué ética para la Bioética: La propuesta de T. Engelhardt*. Barcelona IBB. Mimeo;
- Castells, M. (1998): “*Paraísos comunales: identidad y sentido en la sociedad red*”, en *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 2. *El poder de la identidad*. Madrid, Alianza, pp. 27-90.
- Cortina, A. (1985): *Moral civil en nuestra sociedad democrática*, en “*Razón y Fe*” 212, pp. 353-363;
- Cortina, A.: *Ética civil y religión* Madrid: PPC: 1995;
- Cortina, A.: *Ética mínima* Tecnos, Madrid 1989;
- Cortina, A.: *Ética de la razón cordial* Oviedo: Nobel: 2007.
- Cortina, A.: *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad* Madrid: Taurus,

1998;

Cortina, A.: *La ética de la sociedad civil* Madrid: Anaya, 1995;

Dworkin, Richard (1996): *La comunidad liberal* (Mérida, Universidad de los Andes)

Eemeren, Frans H. van y Grootendorst (1992): *Argumentation, Communication, and Fallacies: A Pragma-Dialectical Perspective* (Hillsdale, Lawrence Erlbaum Ass.).

Engelhardt, H. Tristram (1995): *Fundamentos de bioética*, Paidós, Barcelona.

Etzioni, A. (1999): "Pluralismo en la unidad", en *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Barcelona, Paidós, pp. 225-253.

Flores Malagon, A. et.al (2002): *Desafíos de la Transdisciplinariedad*. Bogotá: Pensar, Universidad Javeriana.

Foucault, M. (1966): *Les Mots et les choses* (Gallimard, 1966). Trad.: *Las palabras y las cosas* (Madrid: Siglo XXI, 1968).

Foucault, M. (1968): *Archéologie du savoir* (Gallimard, 1969). Trad.: *La arqueología del saber* (Madrid: Siglo XXI, 1970).

Franco, F: *El hombre: construcción progresista. La tarea educativa de Paulo Freire* (Madrid, Marsiega, 1973).

Freire, Paulo (1967): *Educação como prática da liberdade* (Rio de Janeiro, Paz e Terra). Trad. (1989) *La educación como práctica de la libertad*. (Madrid, Siglo XXI);

Freire, Paulo (1992). *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. (Rio de Janeiro, Paz e Terra). Trad. (2002) *Pedagogía de la esperanza* (México, Siglo XXI).

Gadamer, H.G. (1976): *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press. Recientemente en:

Gadamer, H.G. (1960): *Verdad y método: Elementos para una hermenéutica filosófica* (Salamanca, Sígueme, 1993-1994).

Gadamer, H.G. (2001): *El inicio de la sabiduría* (Barcelona: Paidós).

García Canclini, N. (1995): "Las identidades como espectáculo multimedia", en *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, Grijalbo, pp. 107-116.

Gilen, L: *Das Gewissen bei Jungendlichen. Psychologische Untersuchungen* (Göttingen, Verl Psych., 1956) 110 pp. GOBRY, J: *Les niveaux de la vie morale* (París, PUF, 1956) 103 pp.

Guariglia, O., et.al. (2000): *Reflexión ética en educación y formación. Formación de formadores*. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas.

Habermas, J. (1992): "La construcción complementaria del mundo social y el mundo subjetivo", "Excurso sobre identidad e individuación" y "Puntos de engarce para una teoría de la acción comunicativa" en *Teoría de la Acción Comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid, Taurus, pp. 44-64, 139-154; 542-572.

Habermas, J: *Faktizität und Geltung*", en el libro colectivo *Metafísica y política en la obra de Jürgen Habermas*, (coordinadores: Francisco J. Martínez y Manuel J. Redondo), Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1995; pp. 11-26.

Habermas, Jürgen (2003): *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia*

liberal? (Barcelona, Paidós)

Hart, H.L.A.: *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon Press, 1961, pp. 18-25;

Hottois, Gilbert (1991): *El paradigma bioético* (Barcelona, Anthropos)

INODEP: *El mensaje de Paulo Freire* (Madrid, Marsiega, 1971).

Jahr, F. (1927): *Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*. En *Kosmos. Handweiser für Naturfreunde* 24(1):2-4.

Janda, J: *Gewissen und Gewissenbildung* Th. Prak. Quart. n. 139 (1991) pp. 237-250.

Jonsen, A.R. (2003): *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press;

Kant, I.: *Crítica de la razón pura* (Madrid, Alfaguara, 1988⁶)

Laszlo, E. (1995): *The interconnected universe: conceptual foundations of transdisciplinary unified theory*. Singapore: World Scientific Publishing.

Lourau, R. (1975): *"El análisis institucional"* Buenos Aires: Amorrortu.

Lovelock, J.E. (1980): *The Independent Practice of Science. The Co-Evolution Quarterly*. Spring, 28.

Luhmann, Niklas (1990a), *Ich sehe was, was Du nicht siehst*, en *Soziologische Aufklärung* 5 (Opladen, Westdeutscher V.) pp.228-234. Cit. y trad de Pintos, Juan Luis (1994); La nueva plausibilidad: la observación de segundo orden en Niklas Luhmann.

Luhmann, Niklas (1990b): *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt, Suhrkamp) p.268. Cit. y trad de PINTOS, Juan Luis (1994); La nueva plausibilidad: la observación de segundo orden en Niklas Luhmann. Disponible en <http://idd00qmm.eresmas.net/articulos/nuevaplau.htm#ftn20>

Mead, G. H. (1982): "La persona", en *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona, Paidós, pp. 167-248.

Miller, J.P. (1996): *The holistic curriculum*. Toronto, ON: OISE Press.

Monclus, A: *Pedagogía de la construcción. Paulo Freire* (Barcelona, Anthropos, 1988).

Mongillo, D: *Impegno per la formazione delle coscienze* Rivista di Teologia Morale n. 13 (1981) pp. 352-359.

Morin, E. (1995): "Sobre la Interdisciplinariedad". En *Revista Complejidad*, Año 1, N° 0.

Morin, E. (1999): *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur* (Paris, UNESCO) Traducción al castellano por Mercedes Vallejo-Gómez: *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* (Barcelona, Paidós, 2001).

Morin, E. y Kern, A.B. (1993): *Terre patrie*. París: Le Seuil.

Motta, Raúl (1999): "**Complejidad, educación y transdisciplinariedad**". En *Revista Polis* N° 3.

Mounier, Emmanuel: *Obras completas* (Salamanca, Sígueme, 1977); Murillo, I: *Persona y el rostro del otro* (Madrid, Instituto Mounier, 1991).

Muguerza, J. (1988): *Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los ochenta*, en "Arbor" 128, 231-258;

Murray, E. L. (1986): *Imaginative thinking and human existence*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

Nicolescu, Basarab (1996): “*Physique quantique et niveaux de Réalité*”. En *La Transdisciplinarité*. Mónaco: Ed. Du Rocher.

Ortega y Gasset José: *El hombre y la gente* (Madrid, Revista Occidente, 1972) t.1, p. 63.

Osborne, K. (1999): *Christian Sacraments in a Postmodern World: A Theology for the Third Millennium*. New York: Paulist Press;

Peat, F.D. (1991): *The philosopher stone: chaos, synchronicity, and the hidden order of the world*. New York, NY: Bantam Books.

Pellegrino E D. (1995): *La Metamorfosis de la Ética Médica: Una Mirada Retrospectiva a los 30 años*. En *Cuad Bioética* 1995; 1: 21-34.

Pellegrino E D. (1999): *The Origins and Evolution of Bioethics: Some Personal Reflections*. En Kennedy Institute of Ethics Journal – V. 9, n. 1, Marzo: 73-88.

Pellegrino E D.. *La relación entre la autonomía y la integridad en la ética médica*. En: Boletín OPS (5 y 6), Mayo-Junio, 1990. V. 108.

PIAGET, J: *El juicio moral del niño* (Madrid, Beltrán, 1935) 399 pp.

Pinnar, W., Reynolds, W., Slattery, P., & Taubman, P. M. (1995): *Understanding curriculum. An introduction to the study of historical and contemporary curriculum discourses*. New York, NY: Peter Lang.

Potter V.R. (1971): *Bridge to the Future*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Potter, V.R. (1998): *Bioética global o la sabiduría para sobrevivir*, Cuadernos del Programa Regional de Bioética para América Latina y el Caribe OPS/OMS, n. 7 (Caracas, Diciembre) pp. 23–35;

Potter, V.R. (1988): *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*. Michigan, Michigan State Univ. Press; Idem (1998).:

Potter, V.R. (1988): *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*. Michigan, Michigan State Univ. Press;

Potter, V.R. (1998).: *Bioetica puente, Bioetica global y Bioetica profunda en Cuadernos del Programa Regional de Bioética, N° 7*: pp. 21-35 (Santiago de Chile, OPS/OMS) – **(Caracas, CENABI) Diciembre 1998.**;

Potter, V.R. (1998): *Bioética global o la sabiduría para sobrevivir*, Cuadernos del Programa Regional de Bioética para América Latina y el Caribe OPS/OMS, n. 7 (Caracas, Diciembre) pp. 23–35;

Potter, V.R. *Bioetica puente, Bioetica global y Bioetica profunda en Cuadernos del Programa Regional de Bioética, N° 7*: pp. 21-35 (Santiago de Chile, OPS/OMS) – **(Caracas, CENABI) Diciembre 1998.**;

Potter, V.R. y Whitehouse, P.J. (1998b): *Deep and Global Bioethics for a Livable Third Millenium* en *The Scientist*, 5 de enero.

Potter, V.R. y Whitehouse, P.J. (1998b): *Deep and Global Bioethics for a Livable Third Millenium* en *The Scientist*, 5 de enero.

Potter, Van Rensselaer (1970): *Bioethics, science of survival* en *Persp. Biol. Med.* 14, pp. 127–153.

Potter, Van Rensselaer (1971): *Bioethics: bridge to the future* Englewood Cliffs:

Prentice-Hall.

Potter, VR (2001): The Global Bioethics of the Year 2000. En Schmidt, L. (Comp.): Memorias del Ier Congreso Iberoamericano de Bioética y Ier Congreso Venezolano de Bioética (2001) pp. 123-131;

Potter, VR (2001): *The Global Bioethics of the Year 2000*. En Schmidt, L. (Comp.): *Memorias del Ier Congreso Iberoamericano de Bioética y Ier Congreso Venezolano de Bioética (2001)* pp. 123-131;

Prigogine, I. & Nicolis, G. (1989): *Exploring complexity: an introduction*. New York, NY: Freeman and Company.

Prigogine, I. (1996): *The end of certainty. Time, chaos, and laws of nature*. New York, NY: The Free Press.

Ratzinger, J. (2002): *Dios y el mundo*, Barcelona: Círculo de Lectores,

Rea, D. & Ambrose, K. (1999): *A conceptual continuum for facilitating complex education: teaching and learning on the edge of chaos. Paper Presented to the American Educational Research Association*. Montreal, Canada, April, 1999.

Richardson, H.S. (1990): "The Problem of Liberalism and the Good", en R.B. Douglas y otros, eds., *Liberalism and the Good* (Nueva York, Routledge)

Rubio Carracedo, J: *La génesis de la conciencia moral* (Valencia, Univ. Val., 1979).

Russ Jacqueline, en *La pensée éthique contemporaine*, Colección *Que sais-je?* (Presses Universitaires de France, 1994). pp.107-108.

Sass, H.M (2007): Fritz Jahr's Bioethischer Imperativ. 80 Jahre Bioethik in Deutschland von 1927 bis 2007, 3. erweiterte Auflage August 2007, Bochum: Zentrum fuer Medizinische Ethik.

Schmidt, E: *Moralización a fondo: un aporte a la luz de la Teoría del desarrollo humano de James W. FOWLER* (Lima, Univ. del Pacífico, 1993) 335 pp.

Sloterdijk, Peter (2000): *Normas para el parque humano* (Madrid, Siruela)

Steiner, G. (2002): *Ciencia, tecnología y humanidades para el siglo XXI*. En Tripodos nº 12. Barcelona.

Taylor, Ch. (1996): "Conclusión: los conflictos de la modernidad", en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós, pp. 517-543.

Torrallba, F. (s/f): *Introducción a la filosofía de la medicina de Edmund Pellegrino*. Barcelona IBB. Mimeo:2

Torres, C. A: *Paulo Freire. Educación y concientización* (Salamanca, Sígueme, 1980).

Toulmin, S (1982).: *How Medicine saved the Live of Ethics* en *Perspectives in Biology and Medicine* (25):736-750.

Touraine, A. (1997): *¿Podremos vivir juntos? Igales y diferentes*. Madrid, PPC.

Velasco, D. (1983): *Ética cívica en una sociedad democrática*, en "Lumen" 32. 97-119.

Vidal, M (1989): *Bioética. Estudios de bioética racional* Tecnos: Madrid: 18-19;

Vidal, M: *Moral de Actitudes* (Madrid. PS Edt, 1981⁵) t.I,

Vidal, M (1991): *Diccionario de Ética Teológica*. Estella, Verbo Divino, 236-237.

- Vilar, S. (1997): *La nueva racionalidad*. Barcelona: Kairós.
- Voegelin, Eric (1987): *In Search of Order*. (Baton Rouge, Louisiana State University Press) Vol. V *Order and History*. p.17
- VV.AA. (1985): *La ética en la sociedad civil*, en "Revista de Occidente" 45;
- Watts, A.W. (1966): *The book on the taboo against knowing who you are*. New York: Random House.
- Whitehead, A. N. (1925/1967): *Science and the modern world*. New York: Free Press.
- Whitehead, A. N. (1929/1967): *The aims of education*. New York, NY: Free Press.
- Wilson, E.O. (1999): *Consilience: the unity of knowledge*. New York: Vintage Books
- Wittgenstein, Ludwig (1922): *Tractatus Logico-Philosophicus* (Londres, Routledge), trad. (Madrid, Alianza, 1973) 6.5, 6.51, p. 201.

[1] Cf. Ratzinger, J. (2002): Dios y el mundo, Barcelona: Círculo de Lectores, p. 132. La construcción de la torre de Babel, con la que el ser humano pretende procurarse una civilización única mediante la técnica. Él quiere producir el sueño en sí correcto de un mundo, una humanidad, gracias al poder del propio conocimiento, y con la torre que llega hasta el cielo intenta conquistar el poder y progresar hasta lo divino. En el fondo, es idéntico al sueño de la técnica moderna: conseguir poder.

[2] Los trabajos y los días de Hesiodo se abre con un largo discurso acerca de la diké, vinculada a la imagen de la rueda. Allí, Diké es la hora, la estación que aporta prosperidad, y sus hermanas son Eunimía (la observancia de la ley) y Eirene (la paz, que se representa llevando en brazos a la niña Ploutos, la abundancia). Todas ellas son hijas de Zeus y Thémis. Pero, mientras Thémis regula la vida en el seno de la familia, Diké regula la vida entre todos los hombres. En todo este relato la figura de Diké va unida a la de καὶρόν, es decir, que la rueda del tiempo propicio (kayros) es, también, la de la justicia. En el poema de Parménides son Diké y Thémis las que la acompañan en el camino hacia la diosa de la verdad. Lo contrario al derecho y a lo justo era hybris. Cortés Morató, Jordi y Antoni Martínez Riu: Diccionario de filosofía (Barcelona, Herder, 1996).

[3] Toulmin, Stephen (1982): “How Medicine Sabotaged the Life of Ethics”, Perspectives on Biology and Medicine, 25, 4, págs. 736-750.

[4] Kant, Immanuel: Crítica de la razón pura, Prólogo.

[5] Engelhardt, H. Tristram (1995): Fundamentos de bioética, Paidós, Barcelona, 1995.

[6] Cf. la Conferencia IVª de El liberalismo político, Crítica, Barcelona, 1996.

[7] Habermas, Jürgen (2003): El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal? (Barcelona, Paidós)

[8] Sloterdijk, Peter (2000): Normas para el parque humano (Madrid, Siruela)

[9] Lo he hecho en mi artículo “¿Qué hay de malo en la eugenesia?”, Isegoría (Madrid), nº 27, diciembre 2002, págs. 55-71.

[10] Cf. Richardson, H.S. (1990): “The Problem of Liberalism and the Good”, en R.B. Douglas y otros, eds., Liberalism and the Good (Nueva York, Routledge)

[11] Cf. Dworkin, Richard (1996): La comunidad liberal (Mérida, Universidad de los Andes)

[12] Berlin, Isaiah (1990): El fuste torcido de la humanidad (Barcelona, Península).

[13] He desarrollado esta idea en mi libro Una vida de calidad, Ares y Mares, Barcelona, 2001.

[14] Berlin, Isaiah (1988): Cuatro ensayos sobre la libertad (Madrid, Alianza Universidad) pág. 243.

[15] Jahr, F. (1927): Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze. En Kosmos.Handweiser für Naturfreunde 24(1):2-4.

[16] [Doctor en Bioquímica y Oncólogo (*1901-†2001)]. Su diálogo tuvo un multi-referente y buscó la visión global de la vida, del puente que debía entablarse entre científicos y humanistas con miras a preservar la humanidad de su propia destrucción (enfoca una ética de la supervivencia). Por tanto, su diálogo tiene un contenido ético global y de preservación ambiental (también llamada “ética ecológica”). Para Potter era fundamental respetar el fenómeno de la vida en su conjunto, para procurar la supervivencia de la especie humana[2]. Un ser humano que consideró «sujeto activo y pasivo de una triple evolución: biológica, fisiológica y cultural»[2]. Tal y como expresa en el primer capítulo de su libro: «La humanidad necesita urgentemente de una nueva sabiduría que le proporcione el 'conocimiento de cómo usar el conocimiento' para la supervivencia del hombre y la mejora de la calidad de vida» (1971). Este enfoque global se fue madurando modestamente hasta los años 80 y 90.

[17] La primera mención fue en el artículo: Potter, Van Rensselaer (1970): Bioethics, science of survival en Persp. Biol. Med. 14, pp. 127–153. Aunque le dió mayor promoción fue su primer libro: Potter, Van Rensselaer (1971): Bioethics: bridge to the future (Prentice-Hall 1971).

[18] Sass, H.M (2007): Fritz Jahr's Bioethischer Imperativ.80 Jahre Bioethik in Deutschland von 1927 bis 2007, 3. erweiterte Auflage August 2007, Bochum: Zentrum fuer Medizinische Ethik.

[19] Potter, V.R. (1988): Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy. Michigan, Michigan State Univ. Press; Idem (1998).: Bioética puente, Bioética global y Bioética profunda en Cuadernos del Programa Regional de Bioética, N° 7: pp. 21-35 (Santiago de Chile, OPS/OMS) – (Caracas, CENABI) Diciembre 1998.; Idem (1998): Bioética global o la sabiduría para sobrevivir, Cuadernos del Programa Regional de Bioética para América Latina y el Caribe OPS/OMS, n. 7 (Caracas, Diciembre) pp. 23–35; Potter, VR (2001): The Global Bioethics of the Year 2000. En Schmidt, L. (Comp.): Memorias del Ier Congreso Iberoamericano de Bioética y Ier Congreso Venezolano de Bioética (2001) pp. 123-131; Idem y Whitehouse, P.J. (1998b): Deep and Global Bioethics for a Livable Third Millenium en The Scientist, 5 de enero.

[20] Jonsen, A.R. (2003): The Birth of Bioethics, Oxford University Press; Abel, F. (2001): Bioética: orígenes, presente y futuro, Madrid: Fundación MAPFRE.

[21] [Médico Ginecólogo y Obstetra (*1926-†1979)]. Parte de un diálogo interreligioso o ecuménico (judía-católica-protestante) con las ciencias con énfasis en la procreación humana, sobre todo en el ámbito universitario. F. Abel define su diálogo inicial como: el diálogo interdisciplinar entre científicos y humanistas, como metodología de trabajo; la racionalidad de los argumentos, poniendo entre paréntesis el criterio de autoridad; el conocimiento de que los nuevos problemas planteados por los progresos científicos

necesitaban respuestas nuevas; la importancia del diálogo ecuménico para enriquecerse con la reflexión de las grandes tradiciones religiosas, principalmente judías y cristianas, sin exclusión de otras en el futuro. La idea inicial de André Hellegers fue la de institucionalizar el DB con la finalidad de explorar cómo podían iluminarse mutuamente los sistemas éticos herederos de la tradición socrática, con una tradición ética racionalmente estructurada. Independientemente de una orientación teológica del actuar médico, buscó la relación con el marco de la salud, la economía y la demografía.

[22] El modelo del Instituto Kennedy se basa en la universidad. Desarrolló un Centro Nacional de Referencias para la Literatura de Bioética, que ha llegado a ser el mejor recurso bibliotecario del mundo, para esta nueva literatura en expansión. Sus eruditos miembros eran de diferentes disciplinas, trabajaban un tanto independientemente uno del otro, y sirvieron como Facultad para un programa de Ph.D en Bioética, en la Universidad. Uno de los primeros miembros, Warren Reich, un teólogo católico, editó la Enciclopedia de Bioética que llegó a ser un gran soporte para la disciplina. Un miembro protestante, Leroy Walters, empezó una bibliografía anual de Bioética y desarrolló "BioethicsLine", una base de datos de computador en línea. A medida que nacieron nuevas áreas de expansión en el campo de la Bioética, los estudiosos de las nuevas áreas que estaban interesados en ética vinieron al Instituto Kennedy a investigar, escribir y enseñar. (Drane J. F.: o.c.).

[23] [Doctor en Filosofía (*1930)]. Su diálogo se centró en políticas sanitarias y participación ciudadana. Subrayó la importancia de clarificar los problemas éticos y delinear las políticas de gobierno con valores sociales consensuados[9]. Callahan por su experiencia médica desarrolla una sensibilidad hacia los conflictos humanos y sociales de la prestación de servicios médicos.

[24] El Centro Hastings fue iniciado por Daniel Callahan, un laico católico con formación en filosofía y teología. En el Centro Hastings eruditos seleccionados se reunían para trabajar generalmente en grupos, con el objeto de desarrollar soluciones éticas sólidas (reglas, normas), para problemas específicos. El Centro Hastings continúa publicando recomendaciones e políticas e informes para influir en las respuestas del Gobierno directa e indirectamente. El Hastings Center Report, fundado en 1971, publica artículos sobre problemas éticos en la medicina y en las ciencias biológicas y el ejercicio profesional, y ha llegado a ser la publicación más importante en este nuevo campo. (Drane J.F: o.c.).

[25] [Doctor en Medicina y Filósofo (*1941)]. Según Warren Reich[11], su propuesta está dirigida a una bioética secular y plural para una comunidad en paz. En otras palabras, la defensa de la diversidad moral o pluralismo ético y cuyo punto de encuentro no puede ser la ley natural en el rompecabezas moral de la sociedad, sino un principio que el denomina, el “principio del permiso”.

[26] [Doctor en Medicina (*1920)]. Su propuesta parte del humanismo médico, centrado en la autonomía del paciente y en la conciencia del médico.

[27] Carrera, J. (s/f): Qué ética para la Bioética: La propuesta de T. Engelhardt. Barcelona IBB. Mimeo; Vidal, M (1989): Bioética. Estudios de bioética racional Tecnos: Madrid: 18-19; Cortina, A.: Ética mínima Tecnos, Madrid 1989; Idem: La ética de la sociedad civil Madrid: Anaya, 1995; Idem: Ética civil y religión Madrid: PPC: 1995; Idem: Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad Madrid: Taurus, 1998; Idem: Ética de la razón cordial Oviedo: Nobel: 2007.

[28] Carrera, J (s/f): o.c.

[29] Torralba, F. (s/f): Introducción a la filosofía de la medicina de Edmund Pellegrino. Barcelona IBB. Mimeo:2

[30] Abel, F. (s/f): Período constitutivo de la bioética. Barcelona IBB. Mimeo:2-3; Pellegrino E D. (1995): La Metamorfosis de la Ética Médica: Una Mirada Retrospectiva a los 30 años. En Cuad Bioética 1995; 1: 21-34. Idem (1999): The Origins and Evolution of Bioethics: Some Personal Reflections. En Kennedy Institute of Ethics Journal – V. 9, n. 1, Marzo 1999, pp. 73-88.

[31] Torralba, F. (s/f): o.c. 1.

[32] Sass, H.M (2007): Fritz Jahr's Bioethischer Imperativ.80 Jahre Bioethik in Deutschland von 1927 bis 2007, 3. erweiterte Auflage August 2007, Bochum: Zentrum fuer Medizinische Ethik.

[33] La aceptación no se origina mediante un superficial consenso de pareceres ni a través de pactos sociales interesados. Esta aceptación es una categoría más profunda: se identifica con el grado de maduración ética de la sociedad. Maduración y aceptación son dos categorías para expresar la misma realidad: el nivel ético de la sociedad. No es fruto de medidas demagógicas o especulativas. Forman parte de un derecho natural, de una tradición cultural.

[34] El comportamiento ético responsable está referido a la persona que conoce y se esfuerza por cumplir sus deberes y obligaciones, en hacer lo bueno o correcto o justo sobre lo malo o incorrecto o injusto, poniendo cuidado y atención en lo que hace o decide, en condiciones de libertad y respeto a la dignidad de la persona.

[35] La filosofía moral ha empezado recientemente a reafirmar su ambición tradicional de delimitar su posición en las cuestiones sociales importantes del momento. Si ha de tener éxito en esta empresa, no puede menos que tomar en serio su propio contexto social. Con demasiada frecuencia, los filósofos morales -especialmente los vinculados a KANT o al Utilitarismo- han tendido a buscar un punto de ventaja externo desde el cual pudieran ser valoradas las cuestiones sociales. El coste de esta empresa ha sido la vacuidad y la irrelevancia. La moral es un aspecto de la vida social, y sólo como tal puede sentirse inducida a disponerse críticamente a ser referida a las costumbres sociales existentes. Evidentemente, como aspecto de la vida social, lo moral se halla sometido en sí mismo a la crítica y al cambio social. Es tarea de la filosofía moral participar en este

proceso de crítica y ayudar a la dirección de este cambio. Cuando la filosofía moral se hace consciente de su propio contenido social, se hace también conocedora de muchas de sus limitaciones. Pero puede ser que llegue también a reconocer algunas de sus virtudes.

[36] Callahan, D.: Religion and the Secularization of Bioethics. En Hastings CenterReport 20 (1990) Special Supplem. 2-4.

[37] Cada observador tiene su propio horizonte de experiencia. Mira la performance y los horizontes tienden a converger. Hasta cierto punto hay una fusión de estos horizontes (Horizontensverschmelzung). Cuando los horizontes se funden, totalmente o en parte, están doblados, torcidos, desplazados, alterados. La performance acaba y los horizontes dejan de estar fundidos. El observador examina su horizonte en uno u otro sentido, positivo o negativo. La mejor parte es la que permanentemente afecta el horizonte del destinatario, y la peor es aquella en que el destinatario, actuando de buena fe, no la puede aceptar en absoluto.

[38] Luhmann, N. (1990), Ich sehe was, was Du nicht siehst , en Soziologische Aufklärung 5. Opladen: Westdeutscher: 228-234. Cit. y trad de Pintos, J.L. (1994); La nueva plausibilidad: la observación de segundo orden en Niklas Luhmann. Disponible en <http://idd00qmm.eresmas.net/articulos/nuevaplau.htm#ftn20>.

[39] Toulmin, S (1982).: How Medicine saved the Live of Ethics en Perspectives in Biology and Medicine (25):736-750.

[40] Amor Pan, José Ramón (s/f); Bioética Teológica. Barcelona IBB. Mimeo.

[41] Voegelin, Eric (1987): In Search of Order. (Baton Rouge, Louisiana State University Press) Vol. V Order and History. p.17

[42] En materia de Derecho Cf. Hart, H.L.A.: The Concept of Law, Oxford: Clarendon Press, 1961, pp. 18-25; en materia de Filosofía Cf. Habermas, J: Faktizität und Geltung", en el libro colectivo Metafísica y política en la obra de Jürgen Habermas, (coordinadores: Francisco J. Martínez y Manuel J. Redondo), Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1995; pp. 11-26.

[43] Como señala Bunge: "Se está tornando cada vez más evidente que la mayoría de los objetos con que tratamos, particularmente en lo social, son sistemas especialistas estrechos. Estamos aprendiendo gradualmente, a veces a altos costos, que el mejor experto es el multidisciplinario. Ya no despreciamos al generalista, a menos, claro está, que sea un aficionado en todo lo que trata. También estamos aprendiendo que los modelos de caja negra, por serviciales que sean, son superficiales. Estamos aprendiendo que, si queremos saber cómo funciona un sistema, o si queremos mejorar su diseño, o repararlo, debemos conjeturar o exhibir su composición y su estructura, así como explorar el entorno con el que interactúa"(Bunge 1995:12s).

[44] Supuesto incondicionalmente cierto, necesariamente válido.

[45] La dificultad comienza desde la definición de cada uno de dichos términos. El infinitivo sustantivado de «es» se llama «ser». El «ser» en este trabajo es asumido en parte, a partir de la concepción heideggeriana o zubiriana, ya que se utilizará el infinitivo «ser» de la misma manera que el participio «ente». No se puede definir explícitamente el significado de la expresión finita «es», así tampoco podemos hacerlo con el significado del infinitivo sustantivado «ser». Sin comenzar un desarrollo filosófico, dejemos en claro que la expresión «es» significa una relación de inclusión de elementos (p.ej.: «A es una letra»), una inclusión de clases (p.ej.: «A es una letra mayúscula y del alfabeto»), pero la que nos interesa en nuestro estudio es la existencial, la esencia que nos lleva a una doctrina del ente o de la ontología. Por otro lado, el término «humano» es un adjetivo del ser, un género neutro que involucra el conjunto de los hombres y mujeres, y también, destaca una serie de cualidades positivas, p.ej.: bondad, caritativo, indulgente o filántropo. Luego, la adjetivación del ser busca cualificar su esencia y la eticidad de sus actos. Para todos resulta imperativo, quizá más que nunca, interrogarse acerca de qué es el ser humano en tanto sujeto. Ya que algunas personas ante el poder de la biotecnología se replantean sobre la clásica pregunta del sí-mismo y su-destino. Esto es comprensible. Algunos textos de consulta podrían ser: P. Chauchard, *Biología y moral*. Fax, Madrid 1963; C. H. Waddington, *El animal ético*. Eudeba, Buenos Aires 1963; J. Gruendel, *Presupuestos de historia natural en el comportamiento humano*: Concilium n. 120 (1976) 467-477; B. Ribes, *Biología y ética*. UNESCO, París, 1978; F. J. Ayala, *De la biología a la ética*: Revista de Occidente n. 18-19 (1982) 163-186; C. J. Cela Conde, *De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral*. Alianza, Madrid 1985; Id., *El naturalismo contemporáneo de Darwin a la sociobiología*, en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, III. Barcelona 1989, 601-634; Revista Católica Internacional 10 (1988) 207-220.

[46] Mounier, Emmanuel: *Obras completas* (Salamanca, Sígueme, 1977); Murillo, I: *Persona y el rostro del otro* (Madrid, Instituto Mounier, 1991)

[47] El ser humano es un ser biológico. En cuanto tal, está constituido y formado por sistemas de sostenimiento y coordinación. Dispone de un sistema digestivo, respiratorio, circulatorio, excretor, reproductor, nervioso, endocrino, muscular y óseo.

[48] En el presente artículo el concepto de vida puede comprender ambas acepciones.

[49] José Ortega y Gasset: *El hombre y la gente* (Madrid, Revista Occidente, 1972) t.1, p. 63.

[50] Humberto M. Yáñez. *La construcción de la personalidad solidaria* [<http://www.consudec.org/rectores2004/material01.htm>] (22/11/2004)

[51] En el Atharva Veda (10,7) En Chevalier, J. y Gheerbrant, A: *Diccionario de los Símbolos* (Barcelona, Herder, 1993) pp. 573-575.

[52] Ethos en griego êthos, carácter, de donde viene ética, en griego, por una pequeña modificación, según Aristóteles êthos costumbre, manera de vivir. En Aristóteles, el

êthos es la parte apetitiva del alma, donde se hallan las tendencias y los deseos. La virtud ética, êthiké areté, es la excelencia de carácter.

[53] DS pp. 209-210. La sangre es la vida, se dice a la manera bíblica. De entre las diversas acepciones del término está el de iniciar una generación, una cultura, una raza.

[54] Bioethics. The Science of survival es un artículo aparecido en 1970 en la revista Perspectives in Biology and Medicine donde Potter utiliza el término Bioética por primera vez. No obstante, el mismo no trascendió efectivamente al vocabulario científico hasta la publicación del famoso libro Bioethics bridge to the future aparecido a principios de 1971 a instancias de Carl Swanson, que dirigía la colección Biological Sciences series en la editorial Prentice Hall y donde se compilan 13 artículos de Potter escritos entre 1962 y 1970.

[55] Esta imagen del “puente” evoca la reflexión que hace Italo Calvino en Las ciudades invisibles: «Marco Polo describe un puente, piedra por piedra. “Pero, ¿cuál es la piedra que sostiene el puente?” Pregunta Kublai Khan. “El puente no está sometido por esta o aquella piedra”, responde Marco Polo, “sino por la línea del arco que ellas forman”. Kublai permanece silencioso, reflexionando. Después, añade: “¿Por qué me hablas de piedras? Es sólo el arco lo que importa”. Polo responde: “Sin piedras no hay arco”».

[56] Warren T. Reich compilador de la Encyclopedia continúa posteriormente su recopilación sobre este material. Reich, W.T. 1994. The word "bioethics": its birth and the legacies of those who shaped its meaning. Kennedy Institute of Ethics Journal, 4(4):319-336; Idem (1995). The word "bioethics": the struggle over its earliest meanings. Kennedy Institute of Ethics Journal, 5(1):19-34; Idem (1996). Revisiting the launching of the Kennedy Institute: re-visioning the origins of Bioethics. Kennedy Institute of Ethics Journal, 6(4):323-327.

[57] fundador en 1976 del Centre de Bioéthique en el Institut de Recherches Cliniques de Montreal, Canadá. Tomado de Gafo Fernández, J.: 10 palabras claves de Bioética (Estella, Verbo Divino, 1998)

[58] Abel, F.; Bioética: origen y desarrollo. En: La vida humana: origen y desarrollo (Santander, Sal Térrea, 1989). Cap.1.

[59] José Ramón Acosta S. en su artículo: La bioética de Potter a Potter expresa: De referente reconocía como la mayor motivación que encendió su interés por la cuestión del progreso humano y el destino de la vida a la influencia ejercida sobre él por las ideas de la antropóloga Margaret Mead publicadas en Science en 1957 (Toward more vivid utopias), en particular su propuesta del papel de las universidades en construir una sociedad decente y humanista para lo que consideraba esencial fundar “cátedras sobre el futuro”. Tanta importancia concedió Potter a esta iniciativa que creó un comité interdisciplinario sobre el futuro en la universidad de Wisconsin el cuál suscribió un artículo publicado en Science en 1970. En este trabajo se consideraba un anacronismo los dogmas positivistas de la “búsqueda de la verdad” y la “libertad académica” ante el

requerimiento de transmitir a los jóvenes universitarios no sólo conocimientos, sino también juicios de valor sobre la responsabilidad con el futuro.

[60] En Bioética puente, Bioética global y Bioética profunda en Cuadernos del Programa Regional de Bioética, N° 7, Caracas, CENABI, Diciembre 1998.

[61] Artículo en The Scientist, n° 2, vol. 12.

[62] Eemeren, Frans H. van y Grootendorst (1992): *Argumentation, Communication, and Fallacies: A Pragma-Dialectical Perspective* (Hillsdale, Lawrence Erlbaum Ass.). Resumen esquemático de las falacias más recurrentes Dificultades en el inicio de la discusión, por: anfibología, acento, equivocación, hipostatisación, composición y división, vaguedad. Deficiencias en la organización de la discusión, por: distorsionar punto de vista, desplazar carga de la prueba, apelar al temor (ad baculum), descalificación: (falacia genética, ataque personal directo (ad hominem), ataque personal circunstancial o indirecto, culpable por asociación, inconsecuencia (Tu quoque), envenenar el pozo). Negarse a la obligación de presentar razones, por: explicación del significado, circularidad (petitio principii), epítetos circulares, fundamento sospechoso, premisas falsas, la gran mentira, premisas contradictorias, premisas dudosas, ponerse a sí mismo como evidencia. Presentación de razones inadecuadas, por: apelar a las masas (Ad populum), apelar a la piedad (Ad misericordiam), apelar a la autoridad (Ad verecundiam): (apelar a la autoridad de una persona, apelar a la autoridad de muchos (falacia de consenso), apelar a la autoridad de un grupo selecto (apelar a lo snob), apelar a la tradición. Fallas en la explicación de los supuestos de la argumentación, por: instancia falsa, racionalización, falsa bifurcación, pregunta compleja, defensa parcial, apelación a prejuicios. Deficiencias en el uso de esquemas argumentativos, por: deficiencias a la presentación de una argumentación sintomática, generalización apresurada (secundum quid), causa falsa (quoc hoc propter hoc), pendiente resbaladiza (slipery slope), falsa analogía, un error corrige otro error (two wrongs).

[63] Cada observador tiene su propio horizonte de experiencia. Mira la performance y los horizontes tienden a converger. Hasta cierto punto hay una fusión de estos horizontes (Horizontverschmelzung). Cuando los horizontes se funden, totalmente o en parte, están doblados, torcidos, desplazados, alterados. La performance acaba y los horizontes dejan de estar fundidos. El observador examina su horizonte en uno u otro sentido, positivo o negativo. La mejor parte es la que permanentemente afecta el horizonte del destinatario, y la peor es aquella en que el destinatario, actuando de buena fe, no la puede aceptar en absoluto.

[64] Luhmann, Niklas (1990a), Ich sehe was, was Du nicht siehst , en *Soziologische Aufklärung 5* (Opladen, Westdeutscher V.) pp.228-234. Cit. y trad de Pintos, Juan Luis (1994); La nueva plausibilidad: la observación de segundo orden en Niklas Luhmann. Disponible en <http://idd00qmm.eresmas.net/articulos/nuevaplaus.htm#ftn20>.

[65] Habría que establecer la conexión entre la perspectiva ontológica luhmanniana y la

obra madura de Xabier Zubiri. Me refiero a la llamada trilogía de la inteligencia (Inteligencia sentiente, 1980, Inteligencia y logos, 1982, Inteligencia y razón, 1984), y en particular a un texto como el siguiente: Realidad es, ante todo, según venimos diciendo una y otra vez, una formalidad de alteridad de lo aprehendido sentientemente. Y este momento consiste en que lo aprehendido queda en la aprehensión como algo en propio, algo de suyo. Reidad o realidad es formalidad del de suyo (X.Zubiri, Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, Madrid, Alianza, 3ª ed., 1984, p. 191).

[66] Luhmann, Niklas (1990b): Die Wissenschaft der Gesellschaft (Frankfurt, Suhrkamp) p.268. Cit. y trad de Pintos, Juan Luis (1994); La nueva plausibilidad: la observación de segundo orden en Niklas Luhmann. Disponible en <http://idd00qmm.eresmas.net/articulos/nuevaplau.htm#ftn20>

[67] Basado en verdades absolutas, normas indiscutibles. Sistema unidireccional, asimétrico y heterónomo, de tendencia tuciorista. Este modelo es aplicado por los bioeticistas que se centran excesivamente en aspectos teológicos y jurídicos.

[68] Basado en el liberalismo de John Stuart Mill en Sobre la libertad. En el respeto incondicional a la autonomía de la persona. Este modelo se empezó a utilizar con Robert Veatch y Tristan Engelhardt.

[69] Modelo basado en la filosofía analítica y de la ciencia, centrado en el valor de la comunicación y el lenguaje en comunidades discursivas que buscan soluciones razonables frente a diferentes posturas y percepciones morales en sociedades plurales. Tiene como representantes a Karl Popper, Ludwig Wittgenstein, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas.

[70] Basado en el modelo hipercrítico de Foucault y Jacques Derrida, creador del deconstructivismo. Tal vez su enfoque sea marcado por los grandes autores del existencialismo y el nihilismo del siglo XX, tales como Heidegger, Nietzsche.

[71] El modelo propuesto es más constructivista, aunque a veces, hay que ir al deconstructivismo para reconstruir. Pero este proceso requiere del diálogo constructivo entre las diversas posturas y la búsqueda de acuerdos razonables y respetuosos.

[72] Se citan de su extensa obra: El libro de los valores [selección de textos], por Gustavo Villapalos Salas con la colaboración de Alfonso López Quintás en la redacción de las introducciones, Planeta (Planeta testimonio), Barcelona 1996, 453 págs.; Idem (1997) El poder del diálogo y del encuentro (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos), Y páginas web como

[73] Boff, Leonardo (1996) Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres (Buenos Aires, Lumen). Se recomienda adicionalmente: Idem (2006): Virtudes para otro mundo posible: hospitalidad, derecho y deber de todos (Santander, Sal Terrae); Idem (2007): Virtudes para otro mundo posible II: convivencia, respeto y tolerancia (Santander, Sal Terrae).

[74] Freire, Paulo (1967): Educação como prática da liberdade (Rio de Janeiro, Paz e Terra). Trad. (1989) La educación como práctica de la libertad. (Madrid, Siglo XXI); Idem, (1992): Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido (Rio de Janeiro, Paz e Terra). Trad. Pedagogía del oprimido (Madrid, Siglo XXI); Idem, (1992). Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido. (Rio de Janeiro, Paz e Terra). Trad. (2002) Pedagogía de la esperanza (México, Siglo XXI).

[75] Se citan de sus obras recientes: L'intelligence de la Complexité (en colaboración con Jean Louis Le Moigne) (París, L'Harmattan) Trad. La Inteligencia de la Complejidad (1999); Les sept savoirs nécessaires à l'Education du Futur (París: Seuil) Trad. Los siete saberes necesarios a la educación del futuro, trad. (Caracas: UNESCO, Faces/UCV-Cipost); L'ethique (2004) y Civilization et Barbarie (2005).

[76] AA.VV. (1985): La ética en la sociedad civil, en "Revista de Occidente" 45; Cortina, A. (1985): Moral civil en nuestra sociedad democrática, en "Razón y Fe" 212, pp. 353-363; Muguerza, J. (1988): Un contrapunto ético: la moral ciudadana en los ochenta, en "Arbor" 128, 231-258; Velasco, D. (1983): Ética cívica en una sociedad democrática, en "Lumen" 32, pp. 97-119.

[77] Cada observador tiene su propio horizonte de experiencia. Mira la performance y los horizontes tienden a converger. Hasta cierto punto hay una fusión de estos horizontes (Horizontsverschmelzung). Cuando los horizontes se funden, totalmente o en parte, están doblados, torcidos, desplazados, alterados. La performance acaba y los horizontes dejan de estar fundidos. El observador examina su horizonte en uno u otro sentido, positivo o negativo. La mejor parte es la que permanentemente afecta el horizonte del destinatario, y la peor es aquella en que el destinatario, actuando de buena fe, no la puede aceptar en absoluto.

[78] Osborne, K. (1999): Christian Sacraments in a Postmodern World: A Theology for the Third Millennium. New York: Paulist Press; Gadamer, H.G. (1960): Verdad y método: Elementos para una hermenéutica filosófica (Salamanca, Sígueme, 1993-1994). Idem (1976): Philosophical Hermeneutics. Berkeley/Los Angeles: University of California Press. Recientemente en: Gadamer, H.G. (2001): El inicio de la sabiduría (Barcelona: Paidós).

[79] Camps, V. (2005): La voluntad de vivir: Las preguntas de la bioética. Barcelona: Ariel. Cap. 1.

[80] El énfasis del empleo del término “diálogo” deseo hacerlo más desde la evolución del término de la Grecia Antigua y que a partir de los años 1920 reaparece con un interés renovado. Tanto es así, que al “diálogo” da lugar a la llamada filosofía del diálogo de autores como Rosenzweig, o Martin Buber, en la que se sustenta que el yo solamente emerge en la relación dialógica o comunicación existencial entre yo y tú. Con ello se pone énfasis en la negación de la pretendida prioridad ontológica de la conciencia (monológica), otorgándosela a la relación con el tú (dialógica). En un sentido parecido,

E. Levinas subraya la disimetría de la relación intersubjetiva e insiste en la primacía del otro. En esta relación el lenguaje aparece como la relación dialógica fundante, lo que enlaza con la tradición hermenéutica (de Gadamer, por ejemplo, para quien todo ser que puede ser comprendido es lenguaje y representa una crítica a toda filosofía de la inmanencia del saber, que encierra en sí los gérmenes de una violencia totalitaria. En este sentido, las tesis de Habermas de la verdad por consenso intersubjetivo, y su apelación a la «situación ideal de diálogo», pueden vincularse a esta tradición. Entre los autores españoles contemporáneos interesados por una filosofía del diálogo destacan Unamuno y Eugeni D'Ors. La afirmación del proceso dialógico del pensamiento, entendido como un diálogo interior, ha sido defendida, entre otros, por George Herbert Mead y, sobre todo, por Lev S. Vygotsky (Diccionario de Filosofía Herder).

[81] Sin embargo, este análisis no basta para disipar confusiones, malos entendidos y falsas expectativas. Es muy común confundir el trabajo multidisciplinario con una actividad interdisciplinaria, cuando en realidad se trata de una relativa comunicación o intercambio entre profesionales de diversas áreas. Así como también se observa con frecuencia la confusión entre actividades interdisciplinarias con organización pluridisciplinaria, que en la mayoría de los casos es una yuxtaposición de disciplinas y actividades.

[82] «Realizando un sencillo análisis de la información existente en los diccionarios de la lengua castellana, se advierte que mientras los prefijos “pluri” y “multi” se refieren a cantidades (varios, muchos), los prefijos “inter” y “trans”, aluden a relaciones recíprocas, actividades de cooperación, interdependencia, intercambio e interpenetración. De esta manera, se puede comprender que las referencias a actividades inter y transdisciplinarias planteadas para el presente trabajo, sugieren que son dinámicas e interactivas que tienen por consecuencia una transformación recíproca de las disciplinas relacionadas en un campo/sujeto/objeto/contexto determinado» (Motta, 2002)

Índice

Título	2
Agradecimiento	3
Presentación de la colección	4
Prólogo	6
Parte 1 - Bioética	14
Preliminares	16
Presupuesto de la bioética	21
El ser humano	23
El ser biológico	24
El ser psicológico	26
El ser eco-social	27
¿Qué es la vida?	29
¿Qué es y por qué la bioética?	31
De una bioética puente a una bioética profunda	33
Eubulía y estatuto epistemológico	35
Parte 2 - Bioética: Una oportunidad para reflexionar y dialogar sobre la vida	42
Introducción	44
Un referente	45
Nuevos horizontes	46
El diálogo bioético	47
Características del diálogo bioético	50
Limitaciones	51
Conclusión	52
Parte 3 - Referencias bibliográficas	55
Footnotes	62