



# Metafísica y bioética I: «metabioética»

Jesús Villagrasa, L.C.

## Introducción

La búsqueda de un fundamento último de la realidad y de su conocimiento es un rasgo característico del saber metafísico y, en un tiempo dominado por el pensamiento post-metafísico<sup>1</sup>, una exigencia particularmente sentida en el campo ético. No puede darse por descontado que la bioética tenga un *fundamento último* y que éste sea *metafísico*, pues la mayor parte de la reflexión bioética se ha elaborado prescindiendo de consideraciones metafísicas o en actitud deliberadamente antimetafísica. No siendo insuperables las críticas kantiana y neopositivista a la metafísica, en este artículo son presupuestas su posibilidad como ciencia, su sensatez y su significatividad.

Este artículo busca determinar si el fundamento último de la bioética es, como piensa E. Sgreccia, metafísico y en qué sentido<sup>2</sup>. Si un filósofo acepta este tipo de fundamento, debe determinar también qué

---

<sup>1</sup> Cf. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid 1990. «Es necesaria una filosofía de alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo» (JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et Ratio*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1998 AAS 91 (1999), pp. 5-88 (en adelante abreviada con *FR*), n. 83.

<sup>2</sup> «Condividiamo il pensiero di chi afferma la legittimità di un'etica razionale "laica" sul piano fenomenologico, gnoseologico ed ontologico immediato, mentre se il discorso, come è necessario, viene sospinto verso la fondazione metafisica ultima e mediata, la razionalità stessa dovrà concludere per l'affermazione dell'Assoluto Dio, ultima radice della trascendenza del valore-persona e delle norme etiche» (E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Volume I. Fondamenti ed etica biomedica, Vita e pensiero, Milano 1999<sup>3</sup>, p. 30). Citaré siempre el primer volumen en la tercera edición italiana, todavía no traducida al castellano.

tipo de metafísica puede desempeñar esta función<sup>3</sup>, su lugar en la bioética y las tareas particulares que ha de cumplir en su servicio de última fundamentación racional de la bioética<sup>4</sup>.

Los fundamentos o principios pueden ser ontológicos-reales o cognoscitivos-epistemológicos. Los primeros son alcanzados con el análisis metafísico de las realidades estudiadas por la bioética: la persona, sus acciones y la valencia moral de las acciones relevantes para su propia vida y la ajena. Los segundos corresponden a la que algunos autores han llamado *metabioética*, la cual, en cuanto epistemología bioética es aquella parte de la bioética general que tiene por objeto la misma bioética, los presupuestos y fundamentos teóricos de su elaboración —y, consiguientemente, de su enseñanza— y su modelo cognoscitivo. Toda epistemología tiene implícita una metafísica en la que se funda<sup>5</sup>.

A estos dos tipos de fundamentos corresponden dos modos de acercarse al problema de la fundamentación metafísica de la bioética. Este artículo procede de lo más general a lo particular: indaga el lugar

<sup>3</sup> Uno de los miembros fundadores del centro italiano Politeia, S. Maffetone, propone para la bioética una metafísica «débil» de carácter descriptivo (P.F. Strawson), justificada por la relatividad ontológica (W.O. Quine) y un insuperable pluralismo de los valores (cf. S. MAFFETONE, *Vent'anni di bioetica: un bilancio*, en G. FERRANTI Y S. MAFFETONE, *Introduzione alla bioetica*, Liguori Editore, Napoli 1992, pp. 337-360).

<sup>4</sup> Pueden distinguirse unos fundamentos últimos de la bioética, propiamente metafísicos, y otros más próximos, de carácter antropológico y ético. En la encíclica *Evangelium vitae*, Juan Pablo II ilumina varios fundamentos de la bioética más o menos cercanos a la metafísica: la dignidad de la persona humana, la relación entre naturaleza y persona, la fundamentación del juicio moral, y la relación entre ley moral y ley civil (cf. E. SGRECCIA, *I fondamenti della bioetica nell'Enciclica [Evangelium vitae]*, en «L'Osservatore Romano», 29-4-1995).

<sup>5</sup> J. Maritain considera que «la epistemología no existe en cuanto disciplina distinta de la metafísica» (*Distincuir para unir o los grados del saber*, vol. I, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1947, p. 134). A. Millán-Puelles divide la metafísica en dos modalidades: «la que se ocupa de la entidad en sí y la que la estudia en tanto que "cognoscible". Esta segunda modalidad de la metafísica no es otra cosa que "la teoría del conocimiento" es decir, el estudio ontológico —no el meramente psicológico— de la patencia o manifestación del ente» (*Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid 2000<sup>13</sup>, p. 428). Es necesario distinguir la ontología de la epistemología y fundar esta en aquella: en el pensamiento antiguo y medieval era evidente que la verdad de la cosa funda el saber; en los tiempos modernos, a partir de Descartes, la filosofía busca un saber autofundante en la certeza, de forma que la epistemología funda la metafísica y no viceversa. Resulta significativo que un movimiento filosófico tan importante y tan ajeno a la metafísica como la fenomenología de Husserl tuviera su origen en las *Investigaciones lógicas* cuando, después de los *Prolegómenos a la lógica pura*, se cuestiona



que le corresponde a la metafísica en la bioética y en la *metabioética*. Para ello ofrece una visión de conjunto de los problemas fundacionales de la bioética como ciencia y determina cuál es la exigencia metafísica implícita. Un próximo artículo procede de lo particular a lo general, de los problemas concretos de la bioética a los principios metafísicos requeridos para su análisis y explicación<sup>6</sup>.

En ambos casos, la consideración del fundamento último de la bioética será filosófica y no teológica. La filosofía y la razón gozan de una propia autonomía respecto de la teología y la fe. La filosofía tiene un carácter abstracto de frente al hombre concreto elevado por la gracia a la vida en Cristo. La filosofía en general y la bioética en particular, conscientes de la preciosidad de la revelación y de la fe, sin perder el carácter racional que les es propio, se mantienen abiertas a la teología, entendida como ciencia sobreracional, instancia última y horizonte de sentido. Será necesario estudiar, en el presente artículo, las relaciones entre la filosofía y la teología en una ciencia interdisciplinar como la bioética, para descubrir la función mediadora que compete a la metafísica.

La amplitud y complejidad de las cuestiones consideradas en ambos acercamientos no consiente desarrollar ampliamente ninguna de ellas. Objetivo de este estudio es, más bien, alcanzar una visión de conjunto de estas problemáticas que pueda servir como marco de referencia para la ulterior profundización de los argumentos particulares.

Así pues, tras (1) una justificación del interés de las fundamentaciones teóricas en bioética, será necesario (2) determinar el significado de la expresión «metabioética» y su uso en la propuesta bioética desarrollada por E. Sgreccia, (3) cuáles son los contenidos metabioéticos y (4) la relación entre bioética y teología.

---

por «la fundamentación epistemológica y, respectivamente, fenomenológica de la lógica pura» (E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Revista de occidente, Madrid 1967<sup>2</sup>, vol. I, p. 291); en esta obra Husserl trata de evitar todo problema alcance metafísico.

<sup>6</sup> En el próximo número de *Alpha Omega* será publicado «Metafísica y bioética II. Acerca de *Antropología y problemas bioéticos* de R. Lucas Lucas». En ese artículo ofreceré una lectura de la obra de R. Lucas Lucas, *Antropología y problemas bioéticos*, BAC, Madrid 2001, pp. 163 (traducción del original *Antropologia e problemi bioetici* (Collana Teologia Morale, Studi e Testi), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, pp. 184). Esta obra es una antropología ontológicamente fundada que permite reconocer algunas de las tareas que la metafísica ha de asumir en la fundamentación última de la bioética y en la fundamentación próxima de la antropología y de la ética.

## 1. Bioética y teorética

En sus treinta años de historia, la bioética ha experimentado un desarrollo prodigioso<sup>7</sup>. Factores decisivos o significativos en su éxito académico y cultural han sido: el esfuerzo realizado por la ética y la teología moral para seguir el paso acelerado y vertiginoso de las ciencias biológicas y de las técnicas biomédicas de vanguardia; la relevancia que estas ciencias y técnicas han adquirido en la vida cotidiana del ciudadano del mundo occidental; el carácter interdisciplinar de su metodología que contrasta con una extraordinaria e inevitable especialización de los saberes que está provocando cierto malestar en la comunidad científica; en algunos de los sectores más pujantes de la bioética, la pretensión, por razones ideológicas o pragmáticas, de separarse de consideraciones religiosas o teológicas: la bioética «dominante» — en ocasiones, ella misma dominada por un ateísmo militante o un agnosticismo condescendiente — para ganar un consenso universal ha tratado de darse sus principios sin recurrir a ninguna disciplina «superior»; en este contexto, la metafísica es vista con sospecha, como si estuviera al servicio de intereses ideológicos o religiosos. En realidad, una bioética teoréticamente autorreferencial, «independiente», resulta poco molesta para una ciencia y tecnología cada vez más servil y dependiente de poderosos intereses económicos.

Esta bioética dominante y sus referentes culturales e ideológicos han mostrado sus límites teóricos y prácticos. Uno de los más vistosos consiste en no haber logrado, a pesar de su extraordinario desarrollo cuantitativo, un acuerdo o consenso sobre la definición y los principios fundativos de la bioética<sup>8</sup>. La última década del siglo XX estuvo animada por un vivo debate en torno a los modelos bioéticos y a los tipos de ética aplicados en bioética, pues varios de ellos parecen inadecuados o injustificables<sup>9</sup>. En estos últimos años, más allá de los problemas

---

<sup>7</sup> Puede encontrarse un balance de esta historia en A.G. SPAGNOLO, *Trent'anni di bioetica. Ripensare alle origini, ai problemi e alle prospettive di una formazione*, en «Camillianum» 1 (2001) pp. 33-72.

<sup>8</sup> Cf. E. SGRECCIA, *La bioetica personalista*, en E. SGRECCIA - V. MELE - G. MIRANDA (ed.), *Le radici della bioetica*, Vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 93.

<sup>9</sup> Una descripción de los modelos sociobiologista, subjetivista (o liberal-radical), pragmático-utilitarista y personalista puede encontrarse en E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, pp. 51-63.



particulares «de» bioética, la discusión ha versado «sobre» la bioética, sobre sus fundamentos y justificación últimos, sobre meta-bioética<sup>10</sup>.

Los espíritus pragmáticos consideran estos debates metabioéticos, como cualquier otro debate teórico de la bioética, una pérdida de tiempo, porque las legislaciones de los países, las acciones administrativas de los gobiernos y las prácticas médicas son ajenas a este género de discusiones. Otros espíritus menos radicales, los *éticos diplomáticos*, para contentar a todos lo justifican todo, hasta lo injustificable, y miran con cierta sospecha al «intolerante» que busca y pretende encontrar unos criterios o principios de justificación con validez universal y objetiva<sup>11</sup>. Estos moralistas, aun reconociendo la presencia de actuaciones objetivamente aberrantes, prefieren obviar cualquier juicio ético descalificativo; con su mentalidad de *ética diplomática*, «se limitan a decir que una de las características de la bioética es la *desconfesionalización y desontologización* de la ética»<sup>12</sup>.

R. Neuhaus lamenta que la bioética se haya convertido en la *Oficina de Permisos* de la ciencia médica y biológica contemporánea;

<sup>10</sup> Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, p. 48; A.G. SPAGNOLO, *Trent'anni di bioetica*, p. 60. El significado de la expresión «metabioética» será precisado.

<sup>11</sup> N. Blázquez describe la situación con cierto desenfado: «La polémica sobre la fundamentación racional de la bioética se ha disparado y hay ya posturas personales y grupales bastante definidas. Pero mientras los moralistas teóricos pierden el tiempo en una guerra de conceptos y teorías sobre la bondad o nefandad de la bioética, los parlamentos dan cobertura protectora por doquier a los centros de bioética y se destinan cantidades astronómicas de dinero para el desarrollo de gigantescos programas de investigación como el proyecto "Genoma". Los moralistas se encuentran ante hechos consumados que se imponen por la brutalidad de su presencia. Mientras ellos discuten, por ejemplo, sobre las condiciones que podrían justificar una inseminación "in vitro", las clínicas producen inseminación "in vitro" todos los días rutinariamente como el vaquero ordeña las vacas. Ante la impotencia frente a los hechos consumados no faltan moralistas que buscan la manera de adaptarse a ellos aplicando inconscientemente a la ética y a la teología moral los métodos más sospechosos de la diplomacia. Así las cosas piensan muchos que la función de los legisladores es reconocer los hechos "ut sic" de acuerdo con su volumen cuantitativo y que los moralistas tienen que encontrar razones legitimadoras para todo, aunque no existan» (N. BLÁZQUEZ, *Bioética fundamental*, BAC, Madrid 1996, pp. 135-136).

<sup>12</sup> N. BLÁZQUEZ, *Bioética fundamental*, p.137. Este mismo autor se admira de que hayan sido precisamente «teólogos moralistas influyentes» quienes han decidido la *secularización* de la bioética, es decir, su desvinculación de cualquier referencia religiosa u obediencia confesional, y que esta decisión haya «prendido como estopa entre la mayoría de los médicos, filósofos, investigadores y juristas» (*idem*, p. 169).

considera fundada la sospecha de que la profesión bioética se estableció para alimentar y aliviar nuestra inquietud moral. Como hay cosas que nadie haría sin un permiso profesional, se requiere que lo moralmente dudoso sea certificado por un «angustiado» experto asesor. En la presente situación, parece como si la angustia sufrida en la toma de muchas «difíciles» decisiones sobre la vida y la muerte cubriese una «multitud de pecados»<sup>13</sup>. Los bioéticos gozan del permiso para conceder certificados de permisos, siempre en el entendimiento común de que, tras una conveniente y «angustiosa» deliberación, el permiso no será negado<sup>14</sup>.

La metafísica, en la mente su «fundador», es una ciencia libre de la servidumbre de intereses pragmáticos<sup>15</sup> y de los juegos y sofismas de una condescendiente lógica diplomática. La metabioética participa de este carácter liberal; es una reflexión puramente teórica y rigurosa sobre la bioética y sus fundamentos. Habrá que ver si, además de tener en común este carácter liberal, la metafísica está implicada precisamente en los fundamentos de la bioética.

## 2. Metabioética: el término y una propuesta

«Metabioética» es una expresión inusual, de cuño italiano. No ha entrado todavía en el lenguaje bioético de habla inglesa y su uso en Italia es variado. La voz más cercana introducida en la *Encyclopedia*

<sup>13</sup> «The suspicion is not entirely unwarranted that the relatively new profession of bioethics was established to cater to our discomfort and thus to relieve our discomfort. There are things we would not do without professional permission; what is morally doubtful must be certified by expertly guided anguish. In connection with so many life and death questions today, we hear much talk about difficult and anguishing decisions. Anguish, some seem to believe, covers a multitude of sins» (R.J. NEUHAUS, *The Way They Were, The Way We Are*, en A.L. CAPLAN, *When Medicine went Mad*, Humana Press, Totowa 1992, p. 215).

<sup>14</sup> «Most current debates in bioethics have less to do with technological progress than with moral permissions. In largest part, the profession of bioethics is the Permissions Office of contemporary medical and biological science. Bioethicists are permitted to give out permission slips, with the understanding that after due and anguished deliberation, permission will not be refused. It is the bold bioethicist who dares to say, and continue to say, No. As he or she may quickly discover, the profession leaves such a sensitive souls behind as the discussion moves on to the next thing» (R.J. NEUHAUS, *The Way They Were, The Way We Are*, p. 225).

<sup>15</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 2, 982b 11-27.



of *Bioethics*<sup>16</sup> es «metaética», pero se limita a remitir a «Ética: tareas de la ética y epistemología moral».

El uso filosófico contemporáneo del prefijo «meta» remite a la lingüística y a los metalenguajes<sup>17</sup>. Así, por metaética se entiende «un metalenguaje que trata de los enunciados con que afirmamos que algo es justo, correcto o bueno, y de los problemas implícitos en el lenguaje moral»<sup>18</sup>; por consiguiente, en su sentido más preciso, metaética es el metalenguaje que tiene por objeto el lenguaje moral, cuyas principales expresiones son los imperativos, las normas y los juicios de valor. En este sentido estricto, la metabioética sería el metalenguaje que tiene por objeto el lenguaje bioético. En sentido amplio, y gracias a la analogía con el carácter autorreferencial del lenguaje, parece aceptable como descripción de la metabioética una fórmula usada por Sgreccia: «la discusión *sobre* la bioética»<sup>19</sup>.

En la voz «metabioética» del *Dizionario di bioetica*, G. Russo describe el análisis metabioético —en los mismos términos usado por U. Scarpelli, que a su vez remite a H.T. Engelhardt— como un saber filosófico, un «análisis racional que permite la clarificación de los conceptos y de los presupuestos»<sup>20</sup>. La metabioética es, para Scarpelli, la parte filosófica de la bioética: «Una bioética y su meta-bioética cons-

<sup>16</sup> W.T. REICH (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, Simon & Schuster - MacMillan, New York 1995.

<sup>17</sup> «Un metalenguaje es un lenguaje en el que podemos hablar acerca de otro lenguaje» (K. POPPER, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid 1974, p. 284).

<sup>18</sup> «Metaética» en *Diccionario de filosofía* en CD-ROM, Editorial Herder S.A., Barcelona 1996.

<sup>19</sup> «È diventato perciò centrale, specialmente in questi ultimi anni, al di là dell'esame dei singoli problemi "di" bioetica, la discussione "sulla" bioetica per chiarire quali possano essere i valori ed i principi su cui fondare il giudizio etico» (E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, p. 48).

<sup>20</sup> «Procedere ad una analisi metabioetica significa fare una bioetica come sapere filosofico nel senso specificato da H. T. Engelhardt, come analisi razionale atta a *chiarire i concetti e a portare alla luce i presupposti*» (G. RUSSO, «Metabioetica» en S. LEONE e S. PRIVITERA (ed.), *Dizionario di Bioetica*, EDB-ISB, Palermo 1994, p. 628). Este uso de la expresión y la descripción de su significado corresponde al que U. Scarpelli hiciera en la introducción a un convenio organizado por *Politeia* (Roma 29-31 de marzo de 1990) y publicada primero en AA.VV., *Bioetica: questioni morali e politiche per il futuro dell'uomo*, a cura di M. Mori, Bibliotechne, Milano 1991, y después en U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, Baldini & Castoldi, Milano 1998 p. 37 y ss.

tituyen juntas una bioética en sentido amplio»<sup>21</sup>. Scarpelli, como reconocido representante de la filosofía analítica y de la bioética laica italiana, reduce la función de la filosofía a la clarificación<sup>22</sup> y propone una «ética sin verdad»<sup>23</sup>. Engelhardt, por su parte, cuando habla de «bioética secular» —en un sentido diverso al que en Italia tiene «bioética laica»<sup>24</sup>— se refiere a una moralidad que «no sirve de orientación para vivir la vida, sino que es más bien una moralidad capaz de vincular a extraños morales que se encuentran y colaboran pacíficamente, ya que es lo poco que comparten personas provenientes de distintas comunidades morales y portadoras de visiones diferentes»<sup>25</sup>. Una nota característica de una bioética «laica», como la de Scarpelli, es la autonomía de la ética en relación a la metafísica y el planteamiento antimetafísico de los problemas<sup>26</sup>.

La «metaética», según el mismo diccionario de bioética italiano, abarca problemáticas diversas de las de un metalenguaje, pues sería

<sup>21</sup> U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, p. 38.

<sup>22</sup> La filosofía entendida como aclaración es una herencia de la filosofía del lenguaje: «El objeto de la filosofía es la aclaración lógica de pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.112, Alianza, Madrid 1973, p. 85).

<sup>23</sup> U. SCARPELLI, *Etica senza verità*, Il Mulino, Bologna 1982. «Etica senza verità: riasumeva in queste tre parole consapevolmente provocatorie il senso della sua filosofia» (N. BOBBIO, *Ricordo de Uberto Scarpelli*, en U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, p. xlviii).

<sup>24</sup> El *Manuale di bioetica* de Engelhardt (Il Saggiatore 1999), edición italiana de *The Foundations of Bioethics* (1996), traduce «secular bioethics» con «bioetica laica». Sobre el, en buena parte, artificioso debate entre bioética laica y bioética católica en Italia puede consultarse E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, pp. 67-69 y L. PALAZZANI, *Dall'etica "laica" alla bioetica "laica": linee per un approfondimento filosofico-critico del dibattito italiano attuale*, en «Humanitas» 46 (1991) pp. 413-446.

<sup>25</sup> H. T. ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética*, Paidós Ibérica, Barcelona 1995, p. 452. En su reciente obra *The Foundations of Christian Bioethics* (Swets & Zeitlinger Publishers, Lisse 2000) Engelhardt advierte que quien viera en *Los fundamentos de la bioética* una defensa de una ética pluralista secular estaría en un error (p. xvi). Engelhardt invita a los cristianos a vivir su fe y su moral en «estricta observancia» y a prepararse al martirio: «Christians will need to learn to be Christian in a world growing ever more hostile to their way of life [...]. To be the enemy of the dominant culture is to be called to martyrdom» (pp. 394-395). Dudo que Scarpelli y la bioética laica italiana comparta este pensamiento.

<sup>26</sup> Cf. U. SCARPELLI, *La Bioetica. Alla ricerca dei principi*, en «Biblioteca della Libertà» 22 (1987), pp. 10-24. «La metodología 'razionalista' in senso laico, rivelando un'impastazione antimetafisica, rimanda in ultima analisi a una filosofía della natura in senso immanentistico-fisicista e a una antropología fenomenológico-riduzionista» (L. PALAZZANI, *Dall'etica "laica" alla bioetica "laica"*, p. 419).



una reflexión teórica y no normativa sobre problemas de confín como son los postulados kantianos de la moralidad, los presupuestos de la ética normativa y las condiciones necesarias para un correcto planteamiento de la reflexión ética normativa<sup>27</sup>.

Así pues, eliminando de la expresión «metabioética» toda connotación de prejuicio antimetafísico, consideraré la metabioética en un sentido amplio, análogo al dado por E. Sgreccia a la expresión «metaética», como la justificación teorética, racional y fundativa de la bioética<sup>28</sup>.

E. Sgreccia ofrece un sólido *modelo* de bioética y una propuesta metabioética. En el II Encuentro internacional de los Institutos de estudio sobre matrimonio y familia y de los Centros de bioética católicos (Vaticano, 1995) veía con satisfacción el «crecimiento *extensivo* de la bioética», pero reconocía que «en el plano del pensamiento fundante, navegamos entre un conjunto de teorías difícilmente compatibles entre sí y que con frecuencia incluso desisten ante cualquier hipótesis de fundamentación objetiva y universal»<sup>29</sup>. Veía necesario, *de iure* y *de facto*, indagar las causas profundas de los problemas bioéticos y «los fundamentos sobre los cuales construir el edificio ético, la propuesta cultural para nuestra disciplina, la bioética»<sup>30</sup>.

E. Sgreccia desarrolla su propuesta metabioética más elaborada en su conocido *Manual de bioética*<sup>31</sup>. Una peculiaridad de esta obra es su atención a las cuestiones metabioéticas<sup>32</sup>. Sgreccia considera que la bioética es una disciplina de naturaleza filosófica, con un estatuto epis-

<sup>27</sup> Cf. S. PRIVITERA, «Metaetica» en *Dizionario di Bioetica*, p. 629.

<sup>28</sup> «Con il termine di meta-etica si vuole intendere, in questa sede, proprio questo tipo de giustificazione fondativa e si vuole fare riferimento alla giustificazione razionale dei valori, dei principi e delle norme in ambito bioetico. È sulla meta-etica che si costruisce la “metabioetica”» (E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, p. 48).

<sup>29</sup> E. SGRECCIA, *Cuestiones emergentes en el ámbito de la bioética*, en «Medicina y Ética» 9 (1998), p. 398 (original italiano: *Questioni emergenti nell'ambito della bioetica*, en «Medicina e morale» 45 (1995), pp. 931-949).

<sup>30</sup> E. SGRECCIA, *Cuestiones emergentes en el ámbito de la bioética*, p. 392.

<sup>31</sup> La metabioética está presente sobre todo en los capítulos II. *Giustificazione epistemologica, fondazione del giudizio bioetico e metodologia della ricerca in bioetica*; IV. *La persona umana e il suo corpo* y V. *La bioetica e i suoi principi*.

<sup>32</sup> «L'opera di Sgreccia si è costantemente segnalata per l'attenzione nei confronti di quella che si usa chiamare la “metabioetica”, ovvero per lo sfondo filosofico che dovrebbe giustificare quei criteri etici che armonizzano, nella relazionalità, l'interdisciplinarietà che con

temológico racional<sup>33</sup>. La filosofía de base del manual es un *personalismo ontológicamente fundado*. Este personalismo «presupone una antropología filosófica racionalmente fundada en una metafísica»<sup>34</sup>. El personalismo ontológicamente fundado no es teológico, aunque se mantenga abierto a la teología, sino filosófico e integra toda una serie de conocimientos filosóficos racionales: metafísicos, antropológicos y éticos<sup>35</sup>. En la propuesta de E. Sgreccia, la ética encuentra un sólido fundamento en una antropología; no en cualquiera, sino en aquella que exprese la verdad «objetiva» sobre el hombre<sup>36</sup>, una antropología personalista, de alcance metafísico, como la ofrecida por santo Tomás — con las necesarias puntualizaciones<sup>37</sup>— y por otros recientes filósofos

---

nota la bioética» (A. PESSINA, *Personalismo e ricerca in bioetica, Nota sulle linee teoretiche proposte dal "Manuale" di Sgreccia*, en «Medicina e morale» 47 (1997), p. 444).

<sup>33</sup> Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, p. 30.

<sup>34</sup> E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, p. xvi. Corrijo un lapsus de la introducción: «presupone la metafísica racionalmente fundada en la antropología filosófica». Esta frase, que aparece también en la solapa del libro, está en este contexto: «l'opera evidenzia una precisa chiave de lettura ed un'impostazione filosofica, quella del *personalismo ontologicamente fondato*, e ciò fin dalla prima edizione, in maniera coerente e senza sottacere il confronto con altre visioni filosofiche. Questa impostazione, che presuppone la metafísica razionalmente fondata nell'antropologia filosofica sottesa alla parte etico-applicativa, è a nostro avviso l'unica valida e sostenibile, l'unica capace di resistere alle critiche del relativismo che sia esso nichilista, utilitarista o contrattualista» (E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, p. xvi). E. Sgreccia me confirmó — y el desarrollo de la obra lo muestra — que se trata de un lapsus; si la metafísica se fundase en una antropología, habría que asignar a la antropología el carácter de fundamento último, lo cual no corresponde al pensamiento del autor.

<sup>35</sup> Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, p. 29. Ciertamente el personalismo de E. Sgreccia está abierto a la luz de la revelación cristiana. Cf. E. SGRECCIA, *La bioetica personalista*, pp. 94-95.

<sup>36</sup> «Que la bioética tenga necesidad, pues, de encontrar su fundamento en la antropología está ya fuera de discusión, pero es obvio que esta antropología, para poder fundamentar válidamente una ética de la vida, debe contener una verdad "objetiva" sobre el hombre. Incluso el utilitarismo, el contractualismo o el positivismo lógico tienen su antropología más o menos implícita o sumergida, pero la fundamentación de la eticidad del acto y de la norma no está en la humanidad del hombre y una verdad del hombre en estas teorías, mientras nosotros debemos afirmar que es en la realización de la esencia del hombre, es decir, de su verdad, como se puede y se debe encontrar el criterio de valor para las opciones éticas, privadas y públicas» (E. SGRECCIA, *Cuestiones emergentes en el ámbito de la bioética*, pp. 402-403).

<sup>37</sup> «L'antropologia proposta da Sgreccia risulta tanto fedele alla struttura del pensiero aristotelico-tomistico quanto avvertita dei limiti conoscitivi connessi con la situazione storica entro cui venivano formulati, e che sono stati, nel corso dei secoli, messi adeguatamente in risalto e corretti» (A. PESSINA, *Personalismo e ricerca in bioetica*, p. 450).



personalistas<sup>38</sup>. Según el personalismo ontológicamente fundado, la persona humana detenta un valor fundamental que explica su primado y centralidad en el cosmos, en la sociedad y en la historia; este personalismo reconoce la trascendencia de la persona no sólo por una intuición o un análisis fenomenológicos, sino por una reflexión ontológica sobre su naturaleza. La persona humana, su valor y dignidad, constituyen el criterio de discernimiento y el fin mismo del obrar moral<sup>39</sup>.

Si bien la ética general, la antropología y la metafísica sirven de fundamento a la bioética, el carácter de fundamento último corresponde a la metafísica. En algún paso del manual, Sgreccia engloba las cuestiones fundativas bajo el nombre de meta-ética —la cual podría incluso entenderse como una ética general— pero con la aclaración de que la ética está fundada sobre una metafísica<sup>40</sup>. En otros pasos, el fundamento último es expresamente asignado a la metafísica<sup>41</sup>.

Otros autores de la bioética católica reconocen también a la

---

<sup>38</sup> «Con la razón iluminada por la fe debemos profundizar la antropología fundante de la bioética y descubrir en el hombre no sólo al sujeto responsable del acto moral, sino al mismo tiempo esa dignidad ontológica que no es construida sino recibida, y que, por tanto, remite al Donador cuando explícitamente se profundiza en ella [...] El pensamiento europeo no puede renunciar a esta fundamentación antropológico-personalista de la bioética. El pensamiento filosófico que se remite a santo Tomás y a los personalistas más recientes, tiene en esta misión fundante, a mi juicio, un papel especial. Otras escuelas como la hermenéutica y la fenomenología pueden ofrecer aportaciones, pero no sustituir las adquisiciones de la metafísica» (E. SGRECCIA, *Cuestiones emergentes en el ámbito de la bioética*, p. 403). Los principales personalistas a los que Sgreccia se refería en la premisa a su primera edición del *Manual de bioética* eran J. Maritain, E. Mounier, E. Gilson y G. Capograssi.

<sup>39</sup> Cf. E. SGRECCIA, *La bioética personalista*, pp. 96-104.

<sup>40</sup> Sgreccia afirma expresamente que la ética racional se funda sobre la metafísica (*idem*, p. 30), y que «la misma ética de las virtudes tiene necesidad de una fundamentación de tipo antropológico personalista» (E. SGRECCIA, *Cuestiones emergentes en el ámbito de la bioética*, p. 404).

<sup>41</sup> Cf. E. SGRECCIA, *La bioética personalista*, p. 106. «La bioética si presenta come un'etica speciale, ma ha anche sviluppato una parte fondativa, che si rifà all'etica generale e che abbiamo chiamato metabioetica, perché approfondisce le fondazioni ultime e metafisiche della bioetica stessa» (p. 140). En el *Manuale di bioetica*, Sgreccia pide realizar un análisis moral «alla luce di una antropologia di riferimento "forte", ovvero centrata sulla dimensione ontologica dell'uomo» (p. 777) y constata que se ha pasado por un largo periodo de «silencio de la metafísica» (p. 29). Sgreccia constata que los derechos humanos y la bioética sufren una crisis de metafísica (Cf. E. SGRECCIA, M. CASINI, *Diritti umani e bioetica*, en «Medicina e morale» 49 (1999), pp. 17-47).

metafísica el carácter fundacional<sup>42</sup>. G. Russo, en su obra *Fondamenti di metabioetica cattolica*, reserva a la metafísica la indagación de los presupuestos filosóficos de la bioética, si bien la metabioética abarca cuestiones que superan el ámbito propio de la metafísica<sup>43</sup>. Russo considera que la bioética se ha desarrollado, desde sus orígenes, «demostrando la metafísica y construyendo sobre presupuestos existencialistas y emotivistas»<sup>44</sup>, a pesar de que «la metafísica es el necesario fundamento de la bioética, más todavía, es el verdadero problema de la bioética»<sup>45</sup>. De todas formas, en general, los manuales de bioética tienden a subrayar los fundamentos antropológicos y éticos, y a silenciar los ontológicos<sup>46</sup>. Quienes por razones teoréticas o decisiones pragmáticas reducen la bioética a una ética aplicada a la resolución de casos biomédicos consideran que la metafísica no es, en bioética, sino un «excursum desproporcionado fuera de lugar»<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Cf. L. LEUZZI, *La metafísica fondamento della bioetica*, en F. BELLINO (a cura di), *Civiltà tecnologica e destino dell'uomo. Problemi di bioetica*, Ospedale Miulli, Acquaviva delle fonti 1989, pp. 53-66.

<sup>43</sup> El autor habla de «l'esigenza di una metabioetica fondata sulla 'verità' che indagheri i presupposti filosofici, il riferimento a una determinata concezione della realtà (filosofia della natura) e dell'uomo (antropologia), che delineano l'orizzonte nel quale si configura l'orientamento etico general, la metaetica o la meta-teoretica (o riflessione sull'etica). Alla metaetica, che definisce la natura della morale, si riferisce l'elaborazione dei principi, delle norme e dei giudizi come regolazione rispettivamente remota, prossima e immediata dell'atto (etica normativa) che specificano la riflessione morale applicandola alla situazione concreta della biomedicina (etica applicata)» (G. Russo, *Fondamenti di metabioetica cattolica*, Edizioni Dehoniane, Roma 1993, pp. 43-44). «L'elemento metafisico-veritativo offre pertanto un approccio metodologico, quello proprio della metabioetica, che intende esplicitare i presupposti degli orientamenti bioetici» (*Idem*, p. 45).

<sup>44</sup> G. RUSSO, *Fondamenti di metabioetica cattolica*, p. 63.

<sup>45</sup> «La metafísica è necessario fondamento della bioetica, anzi è il vero problema della bioetica. Infatti, il vero problema della bioetica non si esaurisce nel suo campo, ossia il rapporto tra scienza biomedica e decisione morale, ma nasce da lontano e precisamente dalla rottura del "ponte" tra la oggettività e soggettività che ha prodotto due etiche, ossia l'etica formale e l'etica materiale» (G. Russo, *Fondamenti di metabioetica cattolica*, p. 70). Este autor mantiene la misma tesis en *Sistemi di valori e metafísica in bioetica*, en G. Russo (a cura di), *Bioetica fondamentale e generale*, Società Editrice Internazionale, Torino 1995, p. 594.

<sup>46</sup> En la obra de F. BELLINO, *I fondamenti della bioetica. Aspetti antropologici, ontologici e morali* (Città Nuova Editrice, Roma 1993, 184 pp.) los fundamentos ontológicos de la bioética son prometidos en el título, pero no son reconocibles en el índice, que sólo menciona los fundamentos epistemológicos, antropológicos y morales.

<sup>47</sup> «In una discussione di bio-etica, ho avuto anch'io il timore che [considerazioni per stabilire se e quando parlare di persona 'subiectum juris et officii'] fossero un excursum metafisico un po' fuori proporzione, perché non sono essenziali al nostro scopo di cercare una



Fuera del ámbito de la bioética católica, H. Jonas en su obra *De la fe antigua al hombre tecnológico*, asigna el principal reto ético de nuestro tiempo a la convergencia de dos factores: a la degradación metafísica del hombre por obra de la ciencia moderna y al crecimiento enorme de su poder gracias a la tecnología moderna; y afirma la necesidad de fundar la ética sobre el terreno del ser, es decir, de la metafísica<sup>48</sup>; fundar una ética «en la amplitud del ser y no únicamente en la singularidad o peculiaridad del hombre»<sup>49</sup>.

Así pues, es necesaria una fundación última-metafísica de la bioética y de sus fundamentos próximos: la antropología y la ética<sup>50</sup>. No se trata de confrontar diversas fundaciones; este procedimiento sería contraproducente porque conduciría a análisis parciales, abstractos, contrarios a la interdisciplinariedad propia de la bioética; más bien, se trata de reconocer el carácter primero de aquella metafísica que Aristóteles

---

formulazione dell'etica applicata a una casistica biologico-medica» (S. BIOLO, *Introduzione. Come si pone il problema della bioetica*, en AA. VV., *Nascita e morte dell'uomo*, Marietti, Genova 1993, p. 12).

<sup>48</sup> Cf. H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 51. H. Jonas abre el prólogo de su obra *El principio vida. Hacia una biología filosófica* (Editorial Trotta, Madrid 2000, 334 pp.) con esta afirmación: «Si tuviéramos que expresar el propósito de este libro con la máxima concisión, diríamos que presenta una interpretación "ontológica" de los fenómenos biológicos» (p. 9). Aunque afirmaciones puntuales de Jonas son cuestionables, la orientación general de esta obra es muy sugestiva. Señalo algunos pasos del epílogo titulado *Naturaleza y ética*: «La ontología como fundamento de la ética era el punto de vista original de la filosofía. La separación entre una y otra, que equivale a la separación entre el reino "objetivo" y el "subjetivo", es el destino moderno. Su reunificación solo puede efectuarse, si es que realmente puede efectuarse, desde el lado "objetivo", es decir, mediante una revisión de la idea de naturaleza. Y es la naturaleza en devenir, más bien que la naturaleza permanente, lo que ofrece mejores perspectivas de éxito a este respecto» (p. 326).

<sup>49</sup> «Solo una ética que esté fundada en la amplitud del ser, y no únicamente en la singularidad o peculiaridad del hombre, puede tener relevancia en el universo de las cosas. La tendrá si el hombre la tiene, y si este la tiene o no, es algo que tenemos que aprender de una interpretación de la realidad en su conjunto [...]. Una ética que ya no se base en la autoridad divina debe hacerlo en un principio que se pueda descubrir en la naturaleza de las cosas, si es que no se desea que sea víctima del subjetivismo o de otras formas de relativismo. Así, por mucho que la investigación ontológica nos haya obligado a adentrarnos, más allá del hombre, en la teoría del ser y de la vida, en realidad no nos ha alejado de la ética, sino que estaba buscando su fundamentación posible» (H. JONAS, *El principio vida*, p. 327).

<sup>50</sup> Sobre la posibilidad de una fundación metafísica de la moral y algunas críticas que a ese propósito se han levantado, véase A. BAUSOLA, *Riflessione filosofica sulla fondazione della morale*, en E. SGRECCIA - V. MELE - G. MIRANDA (ed.), *Le radici della bioetica*, Vol. I, pp. 13-19.

y sus comentadores han llamado *filosofía primera*<sup>51</sup>. En realidad, no se trata ni siquiera de plantear una alternativa, sino de dar a la antropología, a la ética y a la bioética su última fundación racional:

«La metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica [...]. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya»<sup>52</sup>.

La metafísica que, en mi opinión, presta un mejor servicio a la bioética puede ser llamada «meta-antropología»: se trata de aquella metafísica del ser (*esse*) que descubre al ser en su manifestación privilegiada, en la persona humana, en su obrar y en sus relaciones interpersonales<sup>53</sup>, pero que no se reduce a una mera antropología. Si bien las vías metafísicas son múltiples, la vía antropológica parece preferible en sí misma y por el servicio prestado a la bioética. De hecho, la «metafísica del ser» no depende ni requiere de la asunción de un punto de partida que predetermine su desarrollo; los caminos pueden ser múltiples, tantos como los fenómenos que provocan la admiración y la pregunta que es principio de la filosofía. Lo importante es que se alcance a dar el paso del fenómeno al fundamento, que la investigación se encamine hacia las causas últimas, sin detenerse en respuestas inmediatas que no satisfacen el deseo de saber, ni la búsqueda de una justificación y de un sentido últimos:

<sup>51</sup> Este nombre es atribuido a la metafísica porque considera las causas primeras de todo: «Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat» (TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph., prooemium*); y porque sirve de fundamento epistemológico para las demás ciencias: «Dicitur etiam philosophia prima, in quantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur» (*In Boethii de Trinitate* q. 5 a. 1); cf. CG III c. 25 n. 9, *In I Post. Anal.*, lc. 17 n. 4.

<sup>52</sup> FR, n. 83.

<sup>53</sup> Cf. P. HENRICI, *Introducción a la metafísica*, Escuela de Artes Gráficas del Colegio Salesiano de S. José, Rosario 1990, p. 75.



«Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*»<sup>54</sup>.

A continuación, además de señalar algunos contenidos metabioéticos relevantes desde un punto de vista formal y meramente indicativo, se indagará de qué forma la metafísica es llamada en causa por esta metabioética.

### 3. Contenidos metabioéticos

Para determinar la *naturaleza* de una ciencia suele recurrirse a su definición, distinción y división; y, también, a la identificación de su *objeto*. Por otra parte, se la considere una ciencia subalterna de la ética o no, tiene particular relevancia la determinación del lugar que la *ética* ocupa en la bioética, del tipo de ética que se asume y de los problemas que de esta asunción se siguen.

La literatura científica sobre cada uno de estos temas —naturaleza y objeto de la bioética, y la ética para una bioética— ofrece opiniones muy variadas, algunas de ellas incompatibles. El pluralismo en la concepción, en el modelo teórico y en la fundación de la bioética es un hecho. Bioética, dice Engelhardt, es «un nombre que hay que usar al plural»<sup>55</sup>; según él, este pluralismo ético es insuperable, de forma que el único modo de alcanzar algún acuerdo que permita a cada grupo vivir en paz su propia bioética confesional es la tolerancia. Una tesis propia de la bioética personalista católica sería la afirmación de que, en principio, es posible alcanzar principios objetivos capaces de ganar un consenso universal<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> FR, n. 84.

<sup>55</sup> Título dado por Engelhardt al primer capítulo de su obra *The Foundations of Bioethics*.

<sup>56</sup> «Possibilità di giungere a principi oggettivi, capaci di raccogliere il consenso di tutti. Questa è la tesi della bioetica personalista di ispirazione cattolica» (M. ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica*, Giuffrè, Milano 2001, p. 53).

Para la elaboración de una bioética se impone la necesidad de elegir entre tantas opciones. Una elección fundada supone una reflexión previa sobre los presupuestos racionales últimos que la justifican. En esa justificación la metafísica puede ser interpelada.

En la presentación de los contenidos metabioéticos, no será posible ahondar en los principios y fundamentos metafísicos; de momento basta con señalarlos como una cuestión ineludible e implícita en la justificación racional de las elecciones hechas al elaborar una bioética.

1º. *Naturaleza de la bioética*. La dificultad para encontrar una definición de «bioética» se debe, en primer lugar, a que no se alcanza un consenso sobre su *naturaleza* e identidad. Pueden señalarse, al menos, cuatro opiniones diversas: la bioética es una disciplina autónoma y distinta (Sgreccia), o una ética aplicada (Scarpelli, Lecaldano, Bellino), o una nueva ética (Hans Jonas) o, finalmente, un ramo de la filosofía moral (A. Pessina)<sup>57</sup>.

La *distinción* de la bioética de otras disciplinas, como la ética médica, la ética sanitaria y la medicina legal, fue objeto de estudio en el Convenio internacional celebrado en Erice (Italia)<sup>58</sup>. Bastante aceptada es la *división* de la bioética en tres partes: bioética general, especial y clínica-decisional.

La naturaleza *interdisciplinar* de la bioética reclama un estudio de las relaciones existentes entre cada una de las ciencias implicadas: ética, filosofía, medicina, derecho, ciencias experimentales, epistemología científica, ciencias humanas y sociales (sociología, psicología, economía...), teología. Sgreccia considera que la naturaleza de la bioética es filosófica y que su método conveniente es la integración a través del diálogo enriquecedor entre los diversos saberes<sup>59</sup>. Problemas metafísicos de relieve son la relación de la bioética con la teología, la concepción de la filosofía y de la ética asumidas, y la determinación del punto focal de integración y síntesis bioética<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Cf. M. ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica*, pp. 63-67.

<sup>58</sup> Cf. SOCIETÀ ITALIANA DI MEDICINA LEGALE E DELLE ASSICURAZIONI, *Il Documento di Erice sui rapporti della Bioetica e della Deontologia Medica con la Medicina Legale*, en «Medicina e Morale» 1991, pp. 561-567.

<sup>59</sup> Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, pp. 27-29.

<sup>60</sup> Autores, como Lecaldano, que consideran a la bioética una ética aplicada, asignan a la ética filosófica el carácter de punto sistematizador, aunque consideren legítimas otras



2º Son *objeto de la bioética* las dimensiones morales de las ciencias de la vida y de la salud<sup>61</sup>. Mientras algunos autores consideran que no deberían entrar temas como el trato dado a los animales no humanos o cuestiones de ética ambiental<sup>62</sup>, otros, como A. Schweitzer, justifican la inclusión a pleno título del estudio de la vida animal no humana en la falta de relevancia ética de la distinción entre vida humana y no humana. Sin llegar a estos extremos, y por su relevancia humana, parece necesario incluir en el objeto de la bioética los problemas ecológicos y ambientales<sup>63</sup>. El *Documento de Erice* reconoce competencia a la bioética en cuatro ámbitos: ética de las profesiones sanitarias; ética de la investigación, también no terapéutica, sobre el hombre; ética de la gestión y organización sanitaria y del uso de los recursos sanitarios en el ámbito de la macro y microeconomía, a nivel nacional e internacional; y ética del ambiente, que incluye los problemas relativos a la intervención sobre la vida de los seres vivientes y al equilibrio del ecosistema. En los últimos años está adquiriendo cada vez mayor relevancia la «bioecología» y el «bioderecho»<sup>64</sup>. La metafísica debería ofrecer una «interpretación 'ontológica' de los fenómenos biológicos»<sup>65</sup>, y una interpretación «analógica» de la realidad que permita

---

opciones: «Una presentazione sistematica della bioetica potrebbe essere realizzata, anche, privilegiando un punto di vista diverso da quello dell'etica filosofica» (E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, Editori Laterza, Bari 1999, p. 8). En los autores de la «bioética laica», el papel asignado a la filosofía (su metabioética) es débil: «Laddove è corretta, la metabioetica —come larga parte della filosofia— non ha niente altro da dirci in modo esplicito di ciò che già sappiamo e tendiamo a perdere di vista nella routine quotidiana [...] La filosofia è una proposta intorno a quello che dobbiamo considerare il filo rosso di ciò che conta quando abbiamo problemi di condotta pratica e di etica» (*idem.*, pp. 11-12). Cf. S. MAFFETONE, *Vent'anni di bioetica: un bilancio*, pp. 359-360.

<sup>61</sup> Cf. W.T. REICH (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, 1995, p. xxi.

<sup>62</sup> Cf. E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, pp. 4-6.

<sup>63</sup> La bioética, en la primera obra en la que aparece su nombre, *Bridge to the Future* (1971) de V. R. Potter, fue pensada como una respuesta a los graves problemas relacionados con la supervivencia de la especie humana. Sgreccia, que define la bioética como «l'etica che concerne gli interventi sulla vita» (*Manuale di bioetica*, p. 22), reconoce el papel que desempeñan junto a las ciencias biomédicas, las ciencias ambientales y la ecología (*idem.*, p. 26).

<sup>64</sup> Algunos ven en el bioderecho una tercera fase del derecho en las democracias occidentales; tras el reconocimiento de los derechos individuales (1ª fase) y la legislación social (2ª fase), hoy se legisla sobre el futuro de las generaciones: la corporeidad, el patrimonio genético y el ambiente: bioecología y biotecnologías (Cf. Cf. E. SGRECCIA, *La bioetica personalista*, p. 94).

<sup>65</sup> H. JONAS, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, p. 9.

apreciar la centralidad de la persona *en* el cosmos, sin detrimento del valor ético que se ha de otorgar a sus acciones sobre el mundo material.

3º. *La determinación de la ética usada en bioética.* ¿Qué ética para una bioética? ¿Una ética de contenidos o una ética de procedimientos para alcanzar el consenso o, al menos, para evitar los conflictos? Suponiendo que se trate de una ética de contenidos, deberá justificarse si se opta por una ética normativa o no normativa. Según la conocida obra de T.L. Beauchamp y J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*<sup>66</sup>, la ética normativa se subdivide en ética general normativa (teorías éticas)<sup>67</sup> y en ética aplicada; mientras que la ética no normativa incluye la ética descriptiva y la metaética<sup>68</sup>. A la *metaética*, según estos autores, compete el análisis del lenguaje, conceptos, métodos<sup>69</sup> y razonamientos de la ética, la epistemología o teoría del conocimiento moral y la determinación si la moral social es objetiva o subjetiva, relativa o no relativa, racional o emotiva.

Una bioética que adopte una *ética meramente descriptiva* se limitará a la descripción, lo más neutral posible, de las teorías éticas existentes en bioética. Es una ética congrua a una interpretación *relativista* del pluralismo ético, según la cual las diversas teorías son *de iure* y *de facto* irreconciliables, es decir, «la pluralidad de concepciones morales diacrónicas y sincrónicas, no son comparables ni menos aún enjuiciables o criticables (siendo cada una digna, igual que cualquier

<sup>66</sup> T.L. BEAUCHAMP Y J.F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 2001<sup>5</sup>, p. 2.

<sup>67</sup> Estas teorías son estudiadas en el cap. 8 de T.L. BEAUCHAMP Y J.F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*; la cuarta edición (1994) les dedicaba el capítulo 2.

<sup>68</sup> A estas cuestiones está dedicado casi todo el c. 1 de *Principles of Biomedical Ethics*.

<sup>69</sup> Un pensador suele revelar de modo inequívoco sus efectivas opciones teoréticas en el método que usa. E. Sgreccia propone para la bioética un método que no es deductivo ni inductivo, sino triangular (*Manuale di bioetica*, pp. 63-64). Contra lo que puedan pensar algunos exponentes de la bioética laica, un pensamiento ontológicamente fundado no tiene por qué tener que proceder deductiva o «ingenierísticamente» (sobre el significado de esta expresión véase E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, p. 19). La simplificación del método ontológico y principialista que hace Diego Gracia en *Fundamentos de bioética*, (Eudema, Madrid 1989), pp. 400-410 es excesiva. La lectura de la *Metafísica* de Aristóteles depararía muchas sorpresas a quien pretendiera encontrar en ella deducciones y silogismos, pues en la *Metafísica* apenas es usado ese método (Cf. G. REALE, *Introduzione*, en ARISTOTELE, *Metafísica*, Rusconi, Milano 1998<sup>4</sup>, pp. xxxii-xxxiii).



otra, de respeto y tolerancia)»<sup>70</sup>. Aun omitiendo una valoración comparativa de las concepciones morales, una bioética descriptiva ha de cumplir tareas de notable relieve especulativo; y si las cumpliera con pleno rigor la llevarán a inevitables cuestiones fundativas y metafísicas<sup>71</sup>: al exponer y explicar las bioéticas existentes, al mostrar sus principales características estructurales, al elaborar una sistematización y taxonomía que dé cuenta de las continuas transformaciones e innovaciones teóricas, normativas, legales y sociales a las que la bioética está sometida, si procede rigurosamente, tendrá que realizar un importante trabajo crítico y analítico; por ejemplo, al elaborar la taxonomía y la clasificación de los modelos de bioética deberá determinar y justificar los criterios de división (*rationes o fundamenta divisionis*) que pueden ser muy variados: el hecho religioso (bioéticas laicas o religiosas), la metafísica de base (materialista, marxista, aristotélico-tomista, hegeliana...); la antropología y la concepción de la persona que tiene implícita (los diversos personalismos: ontológico, relacional, psicológico, hermenéutico...), los sistemas éticos de referencia (utilitarista, eudemonista, deontológico, teleológico...), los métodos aplicados para la resolución de los problemas (bioética narrativa, casuística...). Así pues, la justificación racional no se limita a la bioética normativa, sino que es exigida también por las tareas básicas de una bioética descriptiva.

Una *bioética normativa* considera que, más allá de la mera descripción y confrontación de las diversas teorías éticas, debe surgir una propuesta precisa, rigurosamente argumentada y justificada, que permita elaborar un juicio valorativo de las diversas teorías éticas y que permita individuar principios, reglas y valores para la solución de las concretas cuestiones bioéticas. El modelo teórico-cognoscitivo de una bioética normativa está conformado, según la propuesta de Beauchamp

---

<sup>70</sup> L. PALAZZANI, *La formación en bioética: modelos y contenidos*, en «Medicina y Ética» 9 (1998), p. 330; original italiano: *La formazione in Bioetica: modelli e contenuti*, en «Medicina e morale» 48 (1998), pp. 119-131.

<sup>71</sup> El filósofo siempre podrá evitar las cuestiones metafísicas, pero se deberá más a opciones y decisiones voluntarias que a exigencias especulativas. A. Millán-Puelles —como en su momento hiciera Edith Stein— constata que Husserl, en sus obras, queriendo mantenerse en una actitud estrictamente fenomenológica, trata de evitar la metafísica y no hablar de ella; pero no siempre lo logra porque «la metafísica también le hace decir a Husserl algo que escapa del angosto ámbito de la regresión fenomenológica» (A. MILLÁN-PUELLES, *El problema del ente ideal. Un examen a través de E. Husserl y N. Hartmann*, C.S.I.C., Madrid 1947, p. 85).

y Childress, por tres niveles: *la teoría, los principios y las normas*. En este contexto, los estudiosos de bioética discrepan en dos puntos principales: en las opciones que pueden hacerse dentro de cada nivel y en la diversa comprensión de las relaciones que se dan entre estos niveles.

Los criterios establecidos por T.L. Beauchamp y J.F. Childress para la construcción de una *teoría* son: que sea clara, coherente, completa, comprensiva y simple, que tenga poder explicativo, justificativo y "creativo" (*output power*), y que sea practicable<sup>72</sup>. Las teorías por ellos consideradas son: el utilitarismo (*consequence-based theory*; J. Bentham, J. S. Mill); el kantismo (*obligation-based theory*); el individualismo liberal (*rights-based theory*); el comunitarismo (*community-based theory*) y las éticas del cuidado (*relationship-based theory*)<sup>73</sup>. La propuesta del *principialismo*, ofrecida por los autores de *Principles of Biomedical Ethics*, es una ética basada en principios y en la moralidad común, que combina la teoría deontológica pluralista de D. Ross (deberes *prima facie*) y una teoría utilitarista que valora las consecuencias colectivas que se siguen de las decisiones tomadas.

Beauchamp y Childress establecen cuatro *principios*: autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia<sup>74</sup>. Las *normas* se dividen en tres grupos: reglas substantivas: decir la verdad, confidencialidad, privacidad y fidelidad<sup>75</sup>; reglas de autoridad: determinan quién es autoridad, cómo se delega y distribuye...; reglas de procedimiento. Los principios son guías generales, mientras que las reglas-normas son más específicas. En caso de conflicto se debe hacer un balance entre los principios, considerados *prima facie*<sup>76</sup>.

Según el modelo personalista de Sgreccia, *principios* de la bioética son el principio del respeto y defensa de la vida física de cada indi-

<sup>72</sup> T.L. BEAUCHAMP Y J.F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics* (2001<sup>5</sup>), pp. 338-339.

<sup>73</sup> Cf. cap. 8 (2001<sup>5</sup>). En la cuarta edición incluían también las éticas de la virtud (*character ethics: virtue-based theory*), la casuística (*case-based theory*) y la ética basada en principios y en la moralidad común (cf. cap. 2, 1994<sup>4</sup>). La quinta edición dedica todo el capítulo 2 a la ética de las virtudes.

<sup>74</sup> Cf. T.L. BEAUCHAMP Y J.F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, cc. 3-6.

<sup>75</sup> Cf. T.L. BEAUCHAMP Y J.F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, c. 7.

<sup>76</sup> Hay dos concepciones de los principios: la «robusta» considera que los principios son generales, no admiten excepción y tienen carácter fundacional; la «prima facie» admite excepciones a los principios y no les concede carácter fundacional.



viduo humano, el principio terapéutico, el principio de libertad-responsabilidad y el principio de socialidad-subsidiariedad; al nivel de las *normas* quedan la petición del consentimiento informado, el secreto médico, la obligación de la información y de la intervención en caso de urgencia, y otras normas de este género<sup>77</sup>.

Como consecuencia de las diversas concepciones de la bioética y de la asunción de diversos modelos teóricos, se dan diferentes interpretaciones acerca de la naturaleza de los tres niveles —teorías, principios y normas—y de sus relaciones.

«Para algunos es imprescindible la referencia preliminar a la teoría, entendida como horizonte especulativo de referencia, indispensable para la justificación de los principios y de las normas. En general, esta es la posición de quien sostiene que la ética no puede autofundamentarse, sino que debe remitir preliminarmente a la teórica, esto es, a una cierta concepción de la naturaleza y del hombre; en este sentido el deber ser, sean principios o normas, hay que inferirlo del ser de la naturaleza y del hombre, entendido en sentido substancial. Para otros, la referencia a la teoría puede y debe ser eliminada en cuanto que adhiriéndose a la “ley de Hume”, consideran que el deber ser no puede derivarse del ser, y por tanto, en cierta medida, se autopone o se autocrea (sin necesidad de ulteriores justificaciones): en esta perspectiva se deja espacio sólo a los principios y de manera eventual y posterior a las normas. Para otros más, podría eliminarse incluso la referencia a los principios, en cuanto que son demasiado rígidos respecto del carácter cambiante de las situaciones concretas, y consideran, por tanto, que sólo se pueden individualizar, caso por caso, normas aisladas (y entonces las normas no se pueden generalizar)»<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Cf. E. SGRECCIA, *La bioética personalista*, pp. 104-106.

<sup>78</sup> L. PALAZZANI, *La formación en bioética: modelos y contenidos*, pp. 330-331. La Facultad de Bioética del Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* y el Centro de Bioética de la Universidad Católica del Sacro Cuore, dirigido durante los últimos años por Elio Sgreccia, son del primer parecer. La segunda corresponde al *principalismo* de Beauchamp y Childress. La *ética de las virtudes* se ha desarrollado en el ambiente bioético como una reacción de desconfianza ante las teorías éticas y los límites del *principalismo* (Cf. E.D. PELLEGRINO, *The Recovery of Virtue in the Professional Ethics of Medicina*, en E. SGRECCIA - V. MELE - G. MIRANDA (ed.), *Le radici della bioetica*, Vol. I, pp. 61-75). La tercera posición considera que la bioética es casuística.

Así pues, la elaboración del modelo teórico-cognoscitivo de la bioética depende de muchos factores: 1º, la concepción que se tenga de la bioética, manifiesta en su definición y en su distinción de otras ciencias y en las relaciones establecidas entre las disciplinas que la integran; 2º, la determinación de su objeto; 3º, la particular ética asumida, y el papel que se atribuye a la ética dentro de la bioética: neutral-descriptivo, normativo, fundativo, autofundante, o, como sucede frecuentemente, clínico-casuístico. Las opciones hechas y las asunciones deberían estar racionalmente justificadas, y en esa tarea la metafísica —en alguna de sus formas— es inevitable.

Algunas cuestiones metafísicas relevantes en el presente contexto son: si más allá de las teorías éticas hay o no un fundamento ulterior<sup>79</sup>; si entre el orden ético y el metafísico se da sólo una distinción o también una separación; si la ética es la *filosofía primera* (Levinas) o si esta condición es prerrogativa de una metafísica como la aristotélica «filosofía primera»<sup>80</sup>; si sólo hay distinción de órdenes y se pretende fundar la ética en la metafísica habría que mostrar que es posible superar la «ley de Hume» y la crítica de «falacia naturalista» de Moore<sup>81</sup>; y más en particular, si la metafísica es fundamento de la ética, cómo lo

<sup>79</sup> «La formulazione di principi senza un'antropologia e un'ontologia che li fondi e li giustifichi rende i principi stessi sterili e vaghi» (M. ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica*, p. 21). Según Aramini, Beauchamp y Childress aceptan que hay un nivel ulterior a las teorías éticas: la «metafísica (intesa in senso lato come concezione della realtà) e [al]l'antropologia, livelli dunque 'meta-etici' che sono però solo evidenziati come rilevanti e non discussi e approfonditi dagli autori» (*idem*, p. 20).

<sup>80</sup> «Se si risale alle origini di ogni ricerca della verità, diventa impossibile separare metafísica, antropología ed ética. In questo senso ci sarà certamente un'attività filosofica nella bioética, anzi possiamo dire con Lévinas che 'la morale non è un ramo della filosofia, ma è la filosofia prima' (*Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, p. 313)» (M. ARAMINI, *Introduzione alla Bioetica*, p. 69). Aristóteles llamaba «filosofía primera» a esa ciencia que hoy denominamos metafísica.

<sup>81</sup> Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di bioética*, pp. 49-50. Una discusión entre Aertsen y Kluxen sobre la fundación de la ética en la metafísica puede encontrarse en J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy & the Transcendentals, The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1996, pp. 319-330. Kluxen defiende la heterogeneidad de estas disciplinas. Aertsen contesta esta tesis y concluye que se dan conexiones y que el trascendental *bonum* (y la moral) se funda en *ens* (en la metafísica): «Metaphysics and ethics are joined together and connected at a *philosophical* level by the doctrine of the transcendentals. They appear to have a founding function: the first principle of theoretical reason is reduced to the first transcendental, being; the first principle of practical reason to the good. Being and the good are different *prima*, but cannot



es de cada una de sus tres “áreas”<sup>82</sup>: la moral, el derecho<sup>83</sup> y la política.

Tienen también relevancia metafísica las cuestiones concernientes a la fundación de la universalidad de los derechos humanos y a la determinación de conceptos como derechos morales<sup>84</sup>, jurídicos y políticos. E. Sgreccia funda los derechos humanos en un personalismo

---

be separated from one another. The transcendental foundations of theoretical thought and of morality point therefore to a connection between metaphysics and ethics. Ethics as science is not based on ‘the actual experience of the moral’; it requires a reflection on the foundations of praxis» (p. 330). Santo Tomás compara los órdenes del *bonum naturae* y del *bonum moris*. La común estructura de estos órdenes es estudiada por la *scientia communis*: la metafísica (cf. p. 323). Millán-Puelles, aun reconociendo la distinción de órdenes, acepta una relatividad de la moral a la metafísica, entre otros motivos, por el «principio de la congruencia del deber con el ser propio del sujeto respectivo» (Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Una fundamentación de la ética realista, Rialp, Madrid 1994, pp. 452-459).

<sup>82</sup> Puede distinguirse entre a) norma moral: no codificada, presente también en caso de duda, que todos pueden aprobar o no; y que se aplica en general al comportamiento individual del agente; b) la norma jurídica: su observancia es impuesta; requiere certeza y precisión; se da el recurso a penas y sanciones; en este caso sólo el juez puede aplicar la ley y pronunciar sentencia; se aplica en general a actos relativos a otras personas; c) norma política: se refieren al funcionamiento de las instituciones.

<sup>83</sup> En las palabras de agradecimiento por el doctorado *honoris causa* en Jurisprudencia que le fue otorgado por la LUMSA (Roma, 10-XI-99), el card. Ratzinger señaló la necesidad de una fundación metafísica del derecho: «Laddove questa esigenza interiore dell’essere umano, che come tale è orientato al diritto, laddove questa istanza, che va al di là delle correnti mutevoli, non può più essere percepita e quindi la “fine della metafísica” è totale, l’essere umano nella sua dignità e nella sua essenza è minacciato» (cf. [www.ratzinger.it](http://www.ratzinger.it)).

<sup>84</sup> «Possiamo dunque caratterizzare il diritto morale come un diritto *prima facie* o contenuto che riteniamo di dovere prescrivere universalmente e che comunque teniamo distinto dal diritto giuridico che è quello che positivamente trova una codificazione sul piano della legge» (E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, p. 43) «Chi identifica —come ad esempio J. Finnis e F Compagnoni— i diritti morali con i diritti naturali in genere ritiene di disporre di una fondazione metafísica di questi diritti, ovvero rinvia o ad una forma di conoscenza non empirica, che consente di individuare l’essenza, la dignità e il valore speciale della natura umana, o a qualche autorità soprannaturale, che garantisce la lista dei diritti. La possibilità di percorrere la strategia che identifica i nuovi diritti morali in discussione nelle questioni bioetiche con diritti naturali va messa da parte in quanto non possono essere accettate le pretese epistemologiche e metafisiche dei fautori del giusnaturalismo» (*idem*, p. 42).

ontológicamente fundado, contestado por la bioética laica<sup>85</sup>; otras fundaciones son utilitaristas o iuspositivistas (Kelsen) donde la única base efectiva para el reconocimiento de los derechos está en el hecho de que tales derechos hayan sido adquiridos en el ordenamiento de algún Estado (positivismo jurídico).

#### 4. Bioética y teología

Como quedó constancia al presentar el propuesta metabioética de Sgreccia, la bioética que parece más aceptable es de naturaleza filosófica, racional, accesible a todos los hombres, creyentes o no creyentes. La fuerza de una obra «filosófica» está en la evidencia inmediata de sus propuestas y en la solidez de aquellos argumentos estrictamente racionales con los que alcanza las evidencias mediatas. La bioética es, en sentido aristotélico, «filosofía práctica» y la praxis siempre es concreta.

Para el cristiano —también para el filósofo cristiano—, el hombre real y concreto ha sido «tocado» por la gracia redentora de Cristo y vive, de hecho, envuelto en una esfera sobrenatural. La filosofía es abstracta. Pero también es «abierta» o, al menos, puede serlo. En un sentido análogo a la «orientación epistemológica de integración» que E. Sgreccia propone para la bioética<sup>86</sup>, H. U. von Balthasar ofrece una propuesta de integración filosófica-teológica. Al inicio de su volumen I de *Teológica (Warheit Der Welt)*, von Balthasar plantea el problema de la distinción y relación de los ordenes natural y sobrenatural: el mundo así como existe, subsiste concretamente en relación a Dios. El mundo concreto está circundado por la esfera sobrenatural. No existe

<sup>85</sup> «Un uso sistematico di una concezione giusnaturalistica che risale a S. Tommaso e cioè una forma di 'personalismo ontologicamente fondato', ispira l'antropologia, ovvero la concezione della natura umana e dei suoi diritti, da cui Elio Sgreccia deduce tutte le soluzioni da lui offerte ai problemi bioetici (Sgreccia, 1994, vol. I, pp. 87-90). Va comunque detto che anche per chi accetti l'idea dell'esistenza di diritti naturali assoluti si pone il problema di definire quali siano questi diritti e di risolvere quelle situazioni in cui persone con diversi diritti da far valere possono entrare in conflitto. Per quello che ci riguarda insisteremo più volte nelle analisi successive come non si riesca più a fondare in una presunta concezione della natura umana, univoca e condivisa, una lista soddisfacente di diritti» (E. LECALDANO, *Bioetica. Le scelte morali*, p. 39).

<sup>86</sup> E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, p. 28.



en lo concreto una zona neutral entre naturaleza y sobrenaturaleza. La filosofía es abstracta y sólo considera las estructuras naturales no elevadas por la gracia. La naturaleza pura es una abstracción que nunca se ha dado «en concreto». La filosofía, ante esta doble esfera, puede adoptar tres actitudes<sup>87</sup>: puede, como la filosofía pagana, asumir *inconscientemente* en la filosofía los datos teológicos (Platón, Aristóteles...); o, como la filosofía racionalista, rechazar los datos teológicos secularizándolos y reduciéndolos a la inmanencia filosófica; o, como la filosofía cristiana, reconocer los datos teológicos presentes en el pensamiento filosófico dándoles el valor que tienen. De estas tres posturas, la primera, tras la revelación, no es practicable. El prejuicio racionalista de la imposibilidad de la revelación lo rechaza el teólogo como creyente; el filósofo racionalista debería justificar este prejuicio antes que tratar de elaborar una filosofía pura de las verdades reveladas. Una filosofía cristiana del tercer tipo, racional-crítica y abierta a la teología, está presente en toda la monumental obra teológica de von Balthasar, como consta en su último escrito donde traza algunas líneas maestras de su pensamiento:

«Empecemos con una reflexión en torno a la posición del hombre. El hombre existe como ser limitado en un mundo limitado, pero su razón está abierta a lo ilimitado, a todo el ser. La prueba consiste en el conocimiento de su propia finitud, de su propia contingencia: soy, pero podría también no ser. Y muchas cosas que no existen, podrían ser. Las esencias son limitadas mientras el ser no lo es. Esta escisión es la fuente de cada pensamiento religioso y filosófico de la humanidad. Está de más subrayar cómo cada filosofía [...] sea esencialmente religiosa y teológica, en el preciso momento en el cual se pone el problema del Ser Absoluto, independientemente del hecho de atribuirle un carácter personal o impersonal [...]. No hay teología cristiana sin una filosofía de base. La razón humana es pregunta abierta al infinito, sin poder forzar el Infinito para que dé una respuesta. Es necesario que esta estructura resulte comprensible al hombre. Este es el punto en el cual se injerta mi pensamiento»<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica I: Verdad del mundo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997, p. 15.

<sup>88</sup> H. U. VON BALTHASAR, *La muerte del gran Teólogo: El último escrito. Balthasar, mi Pensamiento*, en «*Communio*» (Chile) n.18 (1989) pp. 4-5.

Esta apertura de la filosofía a la teología suscita algunos problemas a una bioética que quiera presentarse como ciencia racional capaz de interpelar a todos los hombres, creyentes o no: ¿Cuál es la relación de una bioética filosófica con una autoridad externa a la razón, como puede ser el Magisterio eclesiástico? ¿Cuál es la relación de la filosofía con la teología, y de la razón con la fe?

A quien desconozca la relación del Magisterio eclesiástico con la filosofía no dejará de sorprenderle la abundancia de citas del Magisterio, y en particular de Juan Pablo II, en algunos textos de filosofía y de bioética, incluso en aquellos que tratan cuestiones científicas y no religiosas. Cabe, por tanto, preguntarse ¿por qué interviene el Magisterio en materias filosóficas y bioéticas? y ¿qué legitimidad tiene una argumentación racional en materia bioética que recurre la Magisterio?

El Magisterio *ha intervenido o puede intervenir* en diversos ámbitos relacionados con la filosofía de modos muy diversos: 1º, para «estimular, promover y animar el pensamiento filosófico»<sup>89</sup> y afirmar la capacidad de la inteligencia humana para alcanzar la verdad de las cosas y abrirse al don de la revelación<sup>90</sup>; 2º, para pronunciarse sobre algunos contenidos que se refieren a verdades universales, presentes también en la Revelación, pero que son patrimonio universal de la humanidad. Cuando se pronuncia sobre algunas cuestiones relacionadas con las ciencias experimentales, no lo hace porque sea competente en estas ciencias, sino para iluminar con criterios morales, conforme a la dignidad de la persona y a su vocación integral, los procedimientos de investigación o las posibles aplicaciones consiguientes a las nuevas adquisiciones de la ciencia y de la técnica<sup>91</sup>. 3º No es tarea ni com-

<sup>89</sup> FR, n. 51. «Gli interventi del Magistero in campo filosofico comprendono anche ogni influenza che la dottrina cattolica ha esercitato *implicitamente e indirettamente* sul pensiero filosofico dell'Occidente» (W. KASPER, *Gli interventi del Magistero in materia filosofica*, en AA. VV., *Per una lettura dell'Enciclica Fides et Ratio*, Quaderni de 'L'Osservatore romano' n. 45, Tipografia vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 113-114). Kasper se refiere, en particular, al del concepto filosófico de persona, a la historia de la dignidad de la persona humana como categoría ética fundamental y al desarrollo de la hermenéutica filosófica.

<sup>90</sup> cf. FR, nn. 52-56.

<sup>91</sup> Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, Libreria editrice vaticana, Ciudad del Vaticano, p. 6 (AAS 80 (1988) pp. 70-102).



petencia del Magisterio intervenir para proponer una filosofía propia o canonizar alguna filosofía particular, o colmar las lagunas de un razonamiento filosófico incompleto.

«Es un deber suyo reaccionar de forma clara y firme cuando tesis filosóficas discutibles amenazan la comprensión correcta del dato revelado y cuando se difunden teorías falsas y parciales que siembran graves errores, confundiendo la simplicidad y la pureza de la fe del pueblo de Dios. El Magisterio eclesiástico puede y debe, por tanto, ejercer con autoridad, a la luz de la fe, su propio discernimiento crítico en relación con las filosofías y las afirmaciones que se contraponen a la doctrina cristiana (cf. *LG* 25). Corresponde al Magisterio indicar, ante todo, los presupuestos y conclusiones filosóficas que sean incompatibles con la verdad revelada, formulando así las exigencias que desde el punto de vista de la fe se imponen a la filosofía. [...] La Iglesia tiene el deber de indicar lo que en un sistema filosófico puede ser incompatible con su fe. En efecto, muchos contenidos filosóficos, como los temas de Dios, del hombre, de su libertad y su obrar ético, la emplazan directamente porque afectan a la verdad revelada que ella custodia»<sup>92</sup>.

Dé la naturaleza e intención de estas intervenciones magisteriales se sigue que no es necesariamente impropio de una reflexión estrictamente racional referir indicaciones del Magisterio eclesiástico sobre contenidos que propiamente son del dominio de la razón. Ahora bien, esta situación obliga al filósofo cristiano a estar atento para no proponer como estrictamente racionales aquellos argumentos del Magisterio que últimamente sólo se sostienen por revelación divina. Mayor atención debe prestar aquel filósofo cristiano que realice su reflexión con intención apologetica: en un ambiente secularizado, su buena intención puede ser contraproducente. Un filósofo cristiano puede estar animado de un «santo celo», ser perfectamente consciente de la gravedad de los argumentos y de las seriedad de sus implicaciones para la vida de muchas personas y, sin embargo, no perder esa calma requerida para toda reflexión seria, ni precipitarse. Convencido de que lo real es inteligible (*omne ens est verum*) y confiado en la capacidad de la razón,

<sup>92</sup> *FR*, nn. 49-50.

sabe que, con empeño, llegará a encontrar fundamentos racionales para sus conocimientos naturales. Las filosofías excesivamente marcadas por intereses apologéticos o sotereológicos suelen exponerse a una mala factura<sup>93</sup>. Por otra parte, su «calma filosófica» se debe, también, a la conciencia de que la «salvación» del hombre no está en ningún conocimiento racional, sino en «el Evangelio de la vida [que] está en el centro del mensaje de Jesús»<sup>94</sup>: el Evangelio de la vida es el anuncio de la persona de Jesucristo y no un conjunto de reflexiones filosóficas<sup>95</sup>.

La pretensión de establecer un diálogo con todos los hombres, creyentes o no creyentes —particularmente necesario y posible en materia bioética<sup>96</sup>— no puede justificar que se presente como estrictamente racional lo que, como tal, es indemostrable. Ciertamente, el *Evangelio de la vida* no es sólo para los creyentes; es para todos. El estudio, defensa y promoción de la vida no es prerrogativa única de los cristianos. El filósofo cristiano podrá mostrar la «racionalidad» o, al menos, la «no irracionalidad» del *Evangelio de la vida*, pero sería mucha presunción, y en el fondo un engaño, pretender iluminar totalmente el misterio cristiano con la sola razón. Para poder dialogar con los no creyentes no hace falta alcanzar un acuerdo previo sobre un mínimo común denominador racional aceptable por todo el mundo. Es más importante desarrollar el amor sincero a la verdad y una «gramá-

<sup>93</sup> «El filósofo anclado en la fe no necesita filosofar de prisa. Inversamente, la urgencia de un saber de salvación ayuda a comprender la deficiente factura de muchos sistemas filosóficos» (A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, p. 58).

<sup>94</sup> Con estas palabras se abre la encíclica *Evangelium vitae* de Juan Pablo II. En el n. 2 precisa que «el Evangelio del amor de Dios al hombre, el Evangelio de la dignidad de la persona y el Evangelio de la vida son un único e indivisible Evangelio». Cito la edición bilingüe de R. LUCAS LUCAS (ed.), *Comentario interdisciplinar a la "Evangelium Vitae"*, BAC, Madrid 1996, pp. 19-219. AAS 80 (1988) pp. 401-522.

<sup>95</sup> «El Evangelio de la vida no es una mera reflexión, aunque original y profunda, sobre la vida humana; ni sólo un mandamiento destinado a sensibilizar la conciencia y a causar cambios significativos en la sociedad; menos aún una promesa ilusoria de un futuro mejor. El Evangelio de la vida es una realidad concreta y personal, porque consiste en el anuncio de la persona misma de Jesús» (JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 29).

<sup>96</sup> «Con el nacimiento y desarrollo cada vez más extendido de la bioética se favorece la reflexión y el diálogo —entre creyentes y no creyentes, así como entre creyentes de diversas religiones— sobre problemas éticos, incluso fundamentales, que afectan a la vida del hombre» (JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, n. 27).



tica común», que tiene su fundamento en la común naturaleza humana. El cristiano puede y debe anunciar el Evangelio de la vida<sup>97</sup> y, como parte de esa misión evangelizadora, ha de dialogar con los no creyentes<sup>98</sup>; en este anuncio y diálogo no debe dar como adquisición racional indiscutible lo que sólo es la «opinión más probable», o algo de cuya certeza goza sólo por la fe. Resulta siempre aleccionadora la sensibilidad y prudencia intelectual de santo Tomás de Aquino cuando niega que el origen temporal del mundo sea demostrable por la razón:

«que el mundo empezara a existir es creíble, pero no demostrable o cognoscible. Es útil que se tenga esto presente a fin de que, presumiendo de poder demostrar las cosas que son de fe, alguien presente argumentos no necesarios y que provoquen la risa en los no creyentes, pues podrían pensar que son razones por las que nosotros aceptamos las cosas que son de fe»<sup>99</sup>.

Hay verdades que la Revelación propone claramente aunque no sean por su naturaleza inaccesibles a la razón: es el caso de la existencia de un Dios personal, libre y creador, la realidad del pecado y el problema del mal, y la concepción de la persona como ser espiritual<sup>100</sup>. El conocimiento filosófico de estas verdades no se justifica por una

---

<sup>97</sup> «Para ser verdaderamente un pueblo al servicio de la vida debemos, con constancia y valentía, proponer estos contenidos desde el primer anuncio del Evangelio y, posteriormente, en la catequesis y en las diversas formas de predicación, en el diálogo personal y en cada actividad educativa. A los educadores, profesores, catequistas y teólogos corresponde la tarea de poner de relieve las razones antropológicas que fundamentan y sostienen el respeto de cada vida humana. De este modo, haciendo resplandecer la novedad original del *Evangelio de la vida*, podremos ayudar a todos a descubrir, también a la luz de la razón y de la experiencia, cómo el mensaje cristiano ilumina plenamente el hombre y el significado de su ser y de su existencia; hallaremos preciosos puntos de encuentro y de diálogo incluso con los no creyentes, comprometidos todos juntos en hacer surgir una nueva cultura de la vida» (JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*, 82).

<sup>98</sup> «La Iglesia tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es el camino, la verdad y la vida» (CONCILIO VATICANO II, Declaración *Nostra Aetate*, n. 2). «El diálogo interreligioso forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia» (JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris Missio*, AAS 80 (1988) pp. 249-340, n. 55). «El diálogo no nace de una táctica o de un interés, sino que es una actividad con motivaciones, exigencias y dignidad propias» (*idem*, n. 56).

<sup>99</sup> *Suma teológica*, I, q. 46 a. 2 (BAC, Madrid 1988).

<sup>100</sup> Cf. *FR*, n. 76.

intención apologética, sino como desarrollo de una exigencia racional: lo limitado, múltiple, cambiante y contingente necesita ser explicado por algo incondicionado que funde su inteligibilidad y su existencia; a determinados actos intelectuales o morales les debe ser proporcionado un principio operativo de naturaleza espiritual. Una desmesurada intención apologética estaría tentada de concluir rápidamente, y en ocasiones precipitada e ilegítimamente, su argumentación, y por falta de rigor crítico no alcanzaría los fundamentos reales ni la legitimidad racional que permita o facilite el diálogo intercultural e interreligioso.

Algo semejante ocurre con ciertas verdades cognoscibles filosóficamente, accesibles a la razón, que constituyen un presupuesto lógico para acoger la revelación de Dios y que la teología ha llamado *preambula fidei*: el conocimiento natural de Dios, la posibilidad de discernir la revelación divina de otros fenómenos, el reconocimiento de su credibilidad, la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de aquello que supera toda experiencia humana<sup>101</sup>. Pues bien, también en conocimientos de este tipo la pretensión de una razón absoluta, autónoma e inconsciente de sus límites y posibilidades hace un mal servicio al hombre y a la teología.

«Soy de la opinión —dice el card. Ratzinger— de que ha naufragado ese racionalismo neo-escolástico que, con una razón totalmente independiente de la fe, intentaba reconstruir con una pura certeza racional los “preambula fidei”; no pueden acabar de otro modo las tentativas que pretenden lo mismo»<sup>102</sup>.

La conciencia filosófica de los límites de la razón es saludable porque la abre a nuevos horizontes: no lleva a una resignación escéptica ni, como hace cierta filosofía actual, a restringir en exceso sus aspiraciones<sup>103</sup>. La conciencia del límite y del misterio, y la capacidad de escucha y de diálogo son, entre otras, las «armas» de una moderna

<sup>101</sup> Cf. *FR*, n. 67.

<sup>102</sup> J. RATZINGER, *Sobre la situación actual de la fe y la teología*, en «L'Osservatore Romano» (ed. española) 1-XI-96, p. 6.

<sup>103</sup> Cf. *FR*, n. 61.



apologética que no renuncia a explicar correctamente los *preambula fidei* y otras verdades filosóficas de relevancia teológica<sup>104</sup>.

La filosofía pide a las ciencias que no digan más de lo que pueden decir y que reconozcan honestamente sus límites. La filosofía también debe hacerlo, no porque se lo diga la teología o la fe, sino por propio reconocimiento. Dado que la razón, por su naturaleza o constitución, no puede menos que pensar en un horizonte absoluto, la filosofía deberá pensar también las condiciones históricas del ejercicio de la razón (con sus límites efectivos). Esta exigencia no le impide pensar la posibilidad de un absoluto-histórico: el universal concreto, la revelación cristiana, ese Evento limitado espacial y temporalmente que tiene una validez y significatividad salvífica universal. Esta posibilidad de la razón inspira a san Agustín expresiones tan atinadas como atrevidas sobre las relaciones entre fe y razón<sup>105</sup>, asignando a cada una de ellas un diverso primado.

<sup>104</sup> Los rasgos de esta moderna apologética están condensados en este texto: «Oggi non basta più affermare; bisogna prima saper ascoltare, per capire a che punto si trova l'altro nel suo cammino di ricerca o nel suo dramma di sconfitta e di fuga, bisogna spiegare e rendersi attenti all'altrui esigenza. Oggi bisogna aver pazienza, e ricominciare tutto da capo, dai "preamboli della fede" fino ai "novissimi", con esposizione chiara, documentata, soddisfacente. È necessario formare le intelligenze, con ferme ed illuminate convinzioni, perché solo così si possono formare le coscienze. Soprattutto oggi bisogna far sentire ed inculcare il "senso del Mistero", la necessità della umiltà della ragione di fronte all'Infinito e all'Assoluto, la logica della confidenza e della fiducia in Cristo e nella Chiesa da lui appositamente voluta e fondata per donare per sempre agli uomini la pace della verità e la gioia della grazia. È questo un compito assai delicato e anche faticoso, che esige preparazione accurata e sensibilità psicologica; eppure è assolutamente necessario» (JUAN PABLO II, Udiencia ai convegnisti di "Missioni al popolo per gli anni '80" en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IV/1, Libreria editrice vaticana, Vaticano 1981, p. 236).

<sup>105</sup> «Agustín escuchó a la fe, pero no exaltó menos a la razón, dando a cada cual su propio primado o de tiempo o de importancia (Cf. *De ordine*, 2, 9, 26: PL 32, 1007). Dijo a todos el *crede ut intelligas*, pero repitió también el *intellige ut credas* (Cf. *Serm.*, 43, 9: PL 38, 258) [...] Pero sostuvo también que la fe no está nunca sin la razón, porque es la razón quien demuestra "a quién hay que creer". (*De vera relig.*, 24, 45: PL 34, 1041-1042.). Por lo tanto, "también la fe tiene sus ojos propios, con los cuales ve de alguna manera que es verdadero lo que todavía no ve" (Ep., 120, 2, 8: PL 33, 456). "Nadie, pues, cree si antes no ha pensado que tiene obligación de creer", puesto que "creer no es sino pensar con asentimiento" -cum assentione cogitare- ...hasta tal punto, que "la fe que no sea pensada no es fe" (*De praed. sanctorum*, 2, 5: PL 44, 962-963)» (JUAN PABLO II, *Augustinum Hipponensem*, II. El doctor, I. Razón y fe, en «L'Osservatore Romano», ed. española, 1986, p. 567).

«Llegó a comprender que razón y fe son dos fuerzas destinadas a colaborar para conducir al hombre al conocimiento de la verdad (Cf. *Contra Acad.*, 3, 20, 43: PL 32, 957; *Confess.*, 6, 5, 7: PL 32, 722-723), y que cada cual tiene un primado propio: la fe, temporal; la razón, absoluto —“por su importancia viene primero la razón, por orden de tiempo la autoridad (de la fe)” (*De ordine*, 2, 9, 26: PL 32, 1007)—»<sup>106</sup>.

La forma de esta colaboración entre fe y razón, entre teología y filosofía puede ser llamada *integración*. La integración se sigue de la superposición, compenetración y contraposición de varias dimensiones y favorece el acercamiento a una realidad que es concreta y se resiste a las abstracciones. La bioética, con su interdisciplinariedad, favorece una lectura integral e integrada de esa realidad. Este tipo de lectura también puede encontrarse en pasajes de la Sagrada Escritura<sup>107</sup> y en algunas afirmaciones magisteriales de densidad ontológica que tienen implícita una valencia ética<sup>108</sup>. La integración operante en bioética puede ser muy saludable para la teología —también para la pastoral— para la filosofía y para la ciencia experimental<sup>109</sup>, a condición de que cada una de estas disciplinas respete su propia naturaleza y la auto-

<sup>106</sup> *Idem*, II. La conversión.

<sup>107</sup> «En los textos de san Pablo se superponen —y se compenetrán recíprocamente— la dimensión ontológica (la carne y el espíritu), la ética (el bien y el mal) y la pneumatológica (la acción del Espíritu Santo en el orden de la gracia)» (JUAN PABLO II, *Dominum et vivificantem*, n. 55; AAS 78 (1986), 809-900. *L'Osservatore Romano*, ed. española, 1986, p. 339).

<sup>108</sup> «Sólo la persona puede amar y sólo la persona puede ser amada. Esta es ante todo una afirmación de naturaleza ontológica, de la que surge una afirmación de naturaleza ética. El amor es una exigencia ontológica y ética de la persona. La persona debe ser amada ya que sólo el amor corresponde a lo que es la persona [...] Sobre la verdad de la persona se debe recurrir una vez más al Concilio Vaticano II: “El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás”. Esto se refiere a todo hombre como persona creada a imagen de Dios, ya sea hombre o mujer. La afirmación de naturaleza ontológica contenida aquí indica también la dimensión ética de la vocación de la persona» (*Mulieris dignitatem*, nn. 29 y 30; AAS 80 (1988), 1653-1729. *L'Osservatore Romano*, ed. española, 1988, p. 729).

<sup>109</sup> Los beneficios para la filosofía ya han sido reconocidos: «Possiamo domandarci con Walters se non sia stata proprio la religione ad avere un ruolo rilevante nella salvezza della filosofia morale (e non solo la medicina e l'etica medica applicata, come aveva detto Toulmin)» (A.G. SPAGNOLO, *Trent'anni di bioetica*, p. 58).



nomía de las otras<sup>110</sup>. La autonomía de la razón y de la filosofía no significa separación de la fe y de la teología. Una reflexión estrictamente racional es necesaria, pero hay que sacar las lecciones del «nafragio del racionalismo neo-escolástico» (Ratzinger). El racionalismo, como el deísmo, es una exasperación filosófica que restringe la riqueza de la realidad a la propia abstracción.

La bioética es una ciencia racional, filosófica. Una «bioética cristiana» e, incluso, «católica» puede entenderse en un sentido análogo al de «filosofía cristiana»<sup>111</sup>. La filosofía cristiana no pretende suplantar a la teología, ni se presenta como una nueva gnosis. La filosofía sabe que no tiene la última palabra, aunque la metafísica sea el esfuerzo supremo de una razón que quiere comprender la realidad y que, de este modo, aunque sea inconsciente, se dispone a la acogida de la Palabra definitiva.

El Magisterio católico sobre la vida —que no es una filosofía o una bioética—, según el card. Ratzinger, sólo puede ser comprendido y vivido en toda su riqueza y profundidad en el amplio horizonte de la

<sup>110</sup> La armonía y ayuda recíproca no desnaturaliza a la filosofía o a la teología. «La filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantías de que permanezca orientada hacia la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable. De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas. En el fondo, la raíz de la autonomía de la que goza la filosofía radica en el hecho de que la razón está por naturaleza orientada a la verdad y cuenta en sí misma con los medios necesarios para alcanzarla. Una filosofía consciente de este “estatuto constitutivo” suyo respeta necesariamente también las exigencias y las evidencias propias de la verdad revelada» (FR, n. 49).

<sup>111</sup> Con la expresión *filosofía cristiana* «se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana. Dos son, por tanto, los aspectos de la filosofía cristiana: uno subjetivo, que consiste en la purificación de la razón por parte de la fe. Además está el aspecto objetivo, que afecta a los contenidos. La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola [...]. Al especular sobre estos contenidos, los filósofos no se ha convertido en teólogos, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la Revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero ampliando su investigación a nuevos ámbitos de la verdad. Se puede afirmar que, sin este influjo estimulante de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría» (FR, n. 76). En un sentido diverso habla Engelhardt de «bioética cristiana» (cf. *The Foundations of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger Publishers, Lisse 2000).

fe<sup>112</sup> y cuando no ha sido sofocada la capacidad humana de hacer una experiencia metafísica de los eventos de la vida y del misterio de ser; esta capacidad es particularmente necesaria en un tiempo como el presente, dominado por un admirable progreso tecnológico y por un dualismo entre razón técnica y cuerpo-objeto que parece llevar al hombre al olvido de este misterio que da sentido a su vida<sup>113</sup>. La vida encuentra radicalmente su sentido en el fin último. El fin último del hombre es objeto de estudio tanto de la filosofía como de la teología. Ambas son, por ello, sapienciales<sup>114</sup>. El único fin último del hombre concreto es sobrenatural, la comunión con Dios. El fin connatural accesible a la sola razón humana es la felicidad. Todos los fines secundarios entran en el dinamismo del hombre que aspira al único fin último. La vida moral no es sino el dinamismo a través del cual el hombre, aspirando a su fin, se hace disponible a la comunión con Dios. La razón humana, iluminada por la revelación, descubre que también la felicidad huma-

<sup>112</sup> «Quando vengono sganciate dalla prospettiva globale di fede e dal loro radicamento in una coerente immagine dell'uomo, le risposte etiche specifiche dell'insegnamento cattolico non possono che diventare incomprensibili ed essere fraintese» (J. RATZINGER, *La bioetica nella prospettiva cristiana*, en «La Civiltà Cattolica» 3390 (1991), p. 467). Esta afirmación vale, en sentido estricto, para las respuestas "específicas", aquellas que dependen del dato revelado, pero considero que, dada la condición caída de la naturaleza humana, de hecho, vale también para muchas verdades que en sí mismas son accesibles para la razón.

<sup>113</sup> «Il dualismo tra una ragione tecnica, capace di un dominio sempre più esteso e di successi strabilianti, e un corpo ridotto a oggetto di un simile fare comporta intrinsecamente la tentazione di una dimenticanza. L'uomo, che ha acquisito una presa di possesso tecnica sugli inizi e sulla fine della sua vita, sulle stesse strutture costitutive del suo organismo fisico, potrebbe essere portato a dimenticare il mistero dell'essere. Le esperienze metafisiche della nascita e della morte, del dolore e del proprio limite, che rimandano alla questione ultima del senso della vita, vengono così facilmente censurate e ricondotte dall'ambito dell'essere a quello del fare. Forse proprio per sfuggire a tali angoscianti domande l'uomo cerca di assicurarsi una padronanza completa su questi momenti chiave della vita, illudendosi di possedere se stesso mediante una libertà assoluta: egli potrebbe realizzare l'antico sogno di autofabbricarsi, non lasciando nulla all'incerto, al caso, al mistero. In questa prospettiva le norme morali non possono apparire che come limitazioni incomprensibili, dettate da una paura irrazionale di fronte alle possibilità meravigliose che la ragione umana crea alla libertà. Ma in realtà la dimenticanza dell'essere e delle proprie esperienze originarie tramite il fare tecnico si rivela un'illusione che può portare alla distruzione» (J. RATZINGER, *La bioetica nella prospettiva cristiana*, p. 468).

<sup>114</sup> «El fin último de la existencia personal es objeto de estudio tanto de la filosofía como de la teología. Ambas, aunque con medios y contenidos diversos, miran hacia este "sendero de la vida" (Sal 16, 11), que, como nos dice la fe, tiene su meta última en el gozo pleno y duradero de la contemplación del Dios Uno y Trino» (FR, n. 15).



na terrena consiste en una comunión, en el don recíproco y gratuito entre personas, el cual exige la búsqueda desinteresada del bien del otro<sup>115</sup>. Una razón que se cerrara a la luz de la revelación no sería plenamente racional y comprometería su misma capacidad para realizar y alcanzar su fin último natural y sus fines secundarios. La razón está naturalmente dispuesta a dejarse iluminar por la fe, también en material moral<sup>116</sup>. Sin la luz de la revelación, las normas morales cristianas podrán parecer inhumanas, siendo que, de hecho, expresan las condiciones para la felicidad del hombre y para la realización de su fin con-

<sup>115</sup> «La questione radicale, che l'emergere delle domande bioetiche pone, non può essere dunque elusa. Pena il perdere la possibilità di comprendere anche le stesse risposte dell'etica. E tale domanda è quella che riguarda il senso stesso della vita, dunque del fine ultimo, che si rivela alla luce della fede. Mediante la fede l'uomo scopre il valore infinito del suo essere personale: Dio desidera entrare in comunione con lui; e scopre, nello stesso tempo, il fine soprannaturale per il quale è stato creato, l'unico fine ultimo per il quale esiste: essere unito a Dio. La vita morale non è se non il *dinamismo* attraverso il quale, aspirando a questa unione, l'uomo vi si rende sempre più disponibile. Tutti i fini secondari dell'uomo, compreso il fine che gli si presenta come connaturale alla luce della sola ragione: quello di vivere felice sulla terra, devono essere quindi pensati nel dinamismo di questo fine ultimo, a cui essi si ordinano [...] Ora, rivelandogli il fine ultimo della sua vocazione alla comunione con Dio, la fede insegna nello stesso tempo all'uomo che la felicità è, nella sua essenza, qualcosa che si riceve e non qualcosa che si conquista [...] La felicità, anche sulla terra, consiste nel dono reciproco e gratuito. Esso ha come esigenza che ciascuno cerchi non il proprio bene, ma il bene dell'altra persona e lo cerchi per l'altra persona stessa. Esso comporta che ciascuno cerchi il vero bene dell'altro, trattando l'altro secondo tutta la sua dignità di persona libera» (J. RATZINGER, *La bioetica nella prospettiva cristiana*, p. 469).

<sup>116</sup> «La realizzazione dei fini secondari dell'uomo e anche del suo fine naturale appartiene alla ragione. E tuttavia il fine naturale si iscrive all'interno del fine soprannaturale. Il fine naturale è quello di essere felice e ciò non è possibile se non nella partecipazione a una comune umanità, in una comunità umana unita: una comunità che sia *comunione*. E anche Dio non desidera solo unire a sé ciascun uomo singolarmente, ma l'umanità intera in una comunione fraterna. Se il fine naturale dell'uomo è l'unione agli altri uomini in una piena reciprocità, tale fine naturale è come attirato all'interno della dinamica del fine soprannaturale. Per esercitare validamente il suo compito in materia morale, la ragione deve lasciarsi illuminare dalla fede, la quale sa qualcosa di più. La fede conosce infatti il contesto in cui s'inserisce il settore limitato, di per sé accessibile anche alla sola facoltà razionale. E dal momento che ogni cosa prende senso in funzione del suo contesto, questa conoscenza della fede è decisiva» (J. RATZINGER, *La bioetica nella prospettiva cristiana*, p. 470).

natural, comprendido a la luz del fin último<sup>117</sup>. Una filosofía que se cerrara a la dimensión religiosa del hombre y a la búsqueda de un sentido último y global no sólo sería inadecuada, sino errónea<sup>118</sup>, y, en el fondo, inhumana. La lógica de la moral, concluye el card. Ratzinger, es la lógica del desinterés, del don gratuito. Todos los problemas de la bioética pueden y deberían ser afrontados a esta luz<sup>119</sup>. La lógica de la utilidad y del interés obscurece la vista y no permite el descubrimiento y reconocimiento de la sacralidad de la vida<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> «Le norme morali cristiane, che appaiono inumane quando sono separate dal loro contesto, esprimono in realtà le condizioni della felicità dell'uomo, le condizioni della realizzazione del suo fine naturale, compreso nella luce del suo fine ultimo. Esse non possono che restare incomprese e venire rifiutate da parte di colui che non entra nel dinamismo del fine ultimo soprannaturale e così finisce facilmente per equivocare anche sul suo fine naturale e sui suoi fini prossimi. Esse rimangono incomprensibili da parte di chi non si assume sinceramente la responsabilità degli altri, e dunque non accetta di entrare nella logica del dono gratuito di sé, in vista del bene autentico dell'altra persona, del dono di sé, perché l'altro viva» (J. RATZINGER, *La bioetica nella prospettiva cristiana*, p. 470).

<sup>118</sup> «Una filosofía carente de la pregunta sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad [...] La palabra de Dios revela el fin último del hombre y da un sentido global a su obrar en el mundo. Por esto invita a la filosofía a esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido, que es la religiosidad constitutiva de toda persona. Una filosofía que quisiera negar la posibilidad de un sentido último y global no sólo sería inadecuada, sino errónea» (*FR*, n. 81).

<sup>119</sup> «La regola fondamentale della bioetica è la regola fondamentale di qualsiasi etica: tratta sempre l'uomo come un fine. Ma questo ci riporta alle considerazioni che abbiamo precedentemente sviluppate: prendere qualcuno come fine significa sempre, in qualche modo, donarsi a lui in forma disinteressata [...]. La logica dell'interesse tende però a respingere quanto più lontano possibile le zone in cui gioca la logica della gratuità. Tutti i problemi della bioetica potrebbero essere affrontati in questa luce e in tale prospettiva trovare lo spunto per il giudizio adeguato alla situazione interpersonale che li qualifica essenzialmente dal punto di vista morale. Separando l'origine della nuova vita dall'atto coniugale, la procreazione artificiale tende a considerare il bambino semplicemente come una risposta al desiderio della coppia» (J. RATZINGER, *La bioetica nella prospettiva cristiana*, pp. 472-473).

<sup>120</sup> «La sacralità della vita umana: chi tocca la vita umana entra nella sfera riservata della proprietà divina e perciò il mestiere del medico non è un mestiere qualunque, ma è un mestiere sacro in un senso molto profondo. La sacralità implica il dovere etico, cioè esclude l'oggettivazione della persona, la quale non diventa mai cosa disponibile per scopi diversi da sé, ma è sempre sacra [...] Un agire puramente tecnico, utilitaristico finirebbe per condurre all'autodistruzione della dignità umana» (J. RATZINGER, *La bioetica nella prospettiva cristiana*, p. 474).



En el apartado sobre los contenidos metabioéticos se constató que, ante tantos modelos posibles de bioética, una elección plenamente humana debe ser justificada racionalmente. La metabioética, como justificación epistemológica de la bioética y de sus principios estructurales, tiene en la metafísica su fundamento último porque es “filosofía primera” en relación a todos los demás saberes racionales. En el presente apartado la metafísica ha mostrado su carácter de instancia mediadora entre la racionalidad científica y la teología. Sin la metafísica, no sólo los saberes racionales aparecen últimamente infundados; sin ella, la apertura religiosa del hombre a Dios, que es condición de acogida de la revelación por la fe, permanece un mero postulado. La integración de los diversos tipos de saberes en bioética es armoniosa si cuenta con una instancia que abra la racionalidad y medie la elevación a la teología:

«Un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación. La palabra de Dios se refiere continuamente a lo que supera la experiencia e incluso el pensamiento del hombre; pero este “misterio” no podría ser revelado, ni la teología podría hacerlo inteligible de modo alguno, si el conocimiento humano estuviera rigurosamente limitado al mundo de la experiencia sensible. Por lo cual, la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica»<sup>121</sup>.

## Conclusión

El gran reto de «saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*»<sup>122</sup> es también un reto para una bioética fundada y abierta por la metafísica.

La metafísica podrá ser relegada. Los servidores de intereses prácticos la considerarán estéril, inútil o molesta. Teólogos inconscientes de su importancia y necesidad la podrán despreciar por parecerles arrogancia racionalista. Los filósofos, con falsa modestia, podrán rehusar

<sup>121</sup> FR, n. 83.

<sup>122</sup> FR, n. 84.

el carácter analítico y sapiencial que les es propio<sup>123</sup>. Los «éticos diplomáticos» y amplios sectores del pensamiento contemporáneo podrán acusarla de «intolerante» o de provocar intolerancias; podrán mirar con prevención a esta «razón fuerte» que pretende alcanzar verdades universales y necesarias<sup>124</sup>. No sería justo: «creer en la posibilidad de conocer una verdad universalmente válida no es en modo alguno fuente de intolerancia; al contrario, es una condición necesaria para un diálogo sincero y auténtico entre las personas. Sólo bajo esta condición es posible superar las divisiones y recorrer juntos el camino hacia la verdad completa»<sup>125</sup>.

Pero la metafísica no se deja relegar. Si no se le permite entrar por la puerta principal en la elaboración de los fundamentos últimos de la ciencia bioética, aparecerá por la puerta de servicio con otras formas: en el mejor de los casos, como esa filosofía implícita formada por aquellos primeros principios que son «una especie de patrimonio espiritual de la humanidad»<sup>126</sup>; quizás, también, como esa filosofía inconsciente que el teólogo usa «sin darse cuenta», incluso cuando con bastante irresponsabilidad desprecia los servicios de la filosofía<sup>127</sup>; tal vez lo hará en la forma de ese naturalismo filosófico de algunos científicos que no es otra cosa que la «generalización ontológica» de ciertas presunciones de las ciencias positivas, en particular de las neurociencias y de los estudios sobre inteligencia artificial<sup>128</sup>. La metafísica es inevi-

<sup>123</sup> «Desde varios sectores se ha hablado del “final de la metafísica”: se pretende que la filosofía se contente con objetivos más modestos, como la simple interpretación del hecho o la mera investigación sobre determinados campos del saber humano o sobre sus estructuras» (FR, n. 55).

<sup>124</sup> Se advierte también «una difundida desconfianza hacia las afirmaciones globales y absolutas, sobre todo por parte de quienes consideran que la verdad es el resultado del consenso y no de la adecuación del intelecto a la realidad objetiva» (FR, n. 56). Como consecuencia de la desconfianza en la razón gran parte de la filosofía contemporánea, abandona la búsqueda metafísica sobre las preguntas últimas del hombre, «para concentrar su atención en los problemas particulares y regionales, a veces incluso puramente formales» (FR, n. 61).

<sup>125</sup> FR, n. 92.

<sup>126</sup> FR, n. 4.

<sup>127</sup> La aportación de la filosofía a la teología es tan necesaria que «si el teólogo rechazase la ayuda de la filosofía, correría el riesgo de hacer filosofía sin darse cuenta y de encerrarse en estructuras de pensamiento poco adecuadas para la inteligencia de la fe» (FR, n. 77).

<sup>128</sup> Cf. E. RUNGALDIER, *Il naturalismo filosofico contemporaneo e le sue implicazioni antropologiche*, en «La Civiltà Cattolica» (2001), III, pp. 137-150.



table porque el hombre no puede no ser metafísico.

«En tanto que el hombre permanece un *animal rationale*, es un *animal metaphysicum*. En tanto que el hombre se comprende a sí mismo como criatura racional, la metafísica, según la expresión de Kant, pertenece a la naturaleza del hombre»<sup>129</sup>.

**Summary:** *The foundations of bioethics are epistemological or real. Metabioethics is bioethics epistemology founded on metaphysics. Bioethics needs metaphysics when, confronted by the reality of bioethical pluralism, looks for a final rational justification of the choices it must make in order to construct one bioethical model. Metaphysics also acts as a mediator between rational and theological knowledge.*

**Key Words:** *bioethics epistemology, metaethics, philosophy/theology, reason/faith, Sgreccia, metaphysics, bioethics, metabioethics.*

**Palabras clave:** *epistemología bioética, metaética, filosofía/teología, razón/fe, Sgreccia.*

---

<sup>129</sup> «Solange der Mensch das *animal rationale* bleibt, ist er das *animal metaphysicum*. Solange der Mensch sich als das vernünftige Lebewesen versteht, gehört die Metaphysik nach dem Wort Kants zur Natur des Menschen» (M. HEIDEGGER, *Einleitung zu «Was ist Metaphysik»*, *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, 2ª durchgesehene Auflage 1996, p. 368).