

Reflexiones sobre bioética y ecología

Una visión hermenéutica

Mauricio Beuchot / Ángel del Moral





Reflexiones
sobre bioética y ecología

Una visión hermenéutica



Reflexiones sobre bioética y ecología

Una visión hermenéutica

Mauricio Beuchot / Ángel del Moral



Reflexiones sobre bioética y ecología

Una visión hermenéutica

Primera edición 2020 (versión electrónica)

D.R. © Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940, Ciudad Universitaria,
C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., México
<https://editorial.uaa.mx/>

© Mauricio Hardie Beuchot Puente

© José Ángel del Moral Palacio

ISBN 978-607-8782-01-7

Hecho en México
Made in Mexico

Índice

Introducción. Bioética, ecología y hermenéutica <i>Ángel del Moral</i>	9
1. Fundamentos de ética para la bioética <i>Mauricio Beuchot</i>	15
2. Exploración hermenéutica en torno al concepto y los propósitos de la bioética <i>Ángel del Moral</i>	29
3. Una bioética en la línea de la filosofía personalista <i>Mauricio Beuchot</i>	45

4. Hermenéutica bíblica y bioética. El caso de los primeros capítulos del Génesis	
<i>Ángel del Moral</i>	57
5. Microcosmos: la relación del hombre con la naturaleza	
<i>Mauricio Beuchot</i>	73
6. Reflexión, praxis y vida. Hacia una cultura bioética	
<i>Ángel del Moral</i>	85
7. Ética, bioética y ecología	
<i>Mauricio Beuchot</i>	101
Referencias	111

Introducción. Bioética, ecología y hermenéutica

Ángel del Moral

Este libro se compone de varios ensayos que buscan tener una unidad temática articulada en torno a tres categorías principales: bioética, ecología y hermenéutica analógica. De ahí su título: *Reflexiones sobre bioética y ecología. Una visión hermenéutica*. En este sentido, el propósito del texto consiste en ser un aporte al pensamiento ético y filosófico en general, así como a regiones más específicas del orden de la bioética y de la ecología o ética ecológica, en la medida en que ambas disciplinas serán consideradas según la perspectiva de la hermenéutica analógica. Este trabajo se estructura en siete capítulos. En el primer capítulo, «Fundamentos de ética para la bioética», Mauricio Beuchot se refiere a la necesidad de fundamentar la bioética en una ética hermenéutica analógica, basada ontológicamente en una hermenéutica de la facticidad humana y vinculada con una axiología; una ética capaz de superar, me-

dian­te la hermenéu­ti­ca analó­gi­ca, las difi­cul­ta­des de­ri­va­das de teorías éticas de corte des­crip­ti­vo o nor­ma­ti­vo, sub­je­ti­vi­sta u ob­je­ti­vi­sta, ra­ci­o­nal o em­o­ti­vi­sta, re­la­ti­vi­sta o uni­ver­sa­li­sta, de­on­to­lógica o teleológica, legalista o casuista, ma­te­ri­al o for­mal (o pro­ce­di­men­tal), li­beral o co­mu­ni­ta­ri­sta, de mí­ni­mos de jus­ti­cia o de máximos de vida buena.

Para su­pe­rar di­chas per­spec­ti­vas con­tra­rias u opues­tas, se pro­pone un im­pe­ra­ti­vo ca­te­gó­ri­co analógico, con­sis­ten­te en un equi­li­brio ar­mó­ni­co en­tre prin­ci­pios y fi­nes que se hace re­a­li­dad me­di­ante la vir­tud. Se tra­ta, así, de una ética de la vir­tud y, sobre todo, de la pruden­cia. En fin, una ética abi­er­ta a una forma espe­cial su­ya, la bioética o ética de la vida, en todas sus ma­ni­fes­ta­cio­nes, en espe­cial la eco­lo­gía.

El se­gun­do ca­pí­tu­lo –«Ex­plo­ra­ción hermenéu­ti­ca en torno al con­cep­to y los pro­pó­si­tos de la bioética»–, y ante el pe­li­gro de cierta con­cep­ción re­duc­ci­o­ni­sta, unívoca, de la bioética, así como de los equí­vo­cos al res­pec­to en sus di­ver­sas ex­pre­si­o­nes aca­démicas e in­sti­tu­cio­na­les, con­sis­te en la pro­pues­ta de con­si­de­rar la bioética y sus pro­pó­si­tos se­gún la hermenéu­ti­ca analógica, con base en ciertos re­fe­ren­tes mí­ni­mos y en su con­tex­to de sen­ti­do, de ma­nera que sea po­si­ble con­ce­bir una no­ción de bioética con la su­fi­cien­te espe­ci­fi­ci­dad, la cual no de­ri­ve en con­cep­cio­nes equí­vo­cas y que goce de la su­fi­cien­te ge­ne­ra­li­dad para apli­carla aná­lo­ga­men­te a di­ver­sas si­tu­a­cio­nes y con­tex­tos de uti­li­za­ción, evi­tan­do así con­cep­cio­nes unívocas o equí­vo­cas de la misma. Por ello, este ca­pí­tu­lo ter­mi­na con al­gunas con­si­de­ra­cio­nes sobre la bioética analógica apli­ca­da a los di­ver­sos en­fo­ques teó­ri­cos y me­to­do­lógicos en bioética, al igual que a su ne­ce­sa­ria di­men­si­ón in­sti­tu­ci­o­nal.

En el ca­pí­tu­lo tres, de nombre «Una bioética en la línea de la filosofía personalista», Beuchot propone un personalismo analógico que permita encontrar cierto equilibrio entre el ser humano y la naturaleza, a partir de la propuesta de Jesús Ballesteros, situado entre los extremos del antropocentrismo tecnocrático univocista y del salvajismo equivocista. En este sentido, la propuesta se expresa como un ecologismo personalista analógico que anhela construir un equilibrio armónico y proporcional entre hombre y naturaleza, con exigencias del orden de la paz, tanto entre seres humanos como con la naturaleza, y en dependencia de ciertas condiciones de posibilidad necesarias, como consolidar una legislación internacional referente a los derechos humanos y ambientales, y resolver la problemática actual referente al concepto y función de la familia.

En efecto, esta última problemática se halla inmersa actualmente en la dialéctica entre los extremismos de la postura univocista y la del ecofeminismo radical equivocista, donde es apremiante una solución de corte analógico, en pro del cuidado del planeta y en el marco de una economía humanista, de una ética ecológica y de un personalismo que supere las perspectivas liberal y comunitarista de los derechos humanos, con base en una antropología filosófica que articule adecuadamente mínimos de justicia y máximos de vida buena, a partir de una mejor comprensión de la naturaleza e historicidad humanas.

El capítulo cuatro, «Hermenéutica bíblica y bioética. El caso de los primeros capítulos del Génesis», es un ejercicio de hermenéutica aplicado a ciertos textos bíblicos que han sido acusados, injustamente, de proveer el fundamento para una visión antropocéntrica de superioridad y dominio del ser humano sobre los demás seres vivos y sobre la naturaleza y el cosmos. El texto trata de mostrar, mediante una contextualización adecuada, que esa visión de la superioridad humana es una lectura errónea, ocasionada justamente por una descontextualización histórica y cultural de dichos textos que, por otra parte, pueden constituir la base para una visión renovada del ser humano como responsable del cuidado y conservación de la naturaleza.

El capítulo cinco, a cargo de Mauricio Beuchot, se titula «Microcosmos: la relación del hombre con la naturaleza», y pretende ofrecer vías para una adecuada relación de responsabilidad, protección y cuidado del ser humano con respecto a la naturaleza, que supere el antropocentrismo humanista, pero que se construya a partir de otra idea muy arraigada durante el Renacimiento: el hombre como microcosmos, como reflejo del macrocosmos, como símbolo-ícono suyo, de donde deriva una relación de hermandad con todos los ámbitos de la naturaleza en rango de igualdad, encargado de su cuidado. Dicha idea remite, asimismo, a la dignidad del ser humano, a un personalismo analógico, articulado mediante un ecologismo analógico, el cual busca articular una ética de la responsabilidad y personalismo ecológico, contrato social y contrato natural, derechos humanos y derechos de la naturaleza. Se trata de un humanismo, no sólo del otro hombre, sino además de todas las especies, con sentido de cuidado y responsabilidad.

El capítulo seis, cuyo título es «Reflexión, praxis y vida. Hacia una cultura bioética», parte de considerar ciertas expresiones que son cada vez más comunes, como “cultura bioética” o “bioética cultural”; sin embargo, no siempre resulta clara en ellas la distinción entre las ideas de «bioética» y «cultura», ni de

la expresión compuesta, al menos en la forma como se utiliza en ciertas ocasiones. Parece ser que quienes son conscientes de la importancia y actualidad de la bioética, al hablar de ella, dicen tanto sobre dicha disciplina que terminan por no decir nada. Por ello, esta reflexión busca clarificar ambos conceptos, así como señalar la adecuada articulación entre ambos. A este respecto, es importante reconocer también que, si es cierto que la cultura bioética comienza a tener expresiones reales, aún hay mucho por realizar. Por eso se analizan un par de modelos formales de cultura que nos ayudan a considerar el *télos*, utópico, de una auténtica cultura bioética. Esto lleva a retomar el concepto de «bioética» –que es análogo–, para notar cómo es susceptible de tener tanto un sentido propio como sentidos derivados, uno de los cuales se refiere a la cultura bioética, más cercana a la propuesta de interculturalidad que a la del actual multiculturalismo operante en los hechos, y más exigente todavía para la ciudadanía en el sentido de responsabilidad y solidaridad.

En fin, para mostrar la vinculación entre bioética y ética ecológica, en el capítulo siete –«Ética, bioética y ecología»–, Mauricio Beuchot recuerda el ejemplo de algunos discípulos de Heidegger que desarrollaron lo que le faltó al maestro: el lado ético de la filosofía. Si Arendt se enfrentó a la violencia totalitarista y Marcuse a la violencia cultural, Jonas fue más allá, pues se volcó hacia el cuidado del planeta e impulsó la bioética y la ética ecológica con su ética de la responsabilidad. Pero este proyecto de cuidado sólo tendrá éxito si se basa en una educación que se proporcione desde la infancia hasta la vida adulta y responsable, en la línea de la pedagogía de la concientización de Paulo Freire, de la mano de virtudes cívicas de protección de la naturaleza, al mismo tiempo que de políticas públicas y de un marco jurídico que lo garanticen.

Por otra parte, en vínculo esencial con esta ética de la responsabilidad y el cuidado se encuentra la ecología feminista, pero una que supere el patriarcalismo como el matriarcalismo ancestrales, y que se manifieste como un feminismo analógico que evite los extremos del feminismo de la diferencia y de la igualdad, con el fin de abrirse a un ecofeminismo que ayude verdaderamente a preservar la vida en el planeta. De lo que se trata, en última instancia, es de forjar una ecología permeada con una mirada no manipuladora del ser, articulada por el equilibrio entre una ética de la justicia, una ética de la vida buena y una ética del cuidado comprometidas con la vida y la naturaleza, pero que supera el ámbito de la ética misma, para articularse con la política e incluso con la economía.

En vista de lo dicho hasta el momento, el presente libro será útil y pertinente para las generaciones actuales en vista de la crisis ecológica actual y de las oportunidades y retos que ello plantea, no sólo para la bioética, sino para la ética aplicada en sus distintas manifestaciones, así como para la filosofía en general, cuya presencia es determinante y necesaria para una vida humana plena, digna y responsable.



Fundamentos de ética para la bioética

Mauricio Beuchot

Introducción

Dado que deseamos establecer unos lineamientos de bioética, es necesario comenzar por fundar una ética, es decir, una filosofía moral que nos dé los elementos para ser aplicados al mundo de la vida. Así podremos justificar el cuidado que debemos tener de la naturaleza, con una actitud de responsabilidad; tenemos que existir como conscientes y responsables de lo que nos rodea, y para hacerlo nos capacita la ética o filosofía moral. Señalaremos, pues, las bases de la ética para que pueda sustentar una ética biológica, o bioética; será una ética articulada al trasluz de la hermenéutica analógica. Ciertamente resultará una ética muy diferente la que se apoye en la hermenéutica que una que lo haga en la epistemología, por ejemplo, pero, por otra parte, nuestra hermenéutica, al ser analógica, no está equí-

vocamente flotando en el vacío, sino que se basa en una ontología, aunque no de manera unívoca, en un naturalismo exagerado, donde trata de equilibrar la parte de natura y la parte de cultura que tiene el hombre, y responder a ambas con la construcción ética.

Hemos de tomar en cuenta varios problemas que se presentan en sus preámbulos y, al resolverlos, desbrozaremos el terreno para construir la ética. Luego pasaremos a la construcción misma, delimitando el carácter que tiene nuestra ética, deslindándola de otras que se presentan ahora. Después accedemos a los valores y normas morales que la potencian y, así, ver su obligatoriedad moral, relacionada con el fin que se propone. Tras eso llegaremos a las virtudes que nuestra ética requiere y postula. Finalmente, veremos su relación con la axiología y la ontología.

Planteamiento inicial

La bioética es una rama o especificación de la ética general, por eso depende de ella y se fundamenta en ella, de ahí que debemos, antes que nada, sentar unas bases o elementos muy amplios de la ética en sí misma, para que se vea su proyección y aplicación en la bioética o ética de la vida. De este modo, seremos llevados a desembocar en una ética ecológica, ya que la ecología o cuidado del mundo en que habitamos requiere el cuidado de la naturaleza, que es la que nos nutre y permite nuestra existencia. Además, con el fin de construir una ética, debemos primero desbrozar el terreno respondiendo a ciertas cuestiones previas.¹ Comencemos diciendo qué es la ética. Se le llama ética o filosofía moral. «Ética» viene de *ethos*, que en griego significó primero “la habitación” y luego “el interior del hombre”, manifestado en su entorno, sus acciones. «Moral» viene del latín *mos, moris*, que significa “la conducta”, “el comportamiento”. Hegel veía la moral como descriptiva (esto es, la descripción de las costumbres de una sociedad), y la ética como normativa o prescriptiva (esto es, lo que se debe hacer). Así, la ética versa sobre las costumbres del hombre, pero, además, trata de decir cuáles son buenas y cuáles son malas.

Esto nos hace entrar al primer problema que se presenta en la ética: si puede ser prescriptiva o solamente descriptiva. Creemos que puede ser prescriptiva

1 M. Beuchot, *Ética*, México: Ed. Torres, 2004, pp. 71 ss.

por mediación de la hermenéutica, es decir, a condición de que sea primero interpretativa, que se base en una hermenéutica del ser humano, en la comprensión del hombre, pues va a normar para él y más vale que lo comprenda, de modo que pueda darle una ética que le sea adecuada y le resulte conveniente. El hecho de que la ética tenga que basarse en la interpretación del hombre, esto es, en una hermenéutica de la facticidad humana (que algunos han visto como idéntica a la antropología filosófica), ha parecido a ciertos filósofos que involucra una falacia naturalista, a saber, un paso inválido de la naturaleza humana al valor y a la ley, o de lo descriptivo a lo prescriptivo, pero un poco más abajo veremos que no ocurre eso, al tratar ex profeso de la falacia naturalista.

En algunos textos de ética se comienza con una consideración de la axiología, del tratado del valor.² En efecto, uno de los valores es el valor moral, y pretendemos, por lo general, que nuestros valores sean aceptados universalmente, por tanto reconocidos como acertados, es decir, que tengan validez universal, con lo cual se vuelven normativos. Y aquí surge un problema que embona con la ética: ¿son los valores subjetivos o puede haber alguna objetividad en ellos? ¿Son todos subjetivos o puede haber objetivos? Porque esto empata con el problema de si la ética es subjetiva u objetiva, lo que depende si la ética puede ser racional o solamente es emotiva. La ética necesita alcanzar una altura racional; sin el control de la razón, si sólo es emotiva, se queda subjetivista, no logra ninguna objetividad. No obstante, ha pretendido usualmente la objetividad, lo cual se ve en su pretensión de universalidad. No hacemos teorías éticas para nosotros mismos, o para nuestra casa o nuestra ciudad, sino que pretendemos que tenga validez universal. Sócrates no trató de hacer una ética para los griegos, sino para todos; Marx no trató de hacer una ética para los alemanes, sino para todos.

La ética se da cuando pretendemos que un valor moral sea universal, y requiere de la razón, no únicamente del sentimiento, para poder criticarla. De hecho, comenzamos a ser filósofos morales cuando de jóvenes empezamos a criticar los códigos morales de nuestra sociedad, y decidimos, con razones, seguirlos o abandonarlos.

También dijimos que la ética tiene que estar basada en una comprensión del hombre, o lo que es lo mismo, en una antropología filosófica o filosofía del hombre, la cual es una ontología de la persona, o una hermenéutica de la facticidad

2 L. Jiménez Moreno, *Discernir y valorar. La filosofía, calidad de vida y otros estudios de filosofía práctica*, Madrid: Ediciones Clásicas, 1998, pp. 33 ss.

humana. Pero a este afán de comprender la naturaleza del hombre para pasar a la ética que conviene darle, se le ha llamado «falacia naturalista» (Hume y Moore), que consiste precisamente en pasar del ser al deber ser, o de la descripción al valor, esto es, de la naturaleza humana al valor moral o a la norma moral. Pero esta acusación ha sido ya recusada por muchos, en el sentido de que no hay tal separación entre lo uno y lo otro. La pragmática del lenguaje más reciente (Searle, Putnam) ha mostrado que no hay tanta separación entre los enunciados descriptivos y los valorativos, no hay enunciados tan descriptivos que estén libres de una cierta carga valorativa. Otros autores (Moulines, Sen) llegan a decir que ese paso del ser al deber ser, o del hecho al valor, lo damos continuamente, es decir, necesitamos darlo, por lo que más bien se debería acusar de falacia anti-naturalista a la de los que quieren prohibir ese paso de la naturaleza a la moral, o de la antropología filosófica a la ética. Pues bien, parece que la hermenéutica, al fin mediadora siempre, permite dar ese paso válidamente y aun lo exige, como lo ha mostrado Paul Ricoeur.

Conectado con esto está el problema de si la ética es relativista y hasta dónde.³ No hay tanto problema en aceptar que la ética es relativa a las sociedades en las que se da, por más universalidad que pretenda, pero esa relatividad, ese relativismo, ha de tener un límite, y ese límite da cabida a algunos absolutos, unos pocos: ciertos principios y ciertas normas, o ciertas ideas y ciertos valores. Serían absolutos que surgen de los universales ético-culturales, los cuales se trata de plasmar en los derechos humanos. Es tan inaceptable una ética absolutista extrema como una relativista extrema. La absolutista extrema desconoce la realidad social, que se nos da como múltiple, mientras la relativista extrema se autorrefuta, pues, si hemos dicho que la ética tiende a ser prescriptiva o normativa, siempre que hablamos de normas estamos universalizando.

Ahora bien, junto con el relativismo moral se halla la ética de situación. La situación o circunstancia cuenta para la acción moral, pero no la determina, sólo la atenúa. No la califica más de buena o mala, pero hace que la acción mala sea comprensible y dispensable. Ha habido una ética de situación que carga todo el valor moral del lado de la circunstancia, no de la ley moral. Pero la circunstancia, la situación, puede ser usada mal para justificar la acción que nos venga en gana. Tiene que haber un verdadero equilibrio entre lo que dicta la ley y lo que inclina a hacer la situación. Y la situación no determinará

3 J. Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, México: FCE, 2007, pp. 38-61.

completamente la moralidad de la acción, sino que sólo intervendrá en ella mitigando su responsabilidad, como un atenuante. En toda la tradición, nunca la circunstancia determina por completo la moralidad de la acción, ya que ello se presta a relativismos morales excesivos e inaceptables.

Elaboración de la ética

Otro problema que se presenta, derivado de lo anterior, es el de si la ética se trata de legalismo o de casuística.⁴ Pero ninguno de los dos extremos se sostiene. La casuística va caso por caso, aunque aun así se necesitan leyes para ser aplicadas a los casos e, incluso, se puede decir que, al considerar muchos casos, inevitablemente se extraen de ellos leyes.

Aceptado que hay leyes morales, viene el problema de si la ética ha de ser formal o material, esto es, una sin contenidos axiológicos, como quería Kant (y quieren ahora Apel y Habermas), sino lo que vaya surgiendo en el diálogo racional, con base en argumentos, o una ética material, con contenidos valorativos de inicio, como propuso Scheler. Pero también hay que combinarlas, pues hay un valor *sine qua non*, que es el del respeto por la vida (incluso es el respeto de la dignidad del ser humano de Kant) y también involucra el aspecto formal, o dialógico-argumentativo, pues se tendrá que discutir qué es la vida, cómo hay que entenderla, sobre todo para que sea vida buena.

En seguida se presenta el problema, como sugiere Adela Cortina,⁵ de si se ha de tratar de una ética de la justicia o una ética del bien. Mas ambas tienen que juntarse, debido a que es imprescindible una ética de la justicia que asegure lo mínimo para todos, pero, además de que la justicia es un bien, los otros bienes del hombre son los que le dan sentido a la justicia misma. Es como decir que a una ética de la justicia le falta atender a la felicidad del hombre, que es lo que la hace atractiva, donde tiene que ser también ética de la felicidad o del bien. Como dice Cortina en el texto citado, es la combinación de mínimos de justicia y máximos de calidad de vida; los primeros son fáciles de aceptar, los segundos requieren de tolerancia y solidaridad para ser consensuados. También suele cuestionarse si la ética ha de ser de principios o de fines. Pero no se contraponen. Una ética requiere principios para que se

4 M. Beuchot, *Ética*, op. cit., pp. 89 ss.

5 A. Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid: Trotta, 2001, pp. 140 ss.

puedan plasmar en normas morales; y se propone fines, entre los cuales está el de lograr la felicidad humana. Es la polémica en torno a si tiene que ser una ética deontológica, de obligaciones, o una ética teleológica, de fines. Los kantianos consideran que la única ética es la deontológica, pues es autónoma, no busca ningún fin distinto de la obligación, como las teleológicas, que buscan la felicidad, terrenal o celestial, y con ello hacen a la ética heterónoma.⁶ Pero precisamente el ser humano actúa por fines, es altamente teleológico, y ha de tener una ética que le dé esas finalidades, o que las tome en cuenta. Tiene que buscar el bien, la felicidad.

De menos importancia es otra discusión, la de si se trata del bien común o del bien individual, pues lo que prevalece es el bien común sobre el bien individual, ya que si sólo se atiende a este último, se corre el riesgo de que la sociedad desaparezca o se vaya a la ruina; en cambio, el bien común puede incluir el bien individual, correctamente entendido. Al conectar con lo anterior, dadas las condiciones sociopolíticas actuales, se discute si ha de ser una ética liberal (individualista) o una ética *comunitarista*. Pero hemos visto que debe de tener algo de las dos, incluso desde la hermenéutica analógica, ya que en la analogía predomina la diferencia, se tiene que proteger al individuo, que se inclina a la equivocidad y a la diferencia, y defenderlo de los comunitarismos que puedan llevar a los totalitarismos.

Desembocamos en el problema de la obligatoriedad moral,⁷ es decir, aunque no en sentido propio (sino por analogía con las jurídicas), podemos hablar de leyes morales (normas morales), pero la ley moral se nos da a través de nuestra conciencia, por ello, la primera norma moral que tenemos es ésta, y luego la ley misma. En definitiva, desde una ética hermenéutica y analógica, siempre la ley se nos da interpretada por nuestra conciencia. Lo cual no llega al relativismo excesivo, y siempre la ley será la norma última, pero tiene como norma primera a la conciencia, que la interpreta y la comprende, y así la lleva al ejercicio.

Se ha hablado de imperativos categóricos. El de Píndaro: «Llega a ser lo que eres»,⁸ y el de Kant: «Que todos puedan poner como norma tu conducta».⁹

6 A. Domingo Moratalla, *Ética*, Madrid: Acento Editorial, 2001, pp. 129-147.

7 D. J. B. Hawkins, *El hombre y la moral*, Barcelona: Herder, 1965, pp. 79-93.

8 Píndaro: *Pítica II*, v. 72, en: *Odas y fragmentos. Olímpicas - Píticas - Nemeas - Ístmicas - Fragmentos*, Madrid: Gredos, 1984, p. 152.

9 I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza, 2012, A 17, 19-20, 52.

Eso indica que hay una obligación moral, que esos principios y leyes morales tienen una obligatoriedad, son normativos. Aquí coinciden las éticas deontológicas y las teleológicas, pues me obliga a llegar a lo que deseo llegar, y las de principios y de consecuencias, pues los primeros están cargados de esas consecuencias, y las consecuencias de mis actos se ven a la luz de los principios morales.

Esta obligatoriedad moral se ve en el fenómeno de la culpa y en el de la satisfacción. Si no cumplo con lo que debo hacer, siento culpa, remordimiento, y no siempre una culpa psicológica (patológica), sino una culpa moral (verdadera, auténtica). O, si cumplo, siento la satisfacción que da el haber actuado moralmente bien. Según Moore y Wittgenstein, ya el uso en el lenguaje común de estos fenómenos atestiguaba la existencia de algo verdadero y legítimo en ellos, que nos habla de la validez de la norma moral y su obligatoriedad.

El resultado de la construcción ética

Después del desbroce que ha hecho la hermenéutica analógica para la construcción del edificio ético, ella misma nos la puede facilitar.¹⁰ Por ejemplo, nos ayuda a colocarnos más allá de las éticas deontológicas y de las éticas teleológicas. Para estar más allá del deber y de la finalidad, es decir, para juntar a Kant y a Aristóteles, como ya han intentado hacerlo muchos (Donagan, Aubenque, Trías), hay que ver que la finalidad buena nos orienta y el conducir todo hacia ella nos obliga.

La ética eudemonista, o centrada en la felicidad, ha sido vista como teleológica y no como deontológica, pero es un ejemplo en el que se puede ver cómo ambas perspectivas se juntan. En una ética eudemonista, cual la de tradición aristotélica, el fin y el bien son equivalentes o intercambiables, porque lo que es bueno para algo, ese es un fin para él, es su finalidad. Y, así, la felicidad, que consiste en la vida buena, en la vida virtuosa, es la finalidad del hombre, e ir hacia ella es obligatorio, de modo que las acciones que llevan a eso son buenas moralmente y las que apartan de él son moralmente malas.¹¹

Para que se vea que una ética teleológica, como la anterior, no está desligada de la deontología, podemos ver cómo de la finalidad que plantea se

10 M. Beuchot, *Ética. op. cit.*, pp. 107 ss.

11 A. Domingo Moratalla, *op. cit.*, pp. 110-128.

origina la obligación moral, el imperativo ético. De ahí surge el imperativo categórico analógico, el cual estatuye primero, en general, «Haz el bien y evita el mal». Pero eso es demasiado formal, y tiene que llenarse con contenido material, por lo cual se acude a las inclinaciones naturales del hombre, como la autoconservación y la conservación de la especie. Así se trata de juntar la regla de oro: «Trata a los demás como quieras que te traten», y el imperativo categórico kantiano en una de sus formulaciones: «Trata a los seres humanos como fines y nunca como medios».¹² Aquí se incorpora el imperativo de Píndaro: «Llega a ser lo que eres», que, en hermenéutica analógica, es: «Llega a ser aquello que te es proporcionado», es decir, lo que es proporcional a ti, analógico, adecuado. Ese es el imperativo categórico analógico.

De esta manera, para que se llegue a la finalidad que nos obliga, o como mediando entre la obligación y el fin, están las virtudes, que son fuerzas, potencialidades y hábitos que nos ayudan a efectuar las acciones pertinentes para llegar a ese fin al que estamos obligados a llegar. Las virtudes éticas son la mediación entre el fin y la obligación, entre una ética teleológica y una deontológica, para unir las en una sola. Así, las virtudes tienen que ser establecidas a partir de la interpretación del ser humano, a partir de una antropología filosófica que nos habla de sus potencialidades; por eso aquí tiene una intervención muy fuerte la hermenéutica, donde, aplicada ésta al ser humano, nos dice qué potencialidades o virtualidades le son propias y qué virtudes lo ejercitan éticamente.¹³

Por lo anterior, nos interesan las virtudes prácticas o éticas (no las teóricas o dianoéticas). Las virtudes morales tienen un término medio (cosa que no se puede decir de las intelectuales), esto es, un equilibrio, pero no fijo, estático, sino dinámico, proporcional. En esta consecución del equilibrio de las acciones entre los extremos (por falta y por exceso) se ubica la virtud. Aristóteles pone, además de la prudencia, –que es una virtud teórica pero concernida con la praxis (precisamente es la que enseña a encontrar el término medio, el equilibrio)–, tres virtudes, que son la templanza, la fortaleza y la justicia; es lo que la tradición denominó *virtudes cardinales*.

12 I. Kant, *op. cit.*, A 66-67.

13 J. Rachels, *op. cit.*, pp. 264-289.

Una ética de virtudes

Veamos ahora las principales virtudes del hombre análogo en la ética.¹⁴ La prudencia o *phrónesis* tiene un carácter analógico, es la adecuada aplicación de la analogía, la búsqueda del término medio, del equilibrio, de la proporción, del medio analógico. También es búsqueda del medio para un fin, del medio o instrumento o acción proporcionados para un fin, o que proporciona la acción al fin buscado. Por esa búsqueda del término medio, y ya que en ese medio consiste la virtud, la prudencia es la llave para todas las virtudes. Es una virtud sin la cual no se dan las demás virtudes, que se despliegan armónicamente en una jerarquía según la analogía de atribución, en la que unas se ordenan a las otras. Si la prudencia es la llave, la templanza es la puerta, la fortaleza es la columna y la justicia es el remate del edificio. De hecho, todas se ordenan a la justicia, que es la más perfecta, la que más hace brillar una sociedad, pero requieren de la prudencia para darse, se concentran en cierta templanza, la cual se conserva actuante siempre por la fortaleza.

Pues bien, la templanza tiene el mismo carácter analógico que la prudencia, ya que modera y ordena la satisfacción de las necesidades, algo muy necesario para la convivencia y que les da el término medio para compartir con los demás. En efecto, no es sólo la moderación respecto a uno mismo en la comida, la bebida y otras cosas, sino también respecto a los demás: es dejar algo para los otros, permitir que los otros tengan, no únicamente yo; es saber compartir y tener solidaridad, promover el bien común.

La fortaleza también es analógica, proporcional, equilibrada, pues es la fuerza que da permanencia y consistencia a la templanza. Consiste en darle la proporción adecuada a las acciones difíciles, no solamente para vencer a otros, sino, sobre todo, para el vencimiento de sí mismo. Y, en ese sentido, embona con la templanza y la continúa. Es la que da seguimiento a la templanza como actitud de dar a cada quien lo que le corresponde, y eso requiere de fijeza y estabilidad, o de cierto equilibrio que la conserve y la preserve de caer en el desequilibrio que hace caer de la virtud en el vicio.

La justicia es quizá donde más se ve el carácter analógico de las virtudes. Es la equidad proporcional en la vida social. Ya se le vea como justicia *conmutativa*, como *legal* o como *distributiva*. La conmutativa es el equilibrio

14 M. Beuchot, *Ética, op. cit.*, pp. 112 ss.

proporcional en el intercambio de bienes y servicios (en lo que se cobra y lo que se paga, en el justo precio, etc.); la legal es el equilibrio proporcional en los juzgados; y la distributiva es el equilibrio proporcional en la distribución de los bienes comunes (cargos, beneficios, etc.). Esta última no sólo es analogía de proporcionalidad, sino también de atribución, es decir, postula un analogado principal y otros analogados secundarios, según jerarquía, porque contempla, además de las necesidades, los méritos, y eso hace que algunos merezcan más que otros, si no, nadie haría nada por la sociedad (pues todo se pagaría por igual, sin diferencias, y eso sería injusto). De igual manera es analógica una virtud suplementaria para los jueces, que es la epiqueya o equidad, la cual es un tino especial (o una sensibilidad, una delicadeza) para aplicar la ley (que es general) al caso (que es particular), para lograr correctamente la justicia con el máximo de provecho y el mínimo de perjuicio a todos. Aquí hay un extraño equilibrio entre la justicia y la misericordia (o amistad social, como la concebía Aristóteles).

Los fundamentos de la ética: la axiología y la ontología

La ética tiene relación con la axiología y con la ontología, en ambos casos de fundamentación, aunque con la primera de manera más próxima o inmediata, y con la segunda de manera más mediata (pero más profunda).¹⁵ Nunca se trata de una fundamentación fuerte, o unívoca, sino de una débil o analógica, porque una fundamentación equívoca sería demasiado débil y se derrumbaría todo lo que trata de apoyar. La ética se fundamenta o se basa en la axiología, pero no de manera última (pues la axiología se funda en la ontología), sino en el sentido de que lo que incluimos en nuestras normas morales o éticas son nuestros valores (valores morales). De hecho, el valor moral es uno de los valores y ponemos como moralmente bueno o como éticamente obligatorio un conjunto de valores. Por eso, según nuestros valores, será la ética. Pero tendremos que argumentar a favor de nuestros valores para legitimarlos como éticamente obligatorios.

Ahora bien, la dependencia de la axiología con respecto a la ontología se ve en que tenemos que salvaguardar la parte epistemológica del conoci-

15 *Ibid.*, pp. 121 ss.

miento de los valores, dándole cierta objetividad, pues si los valores son sólo subjetivos y meramente relativos, o relativos en exceso, no se podrán sostener válidamente en una tabla valorativa o plasmarse en normas morales ni en las virtudes que llevarían a su realización. Por eso, el valor tiene analogicidad, en cuanto que tiene un aspecto subjetivo o relativo innegable, pero también uno objetivo y absoluto sin el cual no tendría ninguna validez, no se sustentaría.

La dependencia de la ética con respecto a la ontología aparece en el momento en que atendemos a que la ética necesita un concepto de hombre, de naturaleza humana, lo cual pertenece a la antropología filosófica, que es una ontología de la persona.¹⁶ Por medio de la antropología filosófica, la ética se conecta con la ontología. Y es el asunto de la naturaleza humana, pues si no hay o no la podemos conocer, mal podemos hacer una ética adecuada al ser humano (ya vimos que, lejos de cometer con ello falacia naturalista, necesitamos saber algo del hombre para construirle una ética adecuada, y lo otro sería una falacia culturalista o antinaturalista, demasiado alejada de lo natural). Aquí también opera la analogía: el hombre tiene una parte natural y una parte cultural, pero no únicamente una de ellas, las dos. Es cierto que nada en él es tan natural que no sea ya cultural, pero tampoco hay en él nada tan cultural que no proceda de lo natural y conserve su base en él, que no hunda sus raíces en la naturaleza, a la que responde y de la que procede, y a la que se tiene que ajustar. Si no hay naturaleza humana, no hay límites y todo está permitido (no hay noción de perversión). Los límites serían puramente pragmáticos, frágiles e insuficientes. Más bien, los límites son ontológicos, pero mediados por la hermenéutica, que interpreta la facticidad del hombre. Son hermenéuticos, pero basados en la ontología, son hermenéuticos y ontológicos. De otra manera nos quedamos sin conocimiento del hombre, y nos quedamos, por lo mismo, sin ética, porque si no podemos conocer (al menos lo indispensable) al hombre, tampoco le podemos dar una ética que le sea adecuada, suficiente, proporcional, analógica.¹⁷

16 De acuerdo con la aceptación de una naturaleza humana que fundamenta la ética, podemos hablar de derechos naturales de los hombres, que son precisamente los derechos humanos. Ver J. Teichman, *Ética social*, Madrid: Cátedra, 1998, pp. 33-43.

17 M. Beuchot, *Temas de ética aplicada*, México: Ed. Torres, 2007, pp. 67 ss.

Proyecciones de la ética: la bioética

La ética tiene diversas aplicaciones «regionales». Una de ellas es la ética de la vida o bioética. Cuida la vida humana mediante la protección del entorno en el que se desenvuelve, el cual también tiene otros vivientes y las materias primas o recursos con los que se cuenta para existir. De manera especial se refiere a los seres vivos, no solamente al hombre, porque también se fija en las demás especies, tanto animales como vegetales, que poseen esa cualidad de ser vivientes. Hay que establecer un equilibrio entre todos para que pueda seguir la existencia.

Algunos animales consumen otros animales, pero lo hacen según lo que necesitan. No más. Y en eso se guarda un equilibrio. Otros animales consumen vegetales, pero no desperdician, sino que se atienen a lo que les es preciso. En cambio, el ser humano ha hecho destrucción de otras especies, así como malgasto de las materias primas que se necesitan para la sobrevivencia. Incluso ha hecho mal uso del agua y del aire, que son indispensables para vivir. Por eso es necesario cobrar conciencia de que la relación con la naturaleza tiene una ética. Hay principios que aplicar y leyes morales (e incluso jurídicas) que hay que establecer. De hecho, toda actividad humana posee sus normas morales, y mucho más aquello en lo que nos va la vida, la existencia, como es el trato con nuestro hábitat, pues es lo que nos da la subsistencia.

Así, entonces, hay una ética de la vida, una ética biológica, o bioética, muy relacionada con la ecología, que es la que nos señala qué debemos cuidar y en qué debemos dejar de malgastar los recursos. Atendiendo a la ecología, se establece la bioética, precisamente para dar estatuto de ley moral a lo que desde ella se ve como necesario para cuidar y para evitar el dispendio o la destrucción. Es así que la bioética o ética de la vida abarca también la ecología, es decir, la administración de nuestro hábitat, de nuestro entorno vital, que es la naturaleza. Si no la cuidamos, nos quedaremos sin recursos para existir, y no solamente nosotros, sino los que vienen después, los que irán naciendo y a los que les dejaremos un mundo infectado, agotado, destruido.

A este respecto, ecología viene del griego *oikos*, que significa «casa». Es el cuidado de nuestro hábitat, que es el mundo, nuestro planeta. La bioética, además de tratar otros temas que tienen que ver con la manipulación del ser humano, por ejemplo, las técnicas genéticas, se aboca a lo que se necesita para la defensa y promoción de la vida, y eso incluye la protección de la naturaleza, del medio ambiente donde vivimos. Esto abarca muchas dimensiones: la ética,

por supuesto, la económica, la política y hasta la jurídica, pues es deseable que se den normas para regular el uso de nuestro entorno para que no haya abusos. Todo eso confluye en la búsqueda de una vida mejor para todos.

Esto es precisamente lo que hace que la ética –y aun la filosofía– tenga sentido, pues estará sirviendo al hombre. Hay que poner ésta al servicio del ser humano, para que tenga una vida mejor, para optimizar sus recursos, de modo que a todos llegue esa calidad de vida, porque en ello reside la justicia. Es una ética aplicada, lo cual le da un rango de mayor carácter concreto y práctico. Por eso en los capítulos siguientes se tratará de reunir algunos lineamientos principales para el cuidado de la naturaleza, con miras a la protección y fomento de la vida, así como las acciones que conformarán las virtudes individuales y cívicas que debemos cultivar para tal efecto.

Conclusión

Hemos visto que la ética que se construye con una hermenéutica analógica tiene relación –precisamente gracias a la hermenéutica– con la axiología y, a través de esta última, con la ontología. La hermenéutica conecta a la ética con la axiología porque surge de la interpretación de lo que es valioso para el hombre, pero la axiología se conecta con la antropología filosófica porque los valores surgen de la misma naturaleza humana, a ella responden (por más que haya valores inventados fantásicamente), y la antropología filosófica o filosofía del hombre es una ontología de la persona, con lo cual se llega a la base de la ontología o a la base ontológica de la ética. Y es que, al ser una ética basada directamente en la hermenéutica, implica su base en la ontología, que es hermenéutica de la facticidad, en este caso, de la facticidad humana, con lo cual se establece como antropología filosófica, la cual es una ontología de la persona. Así, la ética, mediante la hermenéutica, se conecta con la antropología filosófica o filosofía del hombre, u ontología de la persona, y con ello también se conecta con la ontología como tal, que es su base y fundamento.

Con eso hemos dejado ya apuntado el proceso que sigue, que es el de aplicar estos principios éticos a un campo determinado, como el del cuidado de nuestro entorno o hábitat, porque de él dependemos para vivir. Es, pues, una ética de la vida o bioética, pero estará proyectada hacia lo que es indispensable para promover nuestra existencia, como es el ámbito en el que habitamos.



Exploración hermenéutica en torno al concepto y los propósitos de la bioética

Ángel del Moral

Introducción

La presencia de la bioética es cada vez más requerida e importante para la deliberación y reflexión interdisciplinares con sentido ético implicadas en el ejercicio de toda profesión. Es evidente la necesidad de bioeticistas comprometidos, preparados, con auténtica vocación, capaces de escuchar, deliberar y buscar soluciones conjuntamente con auténtica intencionalidad ética, así como capaces de actuar con espíritu ciudadano en, por y para la *polis*, para la sociedad. Por ello, deseamos acercarnos al concepto de «bioética» desde una perspectiva hermenéutica analógica que nos permita tener una visión distinta de ella.

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de textos, entendiendo por «texto» no sólo los mensajes verbales, sino también aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado, que es donde más se requiere la interpretación (mani-

festaciones artísticas o religiosas, acontecimientos, acciones o interacciones). La hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, sino varios, y su propósito es comprender, cuyo medio principal es la contextualización.¹ «Interpretar» consiste en poner un texto en su contexto, evitando la mala comprensión que surge de descontextualizar.² En nuestro caso, por ejemplo, deseamos comprender el concepto de bioética ubicándolo en su contexto, sobre todo considerando que no hay una, sino múltiples perspectivas implicadas, como la clínica, la filosófica, la jurídica, la religiosa, la económica, cada una de ellas con diversos aspectos para considerar.

Por otra parte, la hermenéutica se debate entre ciertos extremismos:

- Por un lado, está el peligro de quienes afirman que *sólo una interpretación puede ser válida o verdadera*: la *hermenéutica univocista*, de corte cientificista.
- A éstos se oponen quienes sostienen que *toda interpretación es válida*, es decir, quienes propugnan un relativismo extremo de la interpretación: es la *hermenéutica equivocista*, de corte relativista.³

En el caso que nos ocupa –el concepto de bioética–, se puede caer en el extremo univocista de pretender que la única interpretación válida sea la lectura a partir de cierta perspectiva, como, por ejemplo, la reducción a su aspecto médico o clínico. Se puede caer también en el peligro del equivocismo, fundado en conceptos algo ambiguos, como pretender que la bioética sea un método o una ciencia o una intersección entre ética, nuevas tecnologías y fenómeno de la vida, o incluso el conocimiento y aplicación de cuatro principios, etc. Eso, muchas veces, corre el riesgo de ser muy relativo o subjetivo. El equivocismo se refiere también al hecho de la diversidad de problemáticas que son objeto de la bioética.⁴ Ello provoca que se tengan múltiples concep-

1 A diferencia de la explicación científica, propia de las ciencias naturales, que describe las cosas descomponiéndolas analíticamente en sus elementos o manifestando cómo unas cosas son el resultado causal o multifactorial de otras.

2 M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM, 2019 (5ª ed., 1ª reimpr.), pp. 17-19.

3 *Ibid.*, p. 38.

4 Por ejemplo, cuestiones de identidad nacional y cultural, multiculturalismo, dolor, sufrimiento, atención y derecho a la salud, tecnología, consentimiento, desarrollo humano y educación, dignidad humana, género y sexualidad, globalización, hambre y desnutrición, investigación, justicia, derechos humanos, medio ambiente, sociedad, etcétera.

tos, a veces no muy coherentes entre sí, de bioética, de acuerdo con los intereses concretos de cada quien o de cada institución (hospitalarias, académicas, gubernamentales, etc.). Todo ello dificulta a veces una conceptualización con la suficiente especificación y la necesaria generalidad. Por ello, hay que preferir una hermenéutica analógica entre ambos extremos, misma que abra el campo de interpretaciones válidas cerrado por el univocismo, pero que también ponga límites al campo de interpretaciones abierto desmesuradamente por el equivocismo.⁵

Hacia una bioética hermenéutica de corte analógico

La forma de construir una bioética hermenéutica analógica consiste en comprenderla a partir de su referencia y su sentido. El sentido viene dado a partir de su adecuada y suficiente contextualización. La referencia proviene de ciertas notas mínimas, como su definición nominal y su estatuto epistemológico propio. Ambos elementos permitirán una comprensión analógica de la bioética que permita la suficiente especificidad y la necesaria generalidad, evitando así tanto la pretensión univocista, mediante la adecuada contextualización, como las lecturas equivocistas, a través de sus referencias mínimas.

Con respecto al primer referente, la definición nominal, la palabra “bioética” es fruto de la conjunción entre los términos griegos *βίος* y *ἠθική*, y significa «ética de la vida»: la «reflexión filosófica de orden teórico-práctico sobre las acciones, hábitos y costumbres referentes al fenómeno de la vida». Este significado nominal es necesario (pues aporta un primer referente que evite equívocos), pero no suficiente. El segundo referente es su estatuto epistemológico específico. La bioética⁶ es *formalmente* una rama o *subdisciplina de la ética*, o una *ética aplicada*; *materialmente*, sus contenidos le son proporcionados por los *datos de las ciencias de la vida* (y no sólo por la realidad del cuidado de la salud); en fin, *metodológicamente es interdisciplinar*, se sirve de los métodos de las ciencias naturales y humanas, así como de los de las disciplinas ético-filosóficas.

5 M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 13. Véase también: Á. del Moral, *Hacia un diálogo entre encuentros. Pistas para una hermenéutica analógica de la interculturalidad*, Aguascalientes: UAA - U. de Guanajuato, 2013, pp. 136-137.

6 M. Vidal, *Bioética. Estudios de bioética racional*, Madrid: Tecnos, 1989, p. 16.

Por otra parte, el contexto que sirve para comprender el sentido del término ‘bioética’ en la actualidad incluye una multiplicidad de factores, como los siguientes:⁷

- **La crisis del modelo moderno de la ciencia.** Después de Einstein y de Heisenberg, se ponen en tela de juicio el modelo tradicional y moderno del cosmos –y, con ello, el de la naturaleza– y el concepto moderno de verdad. Esto se extiende a la ética como crítica del concepto moderno de sujeto basado en una cierta noción de naturaleza humana, que resulta problemática en la situación pluralista actual que, con todo, demanda aún cierta unidad conceptual que posibilite hablar, por ejemplo, de «dignidad humana» o de «derechos humanos».
- **La transformación científica.** El enorme progreso científico-tecnológico, sobre todo en el campo biomédico: ingeniería genética, técnicas de reproducción humana, trasplante de órganos, intervenciones sobre estados intersexuales y sobre la transexualidad, progresos en técnicas de reanimación, diagnóstico prenatal, esterilización, contracepción, etc. Todo ello constituye una auténtica revolución.
- **Los abusos en la investigación científica con seres humanos,** por ejemplo:
 - » En Alemania, durante la época del nacional-socialismo.
 - » En los EUA, en el estudio de Tuskegee desde 1932 hasta 1972; durante la Guerra Fría, lavados de cerebro, experimentos con gas mostaza, pulverización de ciudades con agentes químicos, infección de personas con enfermedades venéreas, con células cancerígenas, con sustancias radiactivas, con productos tóxicos y otras muchas atrocidades; en Nueva York, la inyección del virus de la hepatitis a niños mentalmente retrasados a partir de 1956 y la inyección de células cancerosas a pacientes ancianos en el Hospital Judío de Brooklyn en 1963, etcétera.

7 Á. del Moral, “Bioética, razón cordial y hermenéutica analógica”, en L. E. Primero Rivas (coord.), *Nuevos desarrollos de la hermenéutica analógica en la filosofía contemporánea*, México: Torres y Asociados, 2018, p. 34; J. J. Ferrer, y J. C. Álvarez, *Para fundamentar la bioética: teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009 (2a ed.), pp. 64-76; R. Queraltó, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*, Madrid: Tecnos, 2003, pp. 23-55; M. Vidal, *Bioética*, op. cit., pp. 17-19.

- » Dichos abusos, entre otros factores, tuvieron como resultado la publicación del Código de ética médica de Nüremberg (1947), la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Asamblea General de las Naciones Unidas (1948), la Declaración de Helsinki de la Asamblea Médica Mundial, sobre los principios éticos para las investigaciones médicas en seres humanos (1964), y la instalación en los EUA de la Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos entre los años 1974-1978, y que publicó el Reporte Belmont, en el que figuraban como principios éticos básicos el respeto hacia las personas, la beneficencia y la justicia (1979).
- **Nueva consciencia del vínculo entre naturaleza, dignidad y vida.** Surge una nueva comprensión integral de la categoría «vida», con base en distintas perspectivas:
 - » Se prosigue la línea del sentido, con lecturas más o menos diversas, que considera la dignidad, e incluso derechos, de toda forma de vida.
 - » Pese al rechazo de un concepto unívoco o absolutista de «naturaleza», se comprende la necesidad de cierto concepto análogo, intermedio, que posibilite la articulación de categorías como «dignidad humana» y «derechos humanos», sin el cual se cae en posturas relativistas extremas.
 - » Eso lleva a formas no absolutistas de comprender la noción de «naturaleza humana», a hablar de una vida humana integral (desde diversas perspectivas) y de relaciones armónicamente equilibradas entre seres humanos, otras formas de vida y otra clase de seres naturales y cósmicos.⁸

8 Hay diversas aproximaciones o métodos. Véase: Á. del Moral, *Hacia un diálogo entre encuentros*, op. cit., pp. 319-349. Por ejemplo, el método de la axiología mira al ser humano con una perspectiva integral de los valores: E. Chávarri, "Dimensiones de los valores", en J. M. García Prada (coord.), *Valores marginados en nuestra sociedad*, Salamanca: San Esteban, 1991, pp. 37-68. Otra estrategia es la de la filosofía de la cultura, basada en las estructuras comunes a todas las culturas: E. Chávarri, *Perfiles de nueva humanidad*, Salamanca: San Esteban, 1993. Un tercer método es el pragmático, que considera al ser humano desde las distintas actividades, capacidades o experiencias humanas, por ejemplo, el modelo de la condición humana: H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2009; el modelo de las capacidades humanas: M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2006, pp. 82-92; el

- **Los cambios en el concepto de salud y en la práctica médica.** Se caracterizan por la extrema tecnificación instrumental, la creciente colectivización de la asistencia médica, la consideración del enfermo como persona, la prevención de la enfermedad, la promoción de la salud y el problema de la posibilidad de mejorar tecnológicamente al ser humano, así como nuevos criterios y valores: autonomía y derechos del paciente, la práctica médica no como fin, sino como medio al servicio del ser humano, la dimensión social de la medicina, la superación del paternalismo médico, la necesidad de protocolos con sentido humanista, el rechazo al espíritu consumista, mercantilista y empresarial en el ámbito de la salud, y el concepto integral de salud que implica la idea de calidad de vida.
- **La transformación cultural.** Los grandes cambios sociopolíticos globales, que transformaron la convivencia humana en el mundo a partir de una cultura de la autonomía, la igualdad y la desconfianza en el poder de las grandes instituciones. Una cultura también pluralista, como reacción a los absolutismos culturales, que actualmente se mueve más en el paradigma de la multiculturalidad. Dicho pluralismo cultural y, en ese sentido, laico, propone una bioética basada en una racionalidad matizada por las dimensiones de la democratización, del diálogo y con una perspectiva de solidaridad.
- **Carácter laico de la ética.** La resolución de problemáticas éticas se orientó durante mucho tiempo con base en instancias religiosas. Ahora bien, sin negar su función y valor, y sin caer en el extremo opuesto de intentar eliminar toda referencia religiosa en relación con la actual bioética, se comprende la necesidad de cierto equilibrio. Es el reto de la racionalidad laica, susceptible de ser compartida por todas las personas, superando la tentación del recurso fundamentalista e intolerante a tradiciones religiosas históricas.
- **La racionalidad tecnológica,** que emerge como fenómeno nuevo. La racionalidad científica y la tecnológica son muy distintas. El concepto inicial de tecnología –«ciencia aplicada»– ha sufrido una transfor-

modelo de las experiencias humanas: M. Maceiras, *La experiencia como argumento. Clasicismo y postmodernidad*, Madrid: Síntesis, 2007, pp. 24, 32-35; el modelo de sujeto análogo: M. Beuchot, "Hermenéutica y filosofía del hombre. Replantear la cuestión del sujeto", en M. Beuchot, y A. Velazco (coord.), *Hermenéutica, discurso y sociedad. Sextas jornadas de hermenéutica*, México: UNAM, 2006, pp. 15-21.

mación radical: la tecnología no sólo se ha convertido en condición de posibilidad de la ciencia, sino que es capaz de producir su propio objeto de estudio (nuevos elementos, modificaciones de la naturaleza). Además, el desarrollo de las redes telemáticas hace que el conocimiento se convierta en poder social fáctico, y ya no a nivel cuantitativo, sino cualitativo: la información en sí se convierte en poder social. Algunas características de esta racionalidad tecnológica son las siguientes:

- » Su criterio constituyente o factor externo es la *eficacia operativa*, que no se pregunta por el ser de las cosas, sino por su utilidad. La teoría vale si responde a una dimensión pragmática, a una inmediatez necesaria de funcionamiento.
- » Su factor interno es la *autoexpansión*: se expande indefinidamente por su propia naturaleza. Es invasiva.
- » Es una auténtica *voluntad de poder* que tiende a manipular lo real, a cambiar, modificar, transformar todo, a operar sobre lo real en forma de imposición: se da una relación de dominio de lo racionotecnológico sobre la naturaleza, y una relación de disposición del mundo con respecto a la racionotecnología.
- » *La autonomía del «imperativo tecnológico»*. La tecnología posee una gran autonomía propia: difícilmente acepta sugerencias no técnicas (éticas), a no ser que favorezca su eficacia operativa. En este ámbito emerge el *imperativo tecnológico fuerte* (y el determinismo tecnológico): «Todo lo que técnicamente se pueda hacer, se va a hacer», aunque debido a condicionamientos sociales, se exprese como *imperativo tecnológico débil*: «Todo aquello que técnicamente se puede hacer, tenderá a hacerse fuertemente».
- » Es una *mediación antropológica*. La tecnología ya no es un mero instrumento: es propiamente una forma de acceso cognoscitivo a la realidad, una mediación antropológica. Un *instrumento* es algo con lo que operamos sobre lo real para obtener un resultado y luego lo dejamos, pero una *mediación* es algo que está *presente permanentemente en nuestras vidas*.

- **El derrumbe de las éticas heredadas.** Como consecuencia de lo anterior, hay una crisis ética, fruto además de la propia crisis de la modernidad, que provoca una situación compleja:
 - » La complejidad se debe, por una parte, a la realidad pluralista y multicultural que supone concepciones diversas del ser humano.
 - » Por otra parte, surgen nuevos problemas éticos a los que las éticas heredadas no pueden responder suficientemente (sobre todo en el ámbito de las nuevas ciencias y tecnologías, como la biotecnología, las tecnologías de la comunicación, etc.): se trata de situaciones impensables para las generaciones anteriores, y deben resolverse, pero ello no se puede hacer siguiendo unívocamente normas éticas elaboradas siglos atrás.
 - » Los viejos problemas se plantean de manera distinta, pues hay nuevos parámetros de la acción humana relevantes para la ética, no contemplados antes, como la distancia temporal y la distancia espacial, o la no inmediatez del efecto de mis acciones, así como el medio ambiente como factor ético.
 - » La crisis del modelo de cosmos y de verdad moderna termina por pretender el extremo opuesto, que consiste en la fragmentación del concepto mismo de verdad, de cualquier clase (ética, política, etc.). Esto propicia la reflexión acerca de la necesidad de ciertas verdades éticas suficientes, en el sentido de criterios fundamentales, de principios referenciales básicos, aunque no absolutos, sin los cuales no es posible dotar de sentido la vida humana.
 - » La estructura axiológica cambia de piramidal a reticular. Las éticas de estructura jerárquica (piramidales) entran en conflicto en cuestiones graves, eso ocasiona que las estructuras de valores no desaparezcan, sino que se sustituye su forma piramidal por *sistemas de valores* sin jerarquía interna absoluta, necesaria o atemporal (incluidos los valores religiosos), contruidos más bien como una red valorativa, en la que toda norma es susceptible de excepciones por razones de las circunstancias.
 - » Hay cierta percepción social de que las éticas heredadas ya no sirven o les falta algo, por su carácter demasiado «intelectualista» y por olvidar en ocasiones algo constitutivo del acto ético en la vida humana, a saber, las circunstancias, que no son mero

accidente, sino estructura ontológica,⁹ como afirmaba Ortega y Gasset en 1914: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo».¹⁰

A partir de dichas referencias y del contexto antedicho, podemos concebir la bioética desde una perspectiva hermenéutica analógica, de manera que permita la suficiente especificidad (evitando el equivocismo), así como la necesaria generalidad (evitando el univocismo), como:

la subdisciplina filosófica, de carácter racional, crítico y reflexivo, que busca hacer una interpretación de acciones humanas y situaciones concretas (pasadas, presentes o futuras), incluidas las derivadas de la práctica y racionalidad tecnológicas, así como de hábitos y costumbres socioculturales, que afecten de cualquier forma a la vida en el planeta, a partir de datos sistematizados por las distintas ciencias y disciplinas, con un método dialógico e interdisciplinar y desde una perspectiva plural y laica, para hacer una valoración ética sobre ello y proponer acciones al respecto con un sentido humano desde una visión justa, solidaria e integral.¹¹

La bioética, aplicando análogamente las funciones que Adela Cortina considera propias de la ética, cumple al menos con los propósitos siguientes:¹²

- Ver (*ὄραω*), considerar (*σκέφτομαι*) y comprender (*λέγω, λόγος*) la realidad bajo una perspectiva integral e integradora, clarificando interdisciplinar y dialógicamente todos los aspectos relevantes de las acciones, situaciones y tradiciones consideradas.
- Evaluar (*κρίνω*), juzgar con prudencia (*φρόνησις*) y de manera integral, fundamentando racionalmente el juicio sobre la moralidad o eticidad de las acciones humanas o situaciones concretas, con base en principios y valores, junto con su circunstancia o contexto.

9 No existe “el ser humano” abstracto: hay personas concretas inmersas en su circunstancia; mucho menos hay acciones humanas abstractas, como “robar”, “asesinar”, “amar”, sino sólo formalmente. El juicio ético sobre los actos humanos debe tener en cuenta, además de ciertos principios universales, las diversas condiciones de personas, tiempo y otras circunstancias.

10 J. Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo I 1902-1916*, Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 322.

11 Á. del Moral, “Bioética, razón cordial y hermenéutica analógica”, *op. cit.*, p. 35.

12 A. Cortina, E. Martínez, *Ética*, Madrid: Akal, 2001 (3a ed.), p. 23.

- Transformar (*ποίησις*) la realidad, tanto natural como cultural, con sentido humano integral y solidario, construyendo intersubjetiva y solidariamente (*πραξις*) las condiciones de posibilidad, de manera que los resultados obtenidos en los momentos de comprensión y de evaluación tengan una verdadera incidencia social y cultural.

Es posible, por ello, resaltar al menos tres aspectos de la importancia socio-cultural de la bioética, vinculados directamente con sus antedichos propósitos:

1. Clarificación interdisciplinar y dialógica:
VER, comprender, interpretar con una nueva perspectiva, amplia e incluyente.
2. Fundamentación con base en principios y valores:
JUZGAR, reflexionar, evaluar con prudencia y justicia.
3. Construcción de las condiciones de posibilidad para una verdadera incidencia social y cultural:
ACTUAR, cambiar, transformar la realidad con sentido humano integral y solidario.

De esta forma, la mirada (*ὄραω*) y la comprensión (*λόγος*) llevan necesariamente –mediante el juicio (*κρίνω*) prudente– a la transformación de la realidad (*ποίησις* y *πραξις*). La bioética, como proponía Cortina,¹³ tiene una apertura crítica: en la medida en que busca la comprensión, puede dirigirse hacia el juicio y la crítica, pues el sentido del término griego *κρίνω* no consiste sólo en «examinar», «juzgar», «evaluar», «separar», «distinguir» e incluso «interpretar», sino que conlleva un «elegir», «preferir», «decidir». Más aún, su apertura crítica conlleva su función transformadora y renovadora de la sociedad y sus instituciones, como dice la famosa tesis 11 sobre Feuerbach de Marx: «*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern*».¹⁴ Se trata de la posibilidad de una bioética –además de la filosofía y de la hermenéutica– que *transforme el mundo además de*

13 A. Cortina, “Bioética. Principios y metas”, en *Cyber Humanitatis*, 27 (2003), § 28.

14 “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Véase: K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, *Tesis sobre Feuerbach*. Prólogo y versión de C. Bendaña-Pedroza, Bogotá: Félix Burgos Editor, 1981, pp. 82-83.

interpretarlo, que ayude a cambiar desde su función de interpretar. Como dice Beuchot,¹⁵ la comprensión no tiene sentido en sí misma, sino para transformar. *La comprensión es el medio; el fin es la transformación.*

La cuestión de los diversos enfoques teóricos y metodológicos en la bioética

La bioética se expresa actualmente mediante una gran diversidad de escuelas. Por ejemplo, en la bioética angloamericana hablamos de:

- Principalismo (Beauchamp, Childress)
- Casuística (Jonsen, Toulmin)
- Paradigma de las virtudes (Pellegrino, Thomasma)
- Bioética del permiso (Tristram Engelhardt)
- Ética médica comunitarista (Ezekiel J. Emanuel)
- Bioética del cuidado y feminista
- Bioética utilitarista (Peter Singer)
- Pragmatismo clínico
- Paradigma de la moralidad común, etcétera.

En la bioética mediterránea identificamos:

- La escuela italiana:
 - » Católica (Sgreccia)
 - » Laica (Scarpelli)
- La ética formal de bienes y principalismo jerarquizado (Diego Gracia), etcétera.

15 M. Beuchot, *Filosofía política*, México: Torres y Asociados, 2006, pp. 139-144, 170-175; M. Beuchot, *Manual de filosofía*, México: Paulinas, 2011, p. 131.

Dentro de esa gran diversidad de escuelas, hay varias clasificaciones de sus respectivos modelos metodológicos.¹⁶ Una clasificación muy sencilla, por ejemplo, habla de tres concepciones fundamentales:

- Modelo deductivista
- Modelo empírico-inductivista
- Modelo formalista (procedimental)

El principialismo y la casuística, por ejemplo, ocupan extremos opuestos entre dichas propuestas metodológicas.¹⁷

Lo importante es que, independientemente de la escuela bioética preferida, ésta cumpla con los diversos propósitos de la bioética de la forma más integral posible. Algo similar hay que decir con respecto a los diversos métodos, aun a sabiendas de que no hay métodos absolutamente válidos, sino que todo depende de la situación concreta a considerar. Se debe procurar siempre llegar a un equilibrio entre los momentos deductivo e inductivo, pero también con el abductivo (hipotético) y el analógico, para una interpretación lo más integral posible de las diversas situaciones a valorar, sobre todo en el caso de problemas o dilemas bioéticos, de situaciones que reflejen posturas, premisas, principios o argumentos en conflicto, cuando lo que está en juego es la vida, en cualquiera de sus manifestaciones, y a la luz de las nuevas problemáticas y las nuevas tecnologías propiciadas en las últimas décadas de la historia humana.¹⁸

La dimensión institucional de la bioética en la actualidad

Digamos una última palabra con respecto a la relación entre la praxis de la bioética y los requerimientos de las diversas instituciones con las que se interactúa. Se puede hablar de relaciones institucionales de orden horizontal

16 P. Requena M., *El principialismo y la casuística como modelos de bioética clínica. Presentación y valoración crítica* (tesis doctoral), Roma: Pontificia Università della Santa Croce, 2005, pp. 23-24; J. C. Tealdi (dir.), *Diccionario latinoamericano de bioética*, Bogotá: UNESCO-Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, 2008, p. 128.

17 P. Requena, *El principialismo y la casuística*, *op. cit.*, pp. 23-24.

18 N. Garzón A., “Toma de decisiones éticas”, en: B. Peña (coord.), *Memorias. Cátedra Manuel Ancizar. Semestre de 2001. Ética y bioética*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 171, 178.

y vertical. Por ejemplo, en el caso de nuestro país, y con respecto al orden horizontal:

- Hay un primer nivel, que se refiere a la relación entre los comités de ética en investigación y de los comités hospitalarios de bioética, así como las diversas instituciones locales de salud e investigación.
- El segundo nivel se refiere a las relaciones entre las comisiones estatales de bioética y las respectivas entidades federativas, instituciones de enseñanza superior, academias, asociaciones, etcétera.
- El tercer nivel se refiere a la relación entre la Comisión Nacional de Bioética y la Secretaría de Salud, al igual que los diversos organismos internacionales y las demás comisiones nacionales de bioética.

El orden vertical, por su parte, se refiere a la adecuada interacción entre los anteriores niveles «horizontales». A este respecto, hay varios retos institucionales pendientes:

- a) Un primer reto importante en la situación actual de nuestro país es la necesidad de consolidar la relación horizontal, para lo cual es necesario:
 - » La presencia de los comités en cada institución de investigación o de salud.
 - » Hacer verdaderamente operativa y eficaz la actuación de los distintos comités en el seno de las instituciones locales para las que se han constituido.
 - » Fortalecer o implementar la relación entre la comisión nacional, las estatales y otras instituciones de educación superior y organizaciones civiles y gubernamentales a nivel nacional e internacional.
- b) Otro reto es continuar el trabajo ya iniciado de consolidación de la relación vertical, movilizándolo su dinámica en forma bidireccional, es decir, desde la praxis concreta de los comités hasta las decisiones de orden nacional y viceversa. En todo caso, hay que priorizar siempre, en la interacción con las diversas entidades y asociaciones, los intereses y funciones de la bioética.
- c) En fin, en dicha estructura hay aún ciertas carencias del orden de la presencia sociocultural de la bioética, o incluso de una cultura

bioética. En el caso concreto de México, un factor que incide en ello es posiblemente el hecho de que la práctica efectiva de la bioética se articule mediante una Comisión Nacional de Bioética en relación cercana con la Secretaría de Salud, lo que tal vez no favorezca adecuadamente el desarrollo y práctica de una bioética integral («global», en términos de Potter) que responda a los desafíos de una micro, meso y macrobioética. Otras carencias importantes son aquellas del orden de la formación, difusión, investigación e institucionalización. Todas las anteriores constituyen tareas pendientes que no se pueden soslayar más tiempo.

Conclusiones

1. La bioética es una ética de la vida, una rama o subdisciplina de la ética, que lo es, a su vez, de la filosofía. No se hace bioética sólo con conocimiento de procedimientos clínicos o jurídicos: es necesario tener un conocimiento serio mínimo de bases éticas y filosóficas; así como tampoco se hace bioética solamente con principios filosóficos: se necesita el aporte de las diversas ciencias formales (lógica), naturales (físico-químicas y biológicas) y humanas, en diálogo con las diversas disciplinas filosóficas, e incluso con ciertas disciplinas teológicas, en auténtica relación de diálogo interdisciplinar.

2. La bioética es, asimismo, una ética de la vida, pero está:

- Situada en una perspectiva de crítica a ciertos absolutismos propuestos por la Modernidad.
- Puesta en la nueva condición de laicidad y multiculturalismo propios de nuestra época, lo que hace anacrónico e incluso absurdo querer simplemente repetir el pasado de manera fundamentalista (unívoca), lo que no significa olvidar su acervo cultural.
- Ubicada en un mundo dominado por cierta racionalidad tecnológica autoexpansiva, que se manifiesta como voluntad de poder y se constituye como auténtica mediación antropológica.
- Localizada en una realidad histórica y cultural en la que hay problemas y dilemas éticos totalmente imprevistos por las éticas tradi-

cionales, y en la que ya no pueden tratarse como antes los antiguos problemas.

Parafraseando el texto de Ortega, podemos afirmar que «la bioética es ética de la vida en su contexto, y si no se recupera éste, no tiene sentido aquélla»; no para aceptar acríticamente el contexto ni negarlo ingenuamente, sino para asumirlo conscientemente y construir así racional y solidariamente condiciones de posibilidad para una vida humana digna y justa para todos.

La dimensión contextual de la bioética es una llamada de atención a la conciencia de los bioeticistas para asumir ese nuevo contexto y dejar de habitar intencionalmente en mundos pasados de manera unívoca, integrista, fundamentalista: es un contexto de sentido en el que hay que habitar en verdad para ejercer con autenticidad la función y cumplir con los propósitos de la bioética. No se puede habitar en contexto antiguo, medieval o moderno y hacer bioética, por más saberes filosóficos y científicos que se tengan. Es una llamada a contextualizar-se: a no utilizar simplemente las nuevas aportaciones científicas y filosóficas habitando intencionalmente en contextos pasados, sino a hacerlo **en** su nuevo contexto plural, laico, multicultural, racionotecnológico.

Así, aunque formal o nominalmente no es más que «ética de la vida», material y metodológicamente la bioética implica mucha mayor formación y responsabilidad que antes, pues dada la laicidad, pluralismo, multiculturalidad y racionalidad tecnológica, supone una actitud de apertura, respeto y conocimientos de orden interdisciplinar, así como humildad respecto a los demás expertos en sus materias. Por otra parte, implica una noción compleja y desafiante de los dilemas y problemas bioéticos, dada la laicidad¹⁹ y, por tanto, la no estructuración en forma jerárquica, sino reticular, de las estructuras de valores. Implica, incluso, en ese sentido, una *metanoia*, una «transformación

19 El carácter *laico* de la bioética puede comprenderse en un segundo sentido con base en cierta perspectiva creyente: al menos desde la visión católica, y en coherencia con el espíritu del Segundo Concilio del Vaticano –cuyo propósito fundamental fue establecer un auténtico diálogo con la modernidad–, la “laicidad” se puede entender también como una *mayor responsabilidad e implicación de los laicos* en lo referente a su libertad de conciencia en su vida y en el ejercicio responsable de su profesión. Es decir, como una llamada a la participación comprometida de laicos críticos y responsables, protagonistas, y ya no meros esclavos de cierto magisterio eclesiástico fundamentalista, integrista, que llega en ocasiones al chantaje espiritual y sacramental. Una llamada a confiar más en su propia razón y su recta conciencia, así como mayor conciencia de su responsabilidad y del valor social y personal que implica.

de la mente», una conversión, una nueva manera de interpretar la realidad en sentido plural y, a la vez, humanamente integral.

La bioética es, entonces, una disciplina necesaria en la actualidad, dado que cumple con una función sociocultural muy importante. Ella nos posibilita comprender e interpretar, desde una nueva perspectiva, las acciones humanas y las situaciones problemáticas o dilemáticas referentes a toda forma de vida, así como enjuiciarlas y evaluarlas con prudencia y justicia, de manera que podamos actuar en consecuencia, transformando la realidad con sentido humano integral y solidario. Eso incluye nuestra propia formación y praxis, personal e institucional.

3. En fin, se han indicado tres propósitos fundamentales para la bioética, dado su estatuto como subdisciplina de la ética, del orden de la clarificación, la fundamentación y la construcción. Es importante que dichos propósitos se expresen en forma suficientemente general para que puedan aplicarse análogamente a cualquier escuela bioética (principialismo, casuística, etc.), a cualquier método (deductivo, inductivo, formal) o a cualquier concreción institucional (instituciones sanitarias, centros de investigación, instituciones educativas, organizaciones estatales o civiles, etc.), y que sean lo suficientemente específicos para poder conferir un sentido de unidad a la praxis bioética, que favorezca la relación interinstitucional y el diálogo interdisciplinar a su actividad, a la vez que permitan la suficiente diversidad e identidad de cada proyecto teórico, metodológico o institucional.

Una bioética en la línea de la filosofía personalista

Mauricio Beuchot

Introducción

Nos toca ahora reflexionar acerca de algunos correlatos de las relaciones humanas. Uno es la naturaleza, y de ella surgen condiciones para nuestra sobrevivencia, como lo indica la ecología. Otra relación importantísima es con los demás seres humanos, en la sociedad, que está regulada por derechos y leyes, sobre todo por los derechos humanos. Es conveniente llamarlos a nuestra atención, ya que de ambos depende el porvenir del ser humano, de la persona. Lo haremos con base en un personalismo analógico, el cual, como se verá más adelante, no privilegia unívocamente a la persona humana, ni tampoco la diluye equívocamente en la ambigüedad de todo lo existente, sino que la considera como responsable del mundo natural.

Un personalismo analógico

El personalismo tiene una obligación con la naturaleza, porque el entorno físico es donde vive la persona y del que vive para satisfacer sus necesidades. Lo hace por el trabajo, pero a veces destruyendo o sin fijarse si va a agotar los recursos, y debe hacerlo con cuidado y responsabilidad. Por eso veremos cómo se relaciona la ecología con el personalismo y, en definitiva, con un personalismo analógico.

Hay un ecologismo personalista, es decir, uno que desea que la naturaleza favorezca a la persona, pero que, también, la persona cuide la naturaleza. Lo expone adecuadamente Jesús Ballesteros,¹ cuyo trabajo nos sirve para el personalismo analógico, el cual pretende encontrar esa armonía entre hombre y naturaleza como equilibrio proporcional. Para ello, este autor comienza aportando la fundamentación antropológica de ese ecologismo personalista, a través de dos extremos y un término medio.²

Uno de esos extremos es el antropocentrismo tecnocrático, que ve a la naturaleza como esclava generosa, a la cual hay que explotar como si tuviera recursos ilimitados.³ Es la idea del *homo faber*, la de que el hombre es el señor despótico de la naturaleza, que está hecho para dominarla, para enseñorearse de ella a toda costa, y lo ha hecho sobre todo con la tecnología, en una sociedad tecnócrata. Está regido por lo que Apel y Habermas denominan “la razón instrumental”, concebida como herramienta de dominio y hacedora de aparatos y maquinarias para realizarlo. Se trata de una barbarie, la del hombre «civilizado», entendido como técnico, cuyo ideal es tener la megamáquina que lo volverá dueño de los recursos naturales, a riesgo de agotarlos y de no dejar nada para los que vienen en el futuro, ya que sólo le interesa lo momentáneo, la explotación instantánea.

La posición tecnocrática puede ser calificada de bárbara, debido a su carácter etnocéntrico, al pretender aparecer como *the best one way* posible de civilización, con desprecio para el resto de las culturas. De ahí también sus limitaciones para combatir la guerra, principal factor de destrucción ecológica, tal como se ha visto recientemente en experiencias como Vietnam o

1 J. Ballesteros, *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*, Madrid: Tecnos, 1995, pp. 9-11.

2 *Ibid.*, p. 13.

3 *Ibid.*, pp. 14-20.

Irak. Por lo que se refiere al problema del hambre, los medios propuestos son inadecuados para resolverlo, dada la creencia en el carácter ilimitado de los recursos naturales, que conduce a la sobreexplotación del suelo y, con ello, a la desertización, a la contaminación del agua y del aire.⁴

El otro extremo es el del salvajismo por parte del hombre, a saber, el polo opuesto de la civilización.⁵ El salvaje vive con miedo a la naturaleza, la cual es su dueña incondicionada y madrastra cruel. Ballesteros pone como ejemplo el malthusianismo, ya que, según Malthus, si crece la natalidad, llegará a ser una carga insostenible, hay que limitarla mucho. Otro ejemplo es el de la *deep ecology*, para la cual el hombre es una especie más entre las otras, incluso ha sido la peor de todas, por su destructividad, y casi merece desaparecer. Un caso más es la sociobiología o socialdarwinismo que, exagerando las tesis de Darwin, piensan que el ser humano se va a hacer cada vez más salvaje, a luchar por su sobrevivencia eliminando a los otros, pues la evolución avanza sobre una alfombra de cadáveres. Así, la naturaleza humana se va a diluir en la tribalidad, en una lucha de las tribus, todas contra todas.

Resumiendo, las posturas biocéntricas olvidan la diferencia cualitativa del hombre consistente en su mayor movilidad respecto al vegetal y al animal, así como en su posibilidad de cultivar la naturaleza y administrarla cuidadosamente. Por ello rechazan que la principal riqueza sea el hombre.⁶

El término medio es, precisamente, el ecologismo personalista.⁷ En él se considera al hombre como «*humus pensante*», es decir, como un ser natural capaz de ser razonable con su entorno y no como su depredador. Se acepta como ser dependiente de su entorno, pero también como guardián suyo. Es una especie de guardabosques cosmológico.

El ecologismo personalista considera que la naturaleza está al servicio del hombre, dado que el hombre es el único ser capaz de proyectar, de decir no (Scheler), de conocer su finitud y su muerte, y de pensar (Pascal), es el único ser dotado de intencionalidad (Brentano, Husserl). No sobran recursos, pero

4 *Ibid.*, pp. 19-20.

5 *Ibid.*, pp. 20-34.

6 J. Ballesteros, *Ecologismo personalista*, *op. cit.*, p. 33.

7 *Ibid.*, pp. 34-43.

tanto menos sobran seres humanos. Lo esencial no es la defensa de los derechos de los seres no humanos frente a los humanos, sino la garantía de condiciones de vida dignas para todos los seres humanos.⁸

Podemos ver aquí la marcha de la hermenéutica analógica hacia un personalismo analógico, pues el antropocentrismo es claramente un univocismo antropológico que privilegia al hombre a toda costa y lo convierte en el único que vale la pena en el cosmos. Es un absolutismo ontológico insostenible. El salvajismo es un equivocismo antropológico, el cual diluye la especificidad del hombre y lo supedita a la lucha por la sobrevivencia en contra de los demás hombres y de la naturaleza; es un relativismo ontológico extremo, también insostenible. En cambio, el ecologismo personalista es un analogismo antropológico que pone en paridad de derechos al hombre y a la naturaleza para que no sean enemigos, sino amigos que se ayudan mutuamente. Es un relativismo ontológico moderado que armoniza al hombre y a la naturaleza, es decir, la natura y la cultura en un equilibrio proporcional.

Luego, Ballesteros⁹ pasa a las exigencias del ecologismo personalista, que es ponerse en paz con los demás hombres para después estar, por lo mismo, en paz con la naturaleza. En efecto, una de las posturas en cuanto a esto es el estatismo o nacionalismo, que ve a los otros como enemigos, y llega incluso al armamentismo para que un estado pueda apoderarse de los recursos. Es una posición demasiado dura, misma que promueve la guerra, para lo cual necesita demasiados recursos, en medio de la escasez, por eso los arrebatata, inclusive con las armas. Otra postura es la de un globalismo difuso, como una especie de socialismo utópico, imposible de llevar a cabo en la realidad. Es una posición excesivamente blanda que parece dejar todo a la buena voluntad. Más bien, el ecologismo personalista piensa en el respeto por el cuidado de la propia biósfera de la región, pero dentro de una solidaridad internacional o global. «Frente a ello, el ecologismo personalista sostiene que el amor y cuidado por la tierra, por las raíces, no debe convertirse nunca en hostilidad hacia los habitantes de otras tierras».¹⁰ Se propicia un pensar integral y un actuar local, esto es, tener una conciencia supranacional y una práctica regional.¹¹

8 *Ibid.*, p. 37.

9 *Ibid.*, pp. 44 ss.

10 *Ibid.*, p. 54.

11 J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid: Tecnos, 2000 (2a ed.), pp. 137-145.

Es así que se necesita dejar de culpar a los otros y asumir la responsabilidad propia; dejar de buscar chivos expiatorios y comprometerse en la solidaridad con todos. También se requiere una interdependencia ecológica entre los países que permita establecer normas universales para el cuidado del planeta. «Cabe, por tanto, considerar que la soberanía nacional debe ser superada para garantizar condiciones de vida dignas para todos los seres humanos».¹² Nuevamente, los extremos son el univocismo del estatismo o nacionalismo, que llegó a tener sus voceros, como Carl Schmitt, quien mencionaba que la nación se definía por relación a sus enemigos, lo cual conducía directamente al belicismo. Y se da, asimismo, el equivocismo de los que buscan una globalización difusa, casi de buena voluntad, pero sin ningún sustento jurídico, a la manera de las utopías, como la de Saint-Simon. En cambio, el ecologismo personalista asume una situación analogista, en la que se preserva lo que es conveniente a cada región, pero sin que se lesione a las otras regiones, dentro de una solidaridad internacional.

Se dedica, entonces, Ballesteros¹³ a recordar los derechos humanos al medio ambiente estipulados hasta el momento (declaraciones de Estocolmo y de Río) como una exigencia imprescindible. Ya hay varias generaciones de tales derechos, desde las primeras, que tenían como paradigma la propiedad privada, hasta la segunda y la tercera, que tienen un modelo más abierto, o más social, es decir, se ha pasado de un paradigma neoliberal a uno comunitarista. Hay derecho a tener calidad de vida, pero también a lograrla con un desarrollo sustentable. No todo se puede sostener, porque nos dejaría sin sustento. Hay, por tanto, derechos y deberes en el caso del ideal de vida y la manera de alcanzarla dentro de la justicia. Esto requiere pasar de la exclusión a la participación: adquirir y promover lo que ahora llamamos virtudes cívicas. Los derechos al medio ambiente son inalienables, pero tiene que estudiarse la estrategia para llevarlos a cabo de la mejor manera.¹⁴

Ballesteros desemboca en la familia como clave del ecologismo personalista.¹⁵ Parece tomar en cuenta que «ecología» viene de *oikos*, que es *casa*, por lo que el cuidado del entorno debe comenzar por la familia. De hecho, de las

12 J. Ballesteros, *Ecologismo personalista*, op. cit., p. 59.

13 *Ibid.*, pp. 63 ss.

14 Ver también N. M. Sosa, "Derechos humanos y ecología" en G. González R. Arnaiz (coord.), *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, Madrid: Tecnos, 1999, pp. 56-78.

15 J. Ballesteros, *Ecologismo personalista*, op. cit., pp. 91 ss.

relaciones que se dan en ella dependen las que se darán con el entorno, porque parece que tienen en aquéllas su modelo. Una forma de familia es la patriarcal, en la que la mujer y los hijos son propiedad del marido y padre. Éste exige una sumisión completa por parte de ellos. Ballesteros critica el patriarcalismo, y defiende la igualdad radical del varón y la mujer, que se unen en el matrimonio como en una donación recíproca. Hay que evitar la desigualdad de la mujer en la casa, en el estudio y en el trabajo. También considera que los hijos no son propiedad de los padres, sino un don gratuito, a quienes deben cuidar y hacer prosperar; sobre todo hay que cuidar de los niños, que no les toque la violencia, el trabajo pesado ni la guerra. Esto conduce a la igualdad de deberes que competen a la mujer y al varón, donde hay que evitar tanto el ecologismo patriarcal como el ecofeminismo exacerbado. Llegar a un equilibrio proporcional entre ambas fuerzas, que Ballesteros ve en la imagen del andrógino, de la cual ya hablaba Platón:

El ideal del andrógino podría conectar con la idea de interdependencia, a la que hay que llegar superando la noción de dependencia (femenina) y la de independencia (masculina), ideales ambos en los que ha estado basado el viejo patriarcado con las consecuencias negativas que son bien conocidas... La dependencia crea una situación de inferioridad que no responde a la dignidad. La independencia crea una conciencia de autosuficiencia que puede acabar siendo igualmente autodestructiva. Sólo la relación de complementariedad, basada en la simultaneidad de igualdad y diferencia, salva adecuadamente la dignidad humana.¹⁶

Eso posibilitará la paz en las familias, en los estados y con el entorno natural. Otra vez encontramos aquí la polarización entre una postura univocista, la del ecologismo patriarcal, y otra equivocista, la del ecofeminismo radical, ambos insostenibles, porque el primero comete exclusión y el segundo se contradice, pues está haciendo lo mismo que critica, que es excluir. Una ecología feminista no cuenta con el varón, y está haciendo lo mismo que la ecología patriarcalista, pero con otro calificativo. Hay que llegar a una postura analogista en la que no se excluya al otro género, sino que se unan los dos para cuidar el planeta; salvar las diferencias dentro de la igualdad, porque se reconocen las diferen-

16 *Ibid.*, p. 106.

cias entre varón y mujer, pero se distingue, asimismo, la igualdad entre ambos debida a la dignidad humana.

Así como «ecología» viene de *oikos* (casa), también «economía». Esta disciplina, tanto la que se da dentro del Estado como la economía política, entre las naciones, tiene que ser cuidadosa de los recursos naturales. Una economía humanista, o personalista, no desbarata ni agota, y piensa en los demás, sobre todo en los que vendrán después de nosotros, los que nacerán. Y es cierto que la economía depende de la política o, por lo menos, es sustentada por ella, así que toca a los políticos regular a los economistas para que no dilapiden y nos dejen en la escasez, o lo hagan con los demás o con los *nascituros*. Por eso se requiere un equilibrio proporcional, un sentido de la proporción, para no explotar desproporcionadamente y agotar las reservas ecológicas.

Pues bien, proporción es analogía, lo *análogon* o proporcional, lo moderado. Y para esa moderación se requiere *phrónesis*, es decir, prudencia, tanto doméstica como económica y política. No en balde Sócrates decía que la *techne* o técnica tenía que ser gobernada por la *phrónesis* o prudencia. Es la que puede poner un límite a la tecnocracia. Lo cual nos lleva a que todo ello deba estar regido por la ética. Nos conduce a una bioética, que tiene que ser personalista y analógica. La ecología y la ética ecológica nos han hecho mencionar los derechos humanos, por eso conviene pasar a ellos, para ver qué vigencia y fundamentación adquieren en un contexto de filosofía personalista.

Los derechos humanos a partir del personalismo

El personalismo interpreta los derechos humanos como derechos de la persona. Estos derechos han sido pensados como los que tiene la persona por el solo hecho de serlo, de haber nacido tal. Por lo tanto, tienen un trasfondo iusnaturalista, aunque puedan exponerse como derechos morales y de otras formas; hay que verlos desde el ángulo personal y el comunitario. Ya Gandhi insistía en que tales derechos eran más bien deberes de los individuos hacia la comunidad, y Levinas no se cansó de insistir en que debían verse no desde uno mismo, sino como derechos del otro hombre.¹⁷ Hay que superar la visión

17 E. Levinas, “Los derechos del hombre y los derechos del otro”, en *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparrós, 1997, pp. 131-140.

liberal y la visión comunitarista de tales derechos; no en balde ya se han autorizado derechos colectivos, además de los individuales. En todo caso, son derechos de las personas, tanto individuales como comunitarias. Hay que integrar las ganancias de ambos enfoques, el de los derechos individuales y el de los colectivos, pero siempre a favor de la persona. No en balde, Melden los llamó derechos de las personas,¹⁸ ya que en esa atención a la naturaleza humana, se estaba considerando tanto el bien común como el individual. Se ha dicho que trabajar para el bien de todos es trabajar para el provecho propio, pero esto es posible si no se está en un totalitarismo, que concibe el bien común como el resultado del todo, sin pensar en el individuo, y en una democracia se salvaguarda el bien de la persona tanto como el de la sociedad.

El personalismo da a los derechos humanos un sesgo analógico muy particular en el que algo predomina sobre lo demás, en este caso, predomina la dignidad de la persona sobre la totalidad o el estado, ya que es precisamente la dignidad de la persona la que fundamenta derechos tan importantes. La sociedad tiene derechos, no cabe duda, pero no debe hacerlos valer en detrimento de los de la persona, los del individuo. Es algo que, después de los totalitarismos del siglo xx, se ha aprendido en la actualidad.

En cuanto a la fundamentación de los derechos humanos, se ha aceptado que son derechos subjetivos, los cuales, además, pertenecen al hombre por naturaleza. De modo que serían unos derechos naturales subjetivos, es decir, derechos de la persona por el hecho de ser humana. Ya se ha caído la acusación de falacia naturalista, consistente en decir que es un paso indebido proceder del ser al deber ser, del hecho al valor.¹⁹ Antes bien, en la actualidad se exige conocer al ser humano para poder darle un derecho que le sea conveniente. Es decir, se tiene que hacer una antropología filosófica o filosofía del hombre para tener un conocimiento adecuado de la persona, poder darle una ética, un derecho y una política; sólo así se le puede normar, dar leyes y orientaciones que lo conduzcan a una vida plena en el ámbito de la justicia.

Debido a lo anterior se han contrapuesto las éticas del bien y las éticas de la justicia. Las primeras buscan la realización de la persona según las ideas de perfección y felicidad que tienen las culturas, y las segundas quieren asegurar la igualdad ante la ley de todos los estamentos sociales. Creemos que la

18 A. I. Melden, *Los derechos y las personas. Los valores y la búsqueda filosófica*, México: FCE, 1980, pp. 304 ss.

19 H. Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 43 ss.

solución la ha dado Adela Cortina con su distinción entre mínimos de justicia y máximos de vida buena.²⁰ Según esto, es muy fácil llegar a consensos acerca de los mínimos de justicia, ya que son elementales para que pueda haber democracia. En cambio, es difícil llegar a consensos acerca de los ideales de buena vida que se van a permitir, porque implican muchas diferencias. Poco se puede discutir acerca de cómo entender la justicia y sus requerimientos –que son mínimos e indispensables–, pero sí se va a tener que discutir acerca de lo que se puede entender como vida buena, plena, realizada y feliz; sin embargo, se puede llegar a ciertos acuerdos, aunque también sean mínimos.

Por eso es importante la antropología filosófica, para conocer a la persona en su estructura ontológica como sustancia y en su dinamismo social como ente relacional. Las relaciones que sostiene con los otros seres, tanto personales como con las cosas, son aspectos que necesitamos estudiar. Y esto requiere categorías ontológicas, pero también antropológicas. Por eso, incesantemente estamos ensanchando la tabla categorial que nos ha dejado la tradición, y a veces nos encontramos innovando, casi sin darnos cuenta.

Como lo insinúa el subtítulo del libro de Melden que he citado un poco antes, los derechos humanos responden a una búsqueda filosófica de los valores, de lo que es valioso para la persona, lo que es bueno para ella. Por eso es necesario estudiar al hombre para ver cuáles son esos bienes o valores y darles el estatuto de garantizados para la persona. Es necesario conocer la naturaleza humana. Hemos dicho también que cada vez se reconoce más la intención iusnaturalista de tan importantes derechos. Se ha querido fundamentarlos, a la manera kantiana, en la dignidad humana, o más recientemente, en las necesidades humanas; sin embargo ambas situaciones nos siguen remitiendo a la naturaleza humana, pues de la esencia del hombre brotan tanto sus necesidades como su alta dignidad. Ya no se tiene miedo de decir que son una suerte de derechos naturales subjetivos.²¹

En sus relaciones con los demás dentro de la sociedad, el ser humano necesita la guía de los derechos y las leyes, saber a qué atenerse en la praxis: qué puede hacer y qué debe hacer. Ballesteros recuerda el *dictum* del derecho romano: *Hominum causa omne ius constitutum est*, a saber: “todo derecho se

20 A. Cortina, *Ética civil y religión*, Madrid: PPC, 1995, pp. 63 ss.

21 J. Ballesteros, *Sobre el sentido del derecho. Introducción a la filosofía jurídica*, Madrid: Tecnos, 2001 (3a ed.), pp. 110 ss.

constituye por causa del hombre”, en otras palabras, “para el hombre, a favor de él”. Cada vez más se fundamenta el derecho en la persona: «La reivindicación del valor de la persona como estructura permanente ligada a la memoria, a la continuidad a lo largo del tiempo, tenía que ser inmediatamente aprovechada por los filósofos preocupados por las cuestiones jurídicas». ²² Así, en contra de Hume se piensa que el adagio *Pacta sunt servanda* (“Hay que guardar los pactos”) es algo apodíctico y que se basa en el derecho natural, pues se consideraba que el derecho positivo se fundaba en ese *cumplir lo pactado*, pero no puede ser una ley positiva el cumplir eso, pues se caería en petición de principio. Tiene que tener su apoyo en algo fuera del derecho positivo, y éste es el derecho natural. Se basa, en definitiva, en la naturaleza humana, es decir, en la esencia de la persona, que en sus relaciones necesita de fidelidad a la promesa, cumplir sus promesas, pues de otra forma podrá transgredir la ley cuando le plazca.

En el lado de la continuidad temporal de la persona está la historicidad, la historia del ser humano. Es parte de su carácter contingente, efímero. Es la memoria de la vida, tanto del individuo como de los pueblos. Tenemos historia; es el tiempo humano, distinto del tiempo cósmico. La historia del individuo es su autobiografía, y la biografía del pueblo es su historia; no se queda en mera crónica, en mero registro del paso del tiempo y de los acontecimientos que en él se suceden, sino que es historiografía, búsqueda del sentido de los sucesos, interpretación de los hechos, hermenéutica histórica. Por eso, para fundamentar los derechos humanos, Jesús Antonio de la Torre Rangel ²³ ha desarrollado un iusnaturalismo histórico-analógico, porque la analogía permite articular la naturaleza con la historia, pues lo natural o esencial del hombre se nos da encarnado en la situación histórica.

Si Nietzsche contraponía los hechos y las interpretaciones, y decía que no hay hechos, sino sólo interpretaciones, aquí nos encontramos con que hay los dos: hechos e interpretaciones, unidos en los hechos interpretados, donde los hechos humanos tienen un sentido, o se lo damos, los interpretamos para desentrañarlos. ²⁴ Para algunos, la historia es una sucesión de sinsentidos, con sus dolores y sufrimientos, con sus catástrofes y sus guerras, con toda

22 *Ibid.*, p. 189.

23 J. A. de la Torre Rangel, *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*, México: Porrúa-USA, 2001.

24 M. Beuchot, “Acerca del *dictum* de Nietzsche: ‘No hay hechos, sólo interpretaciones.’ Hacia un perspectivismo analogizante”, en *Sapere Aude!*, No. 1 (2006), pp. 5-21.

la violencia y monstruosidades que se han cometido. Pero toca al historiador develar el sentido que pueden tener, por lo menos para que aprendamos a no volver a cometer los males que se han hecho. *Historia magistra vitae* (“La historia es maestra de la vida”), decía Cicerón, pero ahora no se quiere aprender de ella. Tenemos que seguir aprendiendo de ella, a evitar los males y fomentar los bienes. Necesitamos la filosofía de la historia para saber de dónde venimos y hacia dónde vamos –o deberíamos ir–. Es una rama filosófica que se requiere para un personalismo consistente.

Después de Jaspers y de Löwith, ya no se quiere hacer filosofía de la historia pensando en el futuro, en cómo queremos que sea y qué debemos hacer para que sea bueno para el hombre. Pero tenemos que avizorar el futuro, aunque no sea algo totalmente claro y distinto.²⁵ La historia ha perdido su aspecto moral; cuando mucho se hace filosofía de la historia para saber cómo puede hacerse científicamente, es decir, a partir del lado epistemológico. Pero es preciso verla desde el lado ético, y aun desde el lado antropológico. Es decir, aprender de ella qué es lo bueno y qué es lo malo para el ser humano y, a la postre, sacar de ella nuestro conocimiento de la naturaleza humana. La historiografía, el modo de escribir la historia, es algo muy propio de la persona, porque es su memoria, individual y/o colectiva. Es el recuerdo de sus relaciones con los demás y con los otros seres. Gracias a la historia escrita (o registrada de cualquier manera, pues al principio fue oral), el hombre se conoce y sabe por dónde ha ido, para saber por dónde ir, desde el pasado, atravesando por el presente, para proyectarse hasta el futuro.

La ética, la política y el derecho aprenden de la historia, tienen que hurgar en su historia para autocorregirse y, para hacerlo, necesitan de la interpretación. Es de nuevo la hermenéutica la que nos ayuda a comprendernos como personas. Los mismos derechos humanos tienen que ser contextualizados al menos en cierta medida en el momento histórico en el que se encuentran, para apreciar mejor su fundamentación en la naturaleza humana. Y a esto puede ayudar una hermenéutica analógica, la de un personalismo analógico, para evitar los extremos dilemáticos y llegar a una mediación conveniente para el hombre.

25 M. Cruz, “El pasado en la época de su reproductibilidad”, *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 30.

Conclusión

Importantes para el personalismo son la ecología y los derechos humanos. La persona vive de la naturaleza, aunque la urbaniza, y con ello corre el peligro de gastarla demasiado. Por eso tan importantes derechos garantizan que el ser humano pueda disfrutar de esos bienes, sin abusar de ellos, sino cuidando responsablemente su entorno natural. Un personalismo analógico tiene que acoger la reflexión sobre esos hechos, que son relevantes para su supervivencia y su habitar en el mundo, tanto en el ámbito natural como en el cultural. Pero lo principal es que les debe dar una proyección hacia la persona, ya que todo derecho se establece para favorecer al hombre; de otra manera, no tiene un sentido humano, personalista.

Hermenéutica bíblica y bioética. El caso de los tres primeros capítulos del Génesis

Ángel del Moral

Introducción

La bioética tiene una función reflexiva y deliberativa basada en una perspectiva interdisciplinar, como nos recuerda Ruiz de Chávez:

Para la Comisión Nacional de Bioética, la bioética es la rama de la ética aplicada que reflexiona, delibera y hace planteamientos normativos y de políticas públicas para regular y resolver conflictos en la vida social, especialmente en las ciencias de la vida, así como en la práctica y en la investigación médica que afecten la vida en el planeta, tanto en la actualidad, como en futuras generaciones.¹

¹ M. H. Ruiz de Chávez (ed.), *Guía nacional para la integración y el funcionamiento de los Comités Hospitalarios de Bioética*, México: Secretaría de Salud-Comisión Nacional de Bioética, 2015 (5a ed.), p. 9.

En ese sentido, la bioética tiene un vínculo muy cercano con otra disciplina filosófica: la hermenéutica. De ahí un primer propósito del presente texto, el cual consiste en hacer un ejercicio de carácter hermenéutico para acercarnos a su modelo metodológico, de manera que se comprenda su importancia para la bioética.

Se habla mucho en la actualidad de pasar de una visión antropocéntrica, supuestamente privilegiada por cierta tradición occidental, a una visión más cosmocéntrica de la naturaleza y de la realidad. Tal postura antropocéntrica estaría supuestamente basada, al menos en parte, en ciertos textos sagrados de la tradición judeocristiana, sobre todo textos referentes a la creación del mundo y del ser humano. Por ello quiero hacer ahora un acercamiento a algunos de dichos textos, también a manera de ejemplo, desde un horizonte hermenéutico, que nos permita tener una visión distinta de los mismos.

La hermenéutica es la disciplina de la interpretación de los textos, no sólo de mensajes verbales, estructurados mediante palabras y enunciados, también de manifestaciones artísticas o religiosas, acontecimientos, acciones e interacciones. La hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, sino varios, donde hay polisemia. Su propósito es comprender, cuyo medio principal es la contextualización. Interpretar consiste en poner un texto en su contexto, evitando así la mala comprensión.² Aplicado concretamente a la bioética, esto podría traducirse así: «La hermenéutica consiste en la “interpretación”, es decir, la comprensión del sentido integral de “textos”: casos concretos, problemas y dilemas bioéticos. Y es que la hermenéutica interviene justamente ahí donde no hay un solo sentido, es decir, donde hay “polisemia”, *múltiples perspectivas*, como la clínica, la ética, la jurídica, la religiosa, la económica, etc., cada una de ellas con diversas problemáticas y aspectos específicos a considerar».

En este sentido, la hermenéutica se debate entre ciertas posturas extremas que piden una solución más prudente y moderada. Hablamos, por una parte, de quienes afirman que toda interpretación es válida y defienden un relativismo extremo o absoluto de la interpretación: la hermenéutica equivocista; por otra parte, hay quienes sostienen que sólo una interpretación puede ser válida o verdadera: la hermenéutica univocista.³ En el caso que nos ocupa

2 M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México: UNAM, 2019 (5a ed., 1a reimpr.), pp. 17-19.

3 *Ibid.*, p. 38.

–textos bíblicos– se puede caer en el extremo univocista de pretender que la única interpretación válida sea la lectura literal del texto (fundamentalismo, integrismo) o la interpretación que cierta persona o grupo de personas haga del texto (autoritarismo). Dicho autoritarismo puede ser afirmativo (como el caso anterior) o negativo, pues también hay quienes simplemente interpretan como mentira todo relato creyente por el mero hecho de serlo (materialismo, positivismo, etc.) y pretenden que dicha interpretación sea absoluta.

Se puede caer, igualmente, en el peligro del equivocismo, como en muchos grupos denominados “comunidades eclesiales de base” o “grupos de estudio” o “de oración”, por ejemplo, en los que la interpretación de los textos consiste en la apropiación personal, emotiva y acrítica de los mismos. Eso no es más que un relativismo subjetivista, en la cual toda interpretación es válida porque así lo siente cada quien. Por ello es necesaria una hermenéutica análoga que, considerando la necesaria e ineludible apropiación personal de los textos (que, dejada a su libertad, puede conducir a lecturas equívocas), cuente con límites, referentes o criterios sólidos que posibiliten una comprensión suficiente e integral de su sentido, abierto análogamente a cierto número de lecturas válidas posibles, sin que ello derive en una lectura unívoca, fundamentalista o integrista.⁴

El texto que tratamos de comprender consiste en los tres primeros capítulos del Génesis, aunque solamente un aspecto muy concreto: la creación del ser humano, sin pretender abarcar los demás (su relación con la mujer, el origen del pecado, etcétera).

Revelación y tradición

La Biblia se inicia con dos textos importantes sobre la creación del mundo: Gén 1:1-2:4a y Gén 2:4b-3:24. Aunque sean los primeros textos en el orden del canon bíblico, en su redacción no son los primeros cronológicamente, pues fueron precedidos por varias *tradiciones orales* relativas a Abraham, Isaac y Jacob, que luego se expresaron en *tradiciones escritas* en diversos contextos históricos y culturales. Y dichos relatos creacionistas bíblicos surgen *en el seno de*

4 *Ibid.*, p. 11; cfr. Á. del Moral, *Hacia un diálogo entre encuentros. Pistas para una hermenéutica analógica de la interculturalidad*, Aguascalientes: UAA-U. de Guanajuato, 2013, pp. 136-137.

una historia y de esa historia. En otros términos, lo primero cronológicamente es lo vivido: *la experiencia* de ciertos hechos históricos acerca del mundo y del ser humano, a la luz de un sentido trascendente de los mismos que se «revela», se des-oculta ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\nu$) a partir de cierta experiencia vivida e interpretada como irrupción y encuentro con lo sagrado, que luego, mediante la palabra y la vida, se convierte en tradición de interpretación. Si hay relatos –orales y después escritos–, la historia es primero, pero no la historia de los hechos brutos, sino una leída, interpretada, teológicamente. Historia y vida (que implican siempre un contexto cultural, institucional, tradicional, etc.) son primero, como muestra el esquema siguiente:

Figura 1. Proceso de la tradición de interpretación



Fuente: elaboración propia.

La teología –y la Biblia lo es– pertenece al orden de la interpretación y de la confesión de fe. Es interpretación teológica, creyente, como nos recuerda Londoño:⁵ se trata del ser humano que examina e interpreta los acontecimientos y las acciones humanas a la luz de su fe, y se sirve de su reflexión para caminar con sentido en la vida. Como nos hace ver Pierre Gisel,⁶ la doctrina de la Creación *no describe un primer origen «antes» del tiempo*; no habla sobre los «primeros comienzos» (que es una problemática moderna): el sentido de la doctrina creacionista es una narración teológica, creyente, acerca de cómo

5 J. E. Londoño, “Génesis 3: sabiduría y mito”, en: *Perseitas*, Vol. 6, No. 1 (ene-jun 2018), p. 175.

6 P. Gisel, “Création et Eschatologie”, en B. Lauret, y F. Refoulé, (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie, III*, París: Cerf, 1983, pp. 622-624.

interviene Yahveh «en» el tiempo, en la historia. Es *interpretación de una historia de fe* a la luz de la irrupción del horizonte de lo sagrado.⁷ Los textos del Génesis suponen una sabiduría que nos habla del ser humano y del mundo al decir su origen. No es descripción del mundo, sino comprensión de su sentido desde una tradición de fe.

Contexto histórico

El primer texto bíblico que intenta una explicación sistemática de los orígenes es Gén 2-3, el relato sobre la creación del hombre y la mujer. Dicho texto pertenece a la *tradición yahvista*, escrita en el sur de Judá en época de los reyes (1000-900 a. C.). Israel había entrado ya en el concierto de las naciones: había pasado de ser una organización tribal a un auténtico Estado instalado en Canaán, con su realeza, que sometía a muchos de sus vecinos. Eso fue ocasión de reflexionar sobre el destino del mundo en conjunto. El relato supone una concepción que nace en una sociedad repleta de *irregularidades e injusticias sociales* –de ahí su *interés por el pecado* y sus consecuencias. Por eso ha de comprenderse con referencia a la Alianza: los verbos «labrar» y «cuidar» el jardín corresponden analógicamente al «servir» y «guardar» de la Alianza (sobre esto volveremos más adelante). El *contexto de sentido* que otorga significatividad a Gén 2-3 es *el ejercicio efectivo de la realeza*, que ofreció al redactor un ejemplo privilegiado del drama del pecado y la injusticia.

El otro relato, Gén 1, que narra la obra de los seis días de la creación, surge a partir de la *experiencia de la caída de Jerusalén, del exilio en Babilonia* (587-538 a. C.) y *del regreso a Jerusalén después del exilio* (siglo VI, a. C., época persa). Representa el interés por la recuperación colectiva y cultural, en el contexto de las mitologías teogónicas babilonias y el problema de la idolatría.⁸ Este discurso pertenece a la *tradición sacerdotal* y debe interpretarse en función de las diferencias con respecto a los mitos babilónicos paralelos. Así, aunque los elementos de ambos relatos se parecen, no son lo importante: son discursos muy diferentes, con propósitos distintos, escritos con unos 400 años de diferencia y, además, en contextos muy distintos.

7 *Ibid.*, pp. 615.

8 *Ibid.*, p. 625.

Contexto literario: la noción de «género»

Como reconoce el magisterio de la Iglesia católica:

el intérprete de la Sagrada Escritura [...] debe investigar con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos [escritores sagrados] [...]. [Para ello], entre otras cosas hay que atender a «los géneros literarios». Puesto que la verdad se propone y se expresa de maneras diversas en los *textos de diverso género: histórico, profético, poético o en otros géneros literarios*. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo *en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época.*⁹

De esta manera, si deseamos comprender realmente el sentido de los textos bíblicos, es necesario poner mucha atención al género literario al que pertenecen (histórico, poético, etiológico, etc.), además de situarlo adecuadamente en su contexto histórico-cultural, para no descontextualizarlo. Se evita, así, tanto una lectura unívoca, literal, como una lectura equívoca, donde ninguna de las cuales corresponde al sentido que el texto pretende comunicar.

El relato yahvista de la Creación (Gén 2:4b–25)

Pierre Gisel, a quien seguimos en lo fundamental para el siguiente análisis, dice que este relato, a primera vista, parece hablar de un ser humano, «Adán». Pero bajo los rasgos de su historia, el texto narra un comienzo radical, mira a una interpretación global del mundo y del destino humano: Adán es cada uno de nosotros. Se trata de un primer proyecto creador de Dios y una última promesa escatológica. Y ahí se describen los elementos de:

- Una contextualización del ser humano.
- Una puesta en perspectiva que atestigua una bendición, a partir de la cual se valorará lo que haya de considerarse como mal.

9 Segundo Concilio del Vaticano, *Constitución dogmática Dei Verbum, sobre la Divina Revelación*, Madrid: BAC, 1989, § 12; *cfr.* Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma: Librería Editrice Vaticana, 1993, pp. 67-123. Las cursivas con mías.

Gén 2:4b-15:

- 4b. El día en que hizo Yahveh [יְהוָה, *Yahweh*] Dios [אֱלֹהִים, *ēlōhīm*] la tierra y los cielos,
5. no había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahveh Dios no había hecho llover sobre la tierra, *ni había hombre que labrara el suelo.*
6. Pero *un manantial brotaba de la tierra*, y regaba toda la superficie del suelo.
7. Entonces *Yahveh Dios formó al hombre* [אָדָם, *ādām*] *con polvo del suelo* [אֲדָמָה, *ādāmāh*], *e insufló en sus narices aliento* [נְשָׁמָה, *neshamah*], «aliento» *de vida* [יָמִים, *chay*], «edad», «vida», «viviente», *y resultó el hombre un ser viviente* [נֶפֶשׁ, *nefesh*], «alma»].
8. Luego plantó Yahveh Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado.
9. Yahveh Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal.
10. *De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos.*
11. El uno se llama Pisón: es el que rodea todo el país de Javilá, donde hay oro.
12. El oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelio y el ónice.
13. El segundo río se llama Guijón: es el que rodea el país de Kus.
14. El tercer río se llama Tigris: es el que corre al oriente de Asur. Y el cuarto río es el Éufrates.
15. *Tomó, pues, Yahveh Dios al hombre y le dejó en al jardín de Edén, para que lo labrase* [עָבַד, *ābad*], «servir», «trabajar», «cultivar», «labrar»] *y cuidase* [שָׁמַר, *šamar*], «mantener», «estar a cargo de», «cuidar», «guardar», «vigilar», «preservar»].¹⁰

En los vv. 4b-9 el relato describe en estilo antropomórfico y simbólico la creación como gesto de Dios que hace florecer un oasis en un desierto seco y árido –símbolo de la tierra prometida–. *El ser humano es puesto en la tierra para cultivarla: ese es el fin de su creación.* Los vv. 4b-6 describen el límite a partir del cual debe verse la creación del hombre: tierra reseca, nada que germine, «ni había hombre que labrara el suelo» (v. 5). A ello responden los vv. 8 y 15:

10 Las cursivas son mías.

Dios puso al hombre en el Edén para servirlo y cuidarlo. Sin el ser humano, la tierra está como en espera. Él no es extraño a ella: es *hecho para-la-tierra*. Se señala su solidaridad con la *adamah* (polvo del suelo), indicando así sus dimensiones corporal y material, que son fragilidad, precariedad y limitación. Pero no es hijo de la tierra: es creado por Dios y el hombre es situado en un jardín plantado por éste, que prefigura simbólicamente la elección, la tierra prometida. Hay, en fin, una relación de dependencia-comunión con Dios (don de la *ruah* divina): capacidad de entrar en diálogo con Dios.¹¹

Los vv. 10-14 juegan con una *simbólica del agua* que recorre toda la Escritura (caos, bendición, vida/muerte) y que es muy importante para el presente texto: *del Edén sale un río que abreva el jardín*, riega la tierra, dividiéndose en cuatro direcciones, símbolo de la Tierra entera. Agua separada de la tierra, amenaza contenida; agua que surge del jardín, dominada y hecha *bendición*. Para comprender el sentido del simbolismo, hay que situarlo en su contexto: *la tradición yahvista de «la bendición de Dios»*.

Texto fundamental de la tradición yahvista (J)

Gén 12:1-3:

1. Yahveh dijo a Abram: «Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré».
2. De ti haré una nación grande y te bendeciré [בָּרַךְ, *bārak'*, «bendecir»]. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición [בְּרָכָה, *bərākāh*, «bendición»].
3. Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. *Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra»*.

11 G. Colzani, "Creación", en *Diccionario teológico interdisciplinar*, Vol. I-II, Salamanca: Sígueme, 1985, pp. 714-715; P. Gisel, "Création et Eschatologie", art. cit., p. 627.

Es fácil percibir la analogía entre ambos textos:

Gén 12:1-3	Gén 2:4b-15
Yahveh derrama su bendición sobre Abram para que éste, a su vez, transmita dicha bendición a todos los linajes de la tierra.	Un río (símbolo de la bendición de Yahveh) riega el jardín del Edén, a cuyo cargo está Adán; sus aguas se derraman por toda la tierra (los cuatro ríos).

Así como Yahveh derrama su bendición sobre Abram para que él, a su vez, la transmita a toda la humanidad (la «elección» no es de *dominio*, sino de *servicio* para toda la humanidad), analógicamente, a Adán, al ser humano, se le encarga la tarea de cuidar el jardín para que la bendición y la vida jamás dejen de derramarse por todos los confines de la tierra. Para eso fue creado.¹²

La relectura sacerdotal: la creación como separación

La reflexión teológica más amplia y determinante sobre la Creación tiene lugar, sin embargo, durante el Exilio en Babilonia (587-538 a. C.), y nos llega en el relato de la tradición sacerdotal (Gén 1:1-2:4a), Ezequiel, Deuterocanónicos (Is 40-55) y algunos salmos. Durante la época del Exilio se sintió la necesidad de una reinterpretación de esta fe por la necesidad de encontrar un fundamento teológico adecuado para la esperanza del resto de Israel, así como por la urgencia de resolver el problema del discurso sobre Dios de una manera nueva. En comparación con Gén 2-3, este relato difiere en la descripción material que hace de la obra creadora. Los conocimientos cosmológicos evolucionaron con el tiempo, pero el propósito teológico permanece. Escrito después del yahvista, el relato sacerdotal resume la enseñanza del primero al grado de una meditación largamente proseguida, afinada, concentrada en lo esencial, y nos muestra a un Dios que crea bajo el modo de separación, insinuando, a la vez, un tiempo y espacio ordenados.

Los tres primeros versículos (Gén 1:1-3) muestran una primera intervención de Dios («Dijo Dios: “Haya luz”», v. 3), pero también algo preliminar. En

12 L. O. Jiménez-Rodríguez, “Los aportes de la teología de la creación y de la acción humana a la orientación de las ciencias aplicadas y las tecnologías: una mediación ética y axiológica”, en *Pensamiento*, Vol. 75, No. 283, Serie Especial, No. 9 (2019), p. 393.

efecto, ni el v. 1 ni el 2 valen como actos creadores «anteriores» a la obra de siete días, para ello, hay que esperar al v. 3: «Dijo Dios»: creación de la luz. El v. 2 («la tierra era caos y confusión») no es una acción creadora de Dios: ésta comienza con el primer día y termina el séptimo. El v. 2 habla de «caos y confusión», «tinieblas», «abismo» y «masa líquida». *La tiniebla informe y vacía no es creada por Dios: es lo que «precede»*. No hay tiempo propiamente antes de la intervención de Dios en la historia. «Tierra informe», «desierto», «tinieblas», es la *antítesis de lo creado por venir*. Es aquello a lo que la intervención de Dios pone fin, *aquello a lo que dios dice «no»*. *Teológicamente, es «nada»*. Esto es un *juicio teológico, creyente*: la Creación es un límite fundamental asignado e impuesto al caos por Dios. El «sí» de Dios a su creación es un no a lo que «precede», al caos. Gén 1 se mueve en la oposición caos-cosmos; la Creación es esencialmente corte, «separación». Un segundo elemento del v. 2 es «el aliento de Dios», que tiene un valor anticipador: la presencia de Dios estaba ya «antes del comienzo»; un designio creador de Dios precede la creación y la rige.

Y dijo Dios: «Haya luz» (v. 3). El silencio anterior subraya la *irrupción de la Palabra que resuena, que crea: entramos en el tiempo*. Es el primer día de una semana que se cerrará el sábado. Esto es lo que crea la Palabra, la intervención de Dios: no una cosa, sino un espacio estructurado en día y noche. El acento se da a una creación del tiempo. Para evitar cualquier ambigüedad, el autor situó la creación de los astros hasta el cuarto día. La Creación es pensada como separación e institución de un espacio estructurado y ordenado. El motivo de la separación comanda las nuevas intervenciones de Dios: el firmamento (segundo día) asegura una función demarcatoria entre aguas superiores e inferiores. La tierra emerge de las aguas inferiores como nueva separación; los vegetales y animales «de su especie» (separación). La separación creadora instituye órdenes diferenciados.

Gén 1:1-2:4a describe la totalidad de *una semana, con principio, centro y fin*, que se ofrece como paradigma, modelo. *Dios no creó «el mundo» en una semana: creó «la semana»*. Una vez que hemos hablado del principio de la semana, la Palabra creadora, hablemos ahora del *fin: el séptimo día, el sábado*, su finalización, que marca el carácter finito de la Creación, pero también su bondad, lo perfecto. Señala un «corte» (contraste) entre esta semana arquetípica y la historia humana: esta «semana» se ofrece al ser humano bajo su forma acabada.

La semana tiene un centro: en el cuarto son creados los astros. Había luz desde el primer día, pero los astros son creados hasta el cuarto día, para subrayar su carácter creado: ni están en el origen de la luz, ni son intermediarios posibles entre Dios y el mundo. *Los astros (deidades de las mitologías babilonias) están en medio de la creación, son parte de ella y tienen una misión asignada por Dios: presidir el curso del tiempo (estaciones, años, fiestas litúrgicas).*

El ser humano. La semana no culmina con la creación del ser humano: los vv. 26-31 marcan sólo un *primer clímax*, pues el ser humano, como los animales, también recibe su alimento de manos de Dios (vv. 29-30), y no puede mandar a los astros. El ser humano está en el centro del mundo, pero vive bajo el cielo. Si la creación de tierra, vegetales y animales parece tender hacia la creación del ser humano, la obra del cuarto día, día central, no anuncia el sexto, sino el sábado. El texto tiene *un doble clímax: el ser humano y el sábado (ambos reciben la bendición de Dios, pero sólo santificó al sábado)*. La Creación es la obra buena de Dios magnificada en el sábado, «antes» de ser propuesta al ser humano; aparece como espacio. El ser humano está inserto en ese espacio: cielo y tierra bien diferenciados y ordenados. *Ahí todo es creatura: Dios se mantiene exterior, Otro.* He ahí el sentido del texto: la prioridad acordada a la alteridad del Creador mediante un espacio estructurado. La perspectiva bíblica introduce la noción de ley, a saber: lo que permite y comanda el ordenar el espacio profano de todos como Creación de Dios.

Contexto semántico

Una dificultad al discurso anterior se refiere al sentido de los términos ‘someter’ y ‘mandar’ (Gén 1:26-28), que parecen conceder una evidente superioridad al ser humano sobre el resto de la Creación. En efecto, dichos términos se presentan de manera clara e inequívoca en el texto creacionista de la tradición sacerdotal (Gén 1:26-28):

- v. 26. Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden [𐤇𐤕𐤕, *rādāh*, «reinar», «tener dominio, mandar, gobernar, hollar»] en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpean por la tierra».

- v. 27. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó.
- v. 28. Y bendíjolos Dios, y díjoles Dios: «Sed fecundos y multiplícaos y henchid la tierra y sometedla [𐤀𐤁𐤁𐤂, *kābaš*, «dominar», «poner bajo los pies»]; mandad [𐤓𐤓𐤓, *rādāh*, «reinar», «tener dominio, mandar, gobernar, hollar»] en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra».

Más que su sentido literal, hay que situar dichos términos en el marco de su significación al interior del conjunto de los textos bíblicos.

En el caso del término ‘dominar’ (𐤓𐤓𐤓, *rādāh*), hay un gran número de textos que pueden ayudar a determinar su sentido.¹³ Citemos sólo uno importante:

Sal 72 (71):

1. *De Salomón. Oh Dios, da al rey tu juicio, al hijo de rey tu justicia:*
2. *que con justicia gobierne a tu pueblo, con equidad a tus humildes.*
3. *Traigan los montes paz al pueblo, y justicia los collados.*
4. *El hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres, y aplastará al opresor.*
5. *Durará tanto como el sol, como la luna de edad en edad;*
6. *caerá como la lluvia en el retoño, como el rocío que humedece la tierra.*
7. *En sus días florecerá la justicia, y dilatada paz hasta que no haya luna;*
8. *dominará (𐤓𐤓𐤓, *rādāh*) de mar a mar, desde el Río hasta los confines de la tierra. [...]*
12. *Porque él librará al pobre suplicante, al desdichado y al que nadie ampara;*
13. *se apiadará del débil y del pobre, el alma de los pobres salvará.*
14. *De la opresión, de la violencia, rescatará su alma, su sangre será preciosa ante sus ojos [...].*
17. *¡Sea su nombre bendito para siempre, que dure tanto como el sol! ¡En él se bendigan todas las familias de la tierra, dichoso le llamen todas las naciones! [...].*

13 Hay otros textos paralelos del uso del término: Lev 25, 43.46.53; 26, 17; Núm 24, 19; Jue 5, 13; 14, 9; 1 Re 4, 24; 5, 16; 9, 23; 2 Cr 8, 10; Neh 9, 28; Sal 49, 14; 68, 27; 72 (71), 1-20; 110, 2; Is 14, 2-6; 41, 2; Jer 5, 30-31; Lam 1, 13.

En el texto anterior, ‘dominar’ significa «liberar al pobre, al desamparado y al desdichado, apiadarse del débil y del pobre, rescatándolos de la opresión y de la violencia, haciendo que, por su medio, la bendición de Yahveh llegue a todas las familias de la tierra». Se trata de dominar «en nombre de Yahveh», hacer que se lleve a cabo su proyecto, su Creación, y no la voluntad humana de poder.¹⁴

De forma análoga, el término ‘someter’ (כָּבַשׁ, *kábaš*) se atestigua en otros textos relevantes,¹⁵ por ejemplo:

Jos 18:1. Toda la comunidad de los israelitas se reunió en Siló, donde alzaron *la Tienda del Encuentro*. *Todo el país les estaba sometido*.

2 Sam 8:11. El rey David *los consagró también a Yahvé*, con la plata y el oro consagrado procedente de todos los pueblos sometidos.

1 Cro 22:18. «Ya sabéis que Yahvé vuestro Dios está con vosotros, pues os ha proporcionado paz por todos lados. Él ha entregado en mis manos a los habitantes *del país, que ha quedado sometido a Yahvé y a su pueblo*».

2 Cro 28:10. Y ahora pensáis en *someter a la gente de Judá y de Jerusalén como siervos y siervas vuestros*. ¿Es que vosotros mismos no *sois culpables contra Yahvé* vuestro Dios?

El sentido del término se refiere a la sumisión a Yahveh y a su proyecto creador. El hecho mismo de someter a los demás al ser humano se considera una traición contra Yahveh.

14 L. O. Jiménez-Rodríguez, “Los aportes de la teología de la creación...”, art. cit., p. 393.

15 Véase también: Núm 32, 22.29; Jos 18, 1; 2 Sam 8, 11; 1 Cro 22, 18; 2 Cro 28, 10; Neh 5, 5; Est 7, 8; Jer 34, 11.16; Miq 7, 19; Zac 9, 15.

Conclusiones

La fe en la Creación es tardía –de hecho, no existía en el primer credo de Israel (Dt 26, 1-11)–: se formula por primera vez en un contexto de un pueblo de Israel esclavo, para suscitar la esperanza de una liberación y de un destino más favorable. A Israel le preocupaba su relación con Dios. Su experiencia primordial es ser pueblo elegido por Yahveh, que es, antes que nada, *Creador de un pueblo*. Esta consciencia le hizo ver en Yahveh no sólo al Señor de la historia del Israel, sino también de todo el universo.¹⁶ Los intereses de la cosmogonía bíblica del Gn 1:1-2:4a consisten básicamente en *atacar la crisis de fe y de confianza provocada por el exilio*. De modo especial, el texto se enfrenta con el problema de *la idolatría*; por eso proclama que *Yahveh es el único Creador* de cuanto existe: nada se le puede igualar, ni hacerle sombra, porque todo es obra suya y todo le está sometido.

El ser humano –en ambos relatos– *está en el centro* de la Creación, depende de ella, la recibe. *Es su gerente*, no su dueño, y está llamado a cumplir allí una obra cuyo relevo toma y cuyo fin no es él. Pero al interior de ese mundo *es único: es a través de él que el conjunto de la creación se hará realidad siempre nuevamente*. El ser humano es «único» debido a la unidad y unicidad de la obra de la Creación. Puesto que la Creación nace de la alteridad, de Dios, quien instituye en su centro un sujeto que responder de ella ante Él.¹⁷

La doctrina de la Creación no es una teoría cosmológica científica: es una afirmación de fe, al servicio de la misma fe; por eso puede convivir tranquilamente con distintas concepciones del mundo. Bajo su lenguaje simbólico, la doctrina de la Creación se refiere a la *creación de un mundo con sentido*, a la *creación del sentido del mundo por medio de la Palabra divina* (es decir, a la luz de la manifestación de un sentido trascendente perteneciente a la existencia), *antes de la cual todo es caos, nada*. Y es la *creación del sentido del mundo en Dios* en donde Él se constituye como sentido de la realidad. Es un relato sobre la *creación del mundo de Dios*, en donde «crear» *no se reduce a un mero “hacer existir” materialmente, sino hacer existir en un marco de sentido gratuitamente recibido*. Es la *apertura de un mundo nuevo, donde no lo había (creatio ex nihilo)*, pero no material, sino de sentido.

16 R. Guelluy, *La Creación*, Barcelona: Herder, 1969, p. 59.

17 P. Gisel, “Création et Eschatologie”, art. cit., pp. 651-652.

Hemos podido observar, con base en la perspectiva hermenéutica, cómo gracias a la contextualización adecuada adquieren un sentido correcto textos que, de otra forma, son leídos de manera equívoca o unívoca. Los textos bíblicos no se refieren tanto a un antropocentrismo de superioridad (como posteriormente se ha interpretado de forma equívoca, por no contextualizar adecuadamente), sino a uno de responsabilidad, de cuidado, con respecto a la Creación. No se enfatiza tanto la superioridad humana, sino su unicidad como responsable del cuidado de la Creación. Por lo que es posible vincular esta idea con la noción de dignidad humana. En efecto, actualmente se tiende a trasladar la categoría «dignidad» de un sentido tradicionalmente antropocéntrico (restringido) a un sentido cósmico (general), como reacción ante las consecuencias nefastas provocadas por una malentendida superioridad humana. Es necesario, en efecto, cambiar dicha concepción de superioridad por la de participación, complementariedad, administración y servicio. La superioridad ha de comprenderse como unicidad en la responsabilidad, y expresarse en el respeto a la dignidad de los demás seres –nuestros «hermanos» análogamente: sol, luna y estrellas, viento, agua, luz y la madre tierra¹⁸– y la suya propia –tanto de las personas como de sus culturas–,¹⁹ mediante un actuar e interactuar equilibrado y justo, pues el respeto y cuidado de los demás y de la naturaleza, de quienes somos responsables (he ahí nuestra «superioridad»: servir con responsabilidad), redundan en el cuidado y respeto de nosotros mismos.²⁰

En fin, en el caso de la bioética en el ámbito institucional, serán los expertos (por ejemplo, los integrantes de un comité hospitalario: médicos, científicos, abogados, filósofos, teólogos, profesionistas, etc.) quienes puedan determinar con autoridad cuáles son los contextos de sentido pertinentes para cada texto, es decir, para cada situación concreta, y cómo ha de aplicarse dicho contexto a cada texto en particular.

18 P. Maranesi, “Il *Cantico delle creature* di Francesco d’Assisi: vie di lode al signore della vita”, en *Frate Francesco. Rivista di Cultura Franciscana*, 83, No. 2 (noviembre 2017), pp. 405-436.

19 Á. del Moral, Hacia un diálogo entre encuentros, *op. cit.*, pp. 348-349.

20 Á. del Moral, “Relectura del concepto de «dignidad» desde un marco semiótico-analógico”, en N. Conde Gaxiola (coord.), *Aspectos de la hermenéutica analógica*, México: Torres y Asociados, 2017, pp. 261-262.



Microcosmos: la relación del hombre con la naturaleza

Mauricio Beuchot

Introducción

La idea filosófica de las relaciones que debe guardar el ser humano con la naturaleza resulta esencial para la bioética, es decir, cómo tiene que comportarse con ella, en orden de cuidarla y ser responsable de la misma. Tiene que ser el guardián del macrocosmos, del gran universo, ya que él es el microcosmos, el mundo en pequeño. Así pues, en los siguientes párrafos nos proponemos considerar algunos rasgos de la relación entre el hombre y la naturaleza, para señalar la responsabilidad de protección y cuidado que éste tiene con ella. Para señalar esto, conviene restar la excelsitud que se ha adjudicado al ser humano y ponerlo al nivel de todo lo demás, como un hermano suyo. Como esta subida se debe al humanismo, conviene comenzar con él para desbastarlo.

Todo comienza con el Renacimiento, donde se exaltó demasiado la dignidad del hombre, según veremos, por lo que se ha hecho necesario evitar ese extremo para que ocupe su lugar preciso en el cosmos; no como enemigo del mundo natural, sino como su aliado, al fin y al cabo se beneficia de él, más aún, lo necesita. Pero debe agradecerle y corresponderle con una actitud más abierta y solidaria con él, de modo que el uno trabaje a favor del otro. Tal es la dialéctica abierta que se necesita que el hombre adopte frente a su entorno, con el propósito de que ambos sobrevivan. Trataré de mostrarlo paso a paso en lo que sigue.

El humanismo: la exaltación del hombre

El Renacimiento se caracteriza por el humanismo.¹ Se puso al hombre en el centro del interés, lo que se ha llamado el *antropocentrismo*, después del teocentrismo (o interés en lo divino) de la Antigüedad y la Edad Media. Por eso se reivindicó tanto la antigüedad griega y romana, pues se pensaba que en esos tiempos clásicos se había atendido más al ser humano. Hubo interés en el arte antiguo, en varias de sus manifestaciones, por ejemplo, en la literatura. Se habló de letras más humanas, o *literae humaniores*, que eran las antiguas, con mucho de imitación de los clásicos y desprecio por lo medieval, que consideraban como barbarie. La civilización clásica era la que interesaba: se estudió más el griego; se conservó el latín, pero con la pretensión de la elegancia de los clásicos, no con el estilo bárbaro de los medievales.

En filosofía se recuperó la clásica, con un predominio del platonismo, como en la famosa Academia Platónica florentina, auspiciada por los Médici.² Allí sobresalieron Marsilio Ficino y Bessarión. Hubo, igualmente, aristotelismo, pero no como el escolástico, sino más puro, liberado de las intromisiones de los árabes; sin embargo, se dividió en helenístico, ejemplificado por Teodoro de Gaza, Jacques Lefebvre y Ginés de Sepúlveda; averroístico, como el de Antonio Zimara y Agustín Nifo; y alejandrino, como el de Pomponazo. También se recuperó el estoicismo, por ejemplo, con Justo Lipsio. Inclusive

1 E. García Estébanez, *El Renacimiento: humanismo y sociedad*, Madrid: Cincel-Kapelusz, 1986, pp. 33 ss.; E. González González, "Hacia una definición del término humanismo", en *Estudis*, 15 (1989), pp. 45-66.

2 P. O. Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México: FCE, 1982, pp. 227 ss.; R. Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires: Losada, 1968 (2a. ed.), pp. 181 ss.

se reivindicó el hedonismo, tanto de Epicuro como de Demócrito, a través de Lucrecio, el poeta, ya que varios poetas latinos, como Horacio, habían profesado esa corriente. Ya no se satanizaba a Epicuro como lascivo, propugnador de los placeres sensuales, sino como defensor de los placeres intelectuales y más elevados, como el de la amistad. Lo antiguo era lo que estaba más presente. Hubo, igualmente, escepticismo, como el de Montaigne, Charrón y Francisco Sánchez. Y eclécticos como Erasmo, Luis Vives y Fox Morcillo.

No obstante, junto a la nueva ciencia proliferó también el ocultismo. Por ejemplo, la cabalística, pues estudiaron y practicaron la cábala personajes como Reuchlin, Agripa de Nettesheim y otros. Igualmente, hubo lo que se llamaba “magia natural”, con una corriente empírica, representada por Da Vinci, Galileo, Telesio, Patrizzi, Campanella y Huarte de San Juan; con otra corriente teosófica, expuesta por Paracelso, Cardano, Van Helmont y otros; al igual que una corriente panteísta, con exponentes como Miguel Servet y Giordano Bruno. Se ve, entonces, la variedad de intereses que hubo en esta época, muy mezclados entre sí.³ En la misma filosofía se exaltó mucho la gran dignidad del hombre, pues hay muchos escritos de esa época sobre ese tema. Ejemplos célebres son los de Pico della Mirándola, de Giannozzo Manetti y de Fernán Pérez de Oliva. Se decía que era la mejor de las creaturas, la más digna.

En esa línea, se elevó la potencia del hombre, por ejemplo, en la política. Se desconectó la ética de la política –al menos en cierta medida– por Maquiavelo, quien, por un lado, en *El príncipe*, dio plenos poderes al gobernante, con la razón de Estado; seguido por Guicciardini y otros; sin embargo, por otro lado, en sus comentarios a Tito Livio, se mostró defensor de las virtudes ciudadanas, en claro republicanismo, muy diferente del despotismo de la otra obra. Tal era la paradoja de los renacentistas, pues tenían sus contradicciones. Asimismo, abundaron las utopías, como la de Tomás Moro, Francis Bacon, Campanella, y otras.⁴ Era el ideal del *uomo universale* (“hombre universal”), interesado en muchos saberes, ya que todavía se podían abarcar, y era también el ideal del «virtuoso», el que se dedicaba a conjuntar lo especulativo y lo práctico.

La misma potencia del hombre se hizo resaltar con el cúmulo de empresas, viajes, exploraciones e incluso aventuras. Era el ideal del héroe. Es un concepto clásico, griego y romano, pero planteado de manera novedosa. Se

3 R. Mandrou, *From Humanism to Science. 1480-1700*, Harmondsworth: Penguin, 1985 (repr.), pp. 17 ss.

4 E. Ímaz, “Introducción”, *Utopías del Renacimiento. Moro, Campanella, Bacon*, México: FCE, 1973 (3a. reimpr.), pp. 7-35.

pasaba del «caballero andante», medieval, al caballero heroico, renacentista. Así se hicieron numerosos descubrimientos y conquistas. No sólo del Nuevo Mundo, sino de África y Asia. Y en Europa hubo guerras de conquista, además de las guerras de religión. En la religión misma se planteó la centralidad del ser humano con las iglesias reformadas, se permitió la lectura generalizada de la Biblia y la interpretación personal; era el «libre examen» también una muestra de la importancia que se daba al individuo, a la persona.⁵ En cuanto a las empresas descubridoras y conquistadoras, un ejemplo claro fue España, cuyo gobernante, Carlos V, llegó a decir que el sol no se podía poner en su imperio, de tan extenso que era.

Una idea que adquirió mucha presencia y resonancia en el Renacimiento fue la del hombre como microcosmos, es decir, el ser humano es un pequeño mundo, en el sentido de compendio o síntesis del universo, del mundo mayor o macrocosmos.⁶ Ésta es una idea que también representa un símbolo, pues tiene un sentido de metonimia, al tomar la parte por el todo, y también de metáfora, pues se basa en la semejanza. El ser humano participa de todos los reinos de la naturaleza: del mundo mineral, porque tiene huesos, uñas, cabellos; del mundo vegetal, pues tiene vida vegetativa, con su circulación, su digestión; del mundo animal, por sus instintos, apetitos y pasiones, pero también participa del mundo espiritual, angélico y divino, por el alma, el intelecto, la razón y la voluntad. Es, en resumen, el análogo o ícono del universo.

Esto significaba que el ser humano conoce todas las áreas del cosmos porque participa de ellas. Y no solamente las conoce, sino que *las es*. Dicho de otra manera, tiene en su propio ser todas las cosas, *las vive*, lo que lo convierte en una especie de hermano de todos los reinos de la naturaleza. En eso se cifraba la alta jerarquía del hombre, lo cual lo colocaba como el dominador de la naturaleza, según pensaba el filósofo empirista inglés Francis Bacon: que la ciencia y la técnica eran para dominar el entorno natural. Pero ahora no se le debe considerar así, como dominador, sino como el guardián, el encargado de cuidar de todas las especies, como un hermano mayor, en un rango de igualdad.

Creo que esa es la enseñanza que podemos sacar del Renacimiento. Es necesario un humanismo, pero que no encumbre demasiado al ser humano, sino que lo haga responsable del cosmos que, en lugar de hacer que se crea el dueño

5 A. J. Cappelletti, *La idea de la libertad en el Renacimiento*, Caracas: Alfadil, 1986, pp. 71 ss.

6 L. Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México: FCE, 1992, pp. 24 ss.

o dominador (ambas palabras vienen de *dominus*) de la naturaleza, sea el que la cuide. Precisamente porque es el microcosmos el que participa de todos los reinos del ser.

El ecologismo: la relación con la naturaleza

La idea del hombre como microcosmos es antigua, pero estuvo muy presente en el Renacimiento, esta refleja la proximidad del ser humano con el entorno natural, es su hábitat, por tanto, tiene que cuidarlo, porque de él vive y no sólo en él. La idea del microcosmos nos remite a la dignidad del ser humano, a la preocupación por la persona, a un cierto personalismo. Pero, ya que hemos dicho que la consideración del hombre como microcosmos del Renacimiento tiene que cambiar, más que el hombre como dueño de la naturaleza, que sea como guardia y cuidador suyo, así también debemos postular un personalismo que no se quede en la protección del ser humano, sino que avance hasta abarcar la de toda la naturaleza. Éste será un ecologismo analógico, es decir, uno que no se dedique, *univocistamente*, a defender la naturaleza hasta el extremo de no hacerlo con el hombre (como algunos ya lo consideran como la peor especie, merecedora de desaparecer), pero que tampoco se quede, *equivocistamente*, en dejarlo que siga haciendo la destrucción que ha hecho, sino que, *analogistamente*, proteja tanto a la naturaleza como al hombre. Al hombre porque es la conciencia de la naturaleza, y a la naturaleza porque es el entorno del hombre, en el que se da su habitación y donde las demás especies son sus hermanas. El macrocosmos es como una gran familia universal.

Se trata de una ética de la responsabilidad, como la de Hans Jonas, discípulo de Heidegger, y un personalismo ecológico, como el de Jesús Ballesteros.⁷ En este ecologismo analógico se cuida tanto a la naturaleza como a la persona humana. Además del *contrato social*, que ya se ha dado, según decía Jean-Jacques Rousseau, añadimos el *contrato natural*, del que habló Michel Serres.⁸ Jonas fue alumno de Heidegger, a quien le tocó la persecución nazi. Después de los horrores de la Segunda Guerra Mundial, y especialmente del

7 H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder, 1995; J. Ballesteros, *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*, Madrid: Tecnos, 1995, pp. 9-11.

8 M. Serres, *El contrato natural*, Valencia: Pre-textos, 2004.

Holocausto, llegó a una ética de la responsabilidad. No solamente de cuidar la sociedad, sino el mundo, la naturaleza, lo que tenemos para vivir, sobre todo en vista de los que van a venir a este mundo.⁹

Serres se da cuenta de que ya ha pasado el contrato social, mismo que hizo célebre Rousseau, aunque hubo otros que también hablaron de ese pacto entre los seres humanos, con el fin de dejar la barbarie y constituirse en sociedad, en civilización. Pero él propone un nuevo pacto, que resulta muy necesario, el contrato con la naturaleza para cuidarla porque el hombre la está devastando, y es de lo que podemos vivir.

Ballesteros plantea su ecología a partir del personalismo, esto es, desde una perspectiva filosófica que atiende a la persona, pero no se queda en la protección de la persona humana, como si se tratara de una vuelta al humanismo del Renacimiento, sino que se busca una paridad, a saber, que en igualdad se defienda al hombre y a la naturaleza. Un personalismo lúcido no exalta ingenuamente al hombre, sino advierte que vive en un medio ambiente que debe cuidar para poder existir. No se trata de que el hombre domine la naturaleza, porque eso implicaría que la puede explotar en demasía, es decir, agotarla, como si fuera su esclava; se trata de que la naturaleza favorezca al hombre, pero con la respuesta equitativa de éste, donde él también la favorezca a ella.

Este autor plantea dos extremos para buscar entre ellos un término medio. Por un lado, está el antropocentrismo tecnocrático y, por otro, el ecologismo radical. El primero piensa que puede hacer lo que quiera con la naturaleza si tiene la tecnología para hacerlo, pero con el riesgo de acabar con sus recursos. El segundo ve al hombre como una especie más, igual que las otras, pero con el agravante de que ha sido la peor de todas porque ha destruido más allá de su necesidad; todas las demás especies consumen lo que necesitan y nada más, con ello se preserva un equilibrio en el mundo natural; en cambio, el hombre consume más de lo que necesita, sólo por darse el gusto de derrochar. Tal es la mentalidad capitalista o neoliberal que ve a la naturaleza como proveedora de las materias primas para hacer lo que desea. Encuentra el término medio en un ecologismo personalista, en el que se considera al hombre como la especie que es capaz de ser razonable y de darse cuenta que existe la obligación

9 R. Wolin, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Cátedra, 2003, pp. 159-251.

o el deber de cuidar del entorno. Puede servirse de la naturaleza, pero a cambio tiene que servirla a ella, cuidarla, hacerse responsable de ella.

Creo que el personalismo que acompaña a la ecología puede ser un personalismo analógico. De hecho, el personalismo se basa en una antropología filosófica o filosofía del hombre. Un personalismo unívoco entroniza al ser humano como el rey de la creación, y supedita la naturaleza a sus conveniencias e intereses. Un personalismo equívoco diluye a la persona entre las especies que lo rodean, haciendo que no pueda servirse de ellas, pero a riesgo de perecer él mismo. En cambio, un personalismo analógico pone al ser humano como el hermano mayor de las demás especies, uno igual a todas ellas, aunque con la responsabilidad de cuidarlas, como lo hace el primogénito en la familia.

En la relación del hombre con la naturaleza hay derechos y obligaciones. El hombre tiene derecho a satisfacer sus necesidades a partir de la naturaleza, pero también tiene la obligación de protegerla, no sólo porque le da su sustento, sino por el respeto que le debe e incluso el amor que le ha de tener. Es una antropología filosófica-analógica, pues en una que sea unívoca, el hombre vuelve a tener todos los derechos, sin las obligaciones correspondientes, y en una que sea equívoca, el hombre se diluye en el cúmulo de especies, como una más, sin ningún derecho.

El ecologismo personalista de Ballesteros exige que el hombre se ponga en paz con la naturaleza, pero para llegar a ese fin el hombre tiene que ponerse en paz con los demás hombres, porque, por lo general, la lucha (guerras, competencia) es lo que ha causado la devastación del mundo natural, pues éste es visto como materia prima para hacer, con la tecnología, lo que pueda destruir. Por eso se pone en el tapete el problema de la técnica, debido a que tiene que poseerse una idea clara de lo que hace como mediación entre el hombre y la naturaleza. Es el viejo problema de la natura y la cultura. La cultura o la civilización conlleva la técnica, pero ya Aristóteles sabía que el arte o *techne* tiene que ser favorable al hombre, y no lo será si sólo le sirve para destruir su entorno. Santo Tomás agregaba que todas las ciencias y artes son para la felicidad del hombre y si no sirven para eso, no están cumpliendo su función en la sociedad, aunque cada vez se cae más en la cuenta de la importancia de reflexionar acerca del sentido de la técnica.

No basta una actitud univocista frente a la técnica, como la de Heidegger que la satanizaba y la veía como la destrucción del hombre; tampoco, de ma-

nera equivocista, conviene ensalzarla, de modo que se piense que sus logros son lo que importa: hacer las armas más destructoras, porque con esa misma actitud se trabaja por la aniquilación del hombre. Una actitud analogista nos hace poner a la técnica en sus justos límites, dentro de la pura razón, como diría Kant, y eso es ponerle límites para que no destruya la naturaleza y, con ello, trabaje el hombre en contra del hombre mismo. También se necesita una filosofía política o ética social acorde con lo que se desea. Si ella es unívoca, permitirá que se haga cualquier cosa que favorezca a la nación, sobre todo en contra de las demás, en la línea de Karl Schmitt. Y si es equívoca, se tendrá una actitud irresponsable frente a las necesidades de la gente, sin una planeación razonable para extraer de la naturaleza lo que se necesita. Ahora, si se adopta una actitud analógica, se tendrá un desarrollo sustentable, es decir, uno que no sea irrestricto e irresponsable frente al mundo natural.

La síntesis: derechos naturales del hombre y de la naturaleza

Hoy en día se habla mucho de los derechos humanos, por lo que podemos hablar, analógicamente o a semejanza de ellos, de unos «derechos de la naturaleza», esto es, de las obligaciones que tiene el hombre para con ella. Inclusive desde la perspectiva de Emmanuel Levinas, de que se construyan partiendo del otro¹⁰ y, en este caso, el otro es la naturaleza misma. Muchas veces, la devastación de la naturaleza ocurre por la lucha armamentista, o por la lucha por los recursos, que desata inclusive guerras.

El propio Ballesteros se refiere a los derechos humanos al medio ambiente, estipulados hasta el momento (declaraciones de Estocolmo y de Río) como una exigencia imprescindible.¹¹ Ya hay varias generaciones de tales derechos, desde las primeras, que tenían como paradigma la propiedad privada, hasta la segunda y la tercera, que tienen un modelo más abierto, o más social. En otras palabras, se ha pasado de un paradigma neoliberal a uno comunitarista. Hay derecho a tener calidad de vida, pero también a adquirirla con un desarrollo sustentable, pues no todo se puede sostener, porque nos dejaría sin sustento. Nuevamente, nos encontramos con derechos y deberes; en el caso del ideal de

10 E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, Madrid: Caparrós, 1998 (2a. ed.); “Los derechos del hombre y los derechos del otro”, en *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparrós, 1997, pp. 131-140.

11 J. Ballesteros, *Ecologismo personalista, op. cit.*, pp. 63 ss.

vida, tiene que alcanzarse en el marco de la justicia. Esto requiere pasar de la exclusión de las personas a la participación entre ellas, para esto se necesita promover lo que ahora llamamos “virtudes cívicas”. Los derechos al medio ambiente son inalienables, pero es necesario estudiar la estrategia para llevarlos a cabo de la mejor manera.¹²

Podemos aceptar la propuesta de Ballesteros, quien habla de una responsabilidad a nivel global, con prácticas regionales, es decir, se respeta la particularidad de las regiones, pero con normas que se pueden dar desde instancias mundiales, y esas normativas se aplican a las regiones, según sus particularidades. Esto se parece a la hermenéutica diatópica de Raimon Panikkar, que ha difundido Boaventura de Sousa Santos, la cual tiene muchas similitudes con la hermenéutica analógica. En efecto, la analogía privilegia la diferencia, esto es, las particularidades, pero desde un nivel universal. Es como en el caso de los derechos humanos que, desde la perspectiva de la hermenéutica analógica, deben tener un carácter universal, pues de otro modo no servirían, pero se realizan aceptando algunas particularidades culturales, según las regiones en las que se encuentran. Conciencia supranacional y praxis nacional. Ciertamente son derechos humanos, pero apegados a la naturaleza. Por analogía y de manera impropia, podemos llamar derechos de la naturaleza a los deberes que tenemos para con ella. Pero resulta muy significativo pensar que nuestras obligaciones hacia el entorno son derechos que la naturaleza tiene. Al menos, son lo que le debemos conceder.

Melden ha llamado a los derechos humanos «derechos de las personas»,¹³ es decir, tienen contacto con el personalismo, con la filosofía personalista. Pero hay que pensar un personalismo especial, uno que no «endiose» a las personas y «satanice» a la naturaleza, viéndola como hostil, como enemiga, como algo a vencer y, sobre todo, a explotar, es decir, a expoliar. Un personalismo analógico concede un gran valor a la persona, es verdad, pero también concede un gran valor a la naturaleza, porque es donde ella vive, no sólo en el sentido de que la habita, sino en el de que se nutre de ella; por eso tiene que cuidarla, hacerse responsable de la protección de su entorno, que es también su hábitat.

Suele contraponerse la cultura a la natura; sin embargo, no debe ser así. La cultura dispone el hábitat de la persona, pero lo construye a partir de

12 N. M. Sosa, “Derechos humanos y ecología”, en G. González R. Arnaiz (coord.), *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, Madrid: Tecnos, 1999, pp. 56-78.

13 A. I. Melden, *Los derechos y las personas. Los valores y la búsqueda filosófica*, México: FCE, 1980, pp. 304 ss.

la naturaleza; no lo crea, sino que lo compone. La cultura produce lo artificial, y antes era denominado como arte, sin más. La distinción entre artes serviles y bellas artes fue, precisamente, del Renacimiento. Siguiendo a Aristóteles, se decía que el arte imita a la naturaleza. Con esto se nos indica que no puede ir en contra de ella; no se pueden hacer casas inhabitables, ni ropa que no se pueda vestir, ni instrumentos que no sirvan para nada. Incluso el arte estético surge a partir del arte que subviene las necesidades humanas: comenzó por ser decoración para luego independizarse, hasta llegar al arte abstracto, que parece no tener nada que ver con la naturaleza. A pesar de esto, la belleza natural forma parte de la estética y, al parecer, en ella se inspira la belleza artística, donde la obra de arte se basa en lo natural. Incluso nos resuena lo que dice Heidegger de la obra de arte, que es bella porque manifiesta al ser.¹⁴

Hay que orientar todo al ser humano, aunque no se podría hacer esto si no se toma en cuenta lo que él necesita, lo que depende totalmente de su entorno natural, pues dentro de él se da el social. Un personalismo analógico, entonces, defiende tanto al hombre como a la naturaleza, al microcosmos como al macrocosmos. No se puede dar el uno sin el otro, de modo que proteger a uno implica hacerlo con el otro.

Se trata, pues, de un personalismo que no es meramente antropocéntrico, es decir, que no se centra tan sólo en la persona humana, sino que amplía su mirada hasta los demás seres que lo acompañan. Es un personalismo abierto, con una antropología filosófica no solipsista, sino consciente de su relación con los demás seres; es relacional sin ser relativista, pues el relativismo cultural extremo es el que mejor permite la explotación de lo natural.

En efecto, un relativismo equivocista tiene que dejar a cada cultura que «cultive» (según la etimología de «cultura») al modo como lo ha venido haciendo, sin importar si lo ha hecho con cuidado o con explotación. El verdadero cultivo, el que mejor hace honor al nombre «cultura», es el que no únicamente cultiva al hombre, sino que lo hace con la naturaleza, pero en el mejor sentido de cuidar y promover. Así como el hombre culto es el que se ha preocupado por formarse, así la naturaleza bien cultivada es la que ha recibido la atención y protección que le brinda el ser humano. Por lo tanto, aquí cultivar es cuidar.

14 M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", en *Arte y poesía*, México: FCE, 1974, p. 63.

Éste será el verdadero humanismo. No solamente como quiere Levinas, el del otro hombre, sino el de los otros seres, el que toma en cuenta a las demás especies naturales y las cuida. Un humanismo que, para ayudar al ser humano, toma en cuenta todo lo que lo rodea; lo hermana con la naturaleza, no lo enemista con ella. Algunos han dicho que la naturaleza es hostil al hombre porque en los primeros tiempos estuvo llena de terrores y muerte para los hombres primitivos, pero ahora conviene resaltar lo amigable que puede ser ella, una vez que la técnica nos confiere un poder sobre ella que nunca antes se ha poseído. A este respecto, el hombre debe cumplir el contrato social y el contrato natural. Quizá ninguno de ellos es histórico, sino presupuesto y tácito, pero ahora hay que hacerlos fácticos, históricos, que marquen nuestro momento cultural.

Así como del cumplimiento del contrato social dependerá la evitación de la guerra y la consecución de la paz que logremos en el planeta, así también del cumplimiento de nuestro contrato natural dependerá nuestra subsistencia en el mismo, pues hemos sido nosotros los que hemos hecho guerra al mundo natural, y en ocasiones destructiva, lo que llamamos «ecocidio», semejante al genocidio. Tiempo es ya de reconsiderar, de cobrar conciencia de nuestras obligaciones para con el mundo natural.

Conclusión

El hecho de que el hombre sea el microcosmos, reflejo del mundo mayor, en lugar de enaltecerlo demasiado, debería hacerlo consciente de su hermandad con todo el universo. Por eso, más que comportarse como dueño de la naturaleza y explotador de la misma, tiene que verse como el encargado, responsable de ella y su cuidador. El Renacimiento hizo este desnivel con el humanismo, o idea de la grandeza del hombre. No obstante, es necesario realizar una equiparación, un equilibrio, una equidad o justicia para que hombre y naturaleza trabajen el uno en beneficio de la otra.



Reflexión, praxis y vida. Hacia una cultura bioética

Ángel del Moral

Introducción

La bioética es una disciplina cada vez más presente en el espacio universitario, así como en el ámbito de la investigación y de la vida. En ese sentido, desde hace ya varios años se habla de una «cultura bioética» e incluso de una «bioética cultural»; sin embargo, no es clara la distinción entre los conceptos «bioética» y «cultura», ni de la expresión compuesta, al menos en la forma en que se expresa en ciertas ocasiones. Por ejemplo, Luengas, Feinholz y Soberón, al hablar de las características de la bioética, dicen que:

La bioética es un movimiento internacional que ha alcanzado un reconocimiento considerable debido a que fomenta la reflexión ética sobre muy diversos problemas (medio ambiente, calidad de vida, costo de las intervenciones sanitarias, justicia sanitaria, genoma humano, etcétera).

[...] Dicho de otro modo, la bioética es una disciplina o campo interdisciplinario de especialistas a la vez que un movimiento social y cultural de los ciudadanos, ya que se refiere a la moralidad de las nuevas formas de nacer, morir, curar y cuidar.¹

Por su parte, aunque hablando sólo del ámbito de los profesionales de la salud, Casado da Rocha y Saborido afirman:

Entendemos la cultura bioética como el conjunto de presunciones y expectativas, a menudo poco reflexivas o inarticuladas [...], que tenemos acerca de cómo es o debería ser la relación que a diario se establece entre profesionales y usuarios de los servicios de salud. En general, la cultura bioética incluye presuposiciones en relación con todas las ciencias de la vida, pero en este trabajo nos ceñiremos únicamente a la medicina y las profesiones sociosanitarias, es decir, a la común acepción de bioética como ética clínica o asistencial.²

En textos como los anteriores, no resulta claramente expresada la relación entre la bioética concebida como disciplina y la bioética concebida como movimiento internacional o como movimiento socio-cultural ciudadano o como conjunto de presupuestos y expectativas en el ejercicio de la profesión de la salud. Parece ser que quienes son conscientes de la importancia y actualidad de la bioética, al tratar de hablar de ella, dicen tanto acerca de dicha disciplina como un fenómeno omniabarcante que terminan por no decir nada. De esta forma, propongo ahora una serie de consideraciones y reflexiones que buscan clarificar ambos conceptos, así como señalar lo que me parece una adecuada articulación entre ambos.

Bioética y cultura

Hay que tener claros, en un primer momento, los conceptos de *bioética* y de *cultura* para poder construir una articulación adecuada entre ambos. Si formal o nominalmente la *bioética* no es más que «ética de la vida», material

1 I. Luengas, D. Feinholz y G. Soberón, "Características de la bioética", en *Debate Bioético*, Año 1, No. 2 (jul.-sept. 2007), pp. 5-25.

2 A. Casado da Rocha, y C. Saborido, "Cultura bioética y conceptos de enfermedad: el caso House", en *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 42 (ene.-jun. 2010), pp. 281-282.

y metodológicamente implica mucho más. Hay varios factores contextuales a considerar para su adecuada conceptualización, por ejemplo, la crisis del modelo moderno de la ciencia y las grandes transformaciones científicas, aunadas a los abusos en la investigación científica con seres humanos; asimismo, la nueva consciencia del vínculo entre naturaleza, dignidad y vida, junto con los cambios en el concepto de salud y en la práctica médica; además, la enorme transformación cultural, junto con el derrumbe de las éticas heredadas y el carácter laico de la ética. En fin, la predominancia de la racionalidad tecnológica.

Todo esto ha generado múltiples definiciones de la bioética, como la de Reich: “El estudio sistemático de las dimensiones morales de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, usando una variedad de metodologías éticas en un contexto interdisciplinario”.³ O la de F. Abel:

El estudio interdisciplinar (transdisciplinar), orientado a la toma de decisiones éticas de los problemas planteados a los diferentes sistemas éticos por los progresos médicos y biológicos, en el ámbito microsocia y macrosocia, micro y macroeconómico, así como su repercusión en la sociedad y sus sistemas de valores, tanto en el momento presente como en el futuro.⁴

Si a ello añadimos consideraciones de orden epistemológico y metodológico,⁵ podemos afirmar –como hemos propuesto en otro momento– que la *bioética* es la subdisciplina filosófica, de carácter racional, crítico y reflexivo, que busca interpretar las acciones humanas y situaciones concretas, así como hábitos y costumbres socioculturales que afecten la vida en el planeta, a partir de datos sistematizados científica, dialógica e interdisciplinariamente, desde una perspectiva plural y laica, para valorarlos éticamente y proponer acciones al respecto, con sentido integral de justicia y solidaridad.⁶

3 W. T. Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, Vol. 5, New York: Simon & Shuster Macmillan, 1995, pp. xxi.

4 F. Abel, *Bioética: orígenes, presente y futuro*, Madrid: Institut Borja de Bioètica-Fundación Mapfre, 2007, pp. 5-6.

5 M. Vidal, *Bioética. Estudios de bioética racional*, Madrid: Tecnos, 1989, p. 16.

6 Á. del Moral, “Bioética, razón cordial y hermenéutica analógica”, en L. E. Primero Rivas (coord.), *Nuevos desarrollos de la hermenéutica analógica en la filosofía contemporánea*, México: Torres y Asociados, 2018, p. 35.

Pasando ahora a la idea de *cultura*, Paul Ricoeur la concibe como un conjunto de valores o de evaluaciones. Él aclara que no hay que buscar el sentido de dichos valores en un nivel demasiado racional o reflejo, sino más en el fondo, en varios niveles de profundidad, no sólo en el *nivel superficial de costumbres practicadas*, de moralidad de hecho, sino también en el *nivel menos superficial que los manifiesta en instituciones tradicionales*. Estas últimas son, a su vez, reflejo del estado de pensamiento, de la voluntad, de los sentimientos de un grupo humano en un momento histórico determinado, por lo que hay que penetrar hasta *la capa de imágenes y símbolos* que constituyen las representaciones de base de un pueblo. Tal es *el contenido ético-mítico* que constituye su fondo cultural.⁷ Como dice Beuchot:

Junto con la parte biológica de un pueblo se da la parte simbólica, que es tan importante como ella, aunque, por supuesto, en diferentes órdenes. Son como lo óntico y lo ontológico –tomando prestada esta distinción de Heidegger–, pues la identidad biológica de un pueblo viene a ser como el substrato óntico, cósmico, de ente; pero la identidad simbólica es la estructuración ontológica, actual, de ser.⁸

Cassirer hablaba de «los diversos hilos que tejen la red simbólica, la complicada trama de la experiencia humana».⁹ La cultura es, pues, ese conjunto de hilos conformadores, entramados de sentidos y significaciones, a través de los cuales el hombre se construye y desarrolla; es el ámbito de significaciones en el que se crea sentido.¹⁰ Se trata de una práctica humana compleja de significación y representación, de organización y atribución, dividida internamente por relatos en conflicto y creada a partir de diálogos complejos con otras culturas.¹¹ Es, a la vez, configuración del sentido humano de la vida, conformación del *ethos* y figura de orden y ordenamiento de vida y convivencia.¹²

7 P. Ricoeur, *Historia y verdad*, Madrid: Encuentro, 1990, pp. 251-256.

8 M. Beuchot, *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*, Morelia: Red Utopía, A.C.-Jitanjáfora Morelia, 2002, pp. 79-80.

9 E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: FCE, 1994, p. 25.

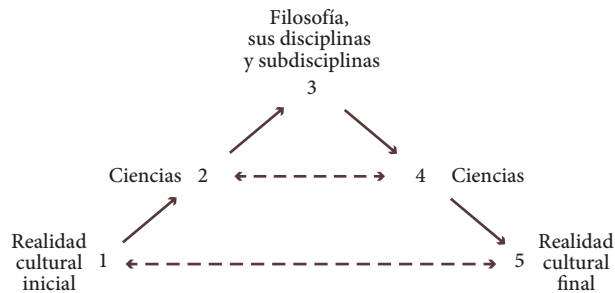
10 D. E. García González, *Del poder político al amor al mundo*, México: Porrúa, 2005, p. 106; D. E. García González (coord.), *Filosofía y crítica de la cultura: Coloquio*, Toluca: CICSH-UAEM, 2002, pp. 1-2.

11 S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires: Katz, 2006, p. 10.

12 J. C. Scannone, “Normas éticas en la relación entre culturas”, en D. Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*, Madrid: Trotta-csic, 1998, p. 226.

Podemos concebir la cultura como la forma de vida de los distintos pueblos, etnias o grupos sociales particulares,¹³ por medio de la cual el ser humano se adapta a la naturaleza y adapta a sí mismo la naturaleza, en un ámbito de significaciones, creador de sentido, y en un proceso dinámico que abarca bienes materiales, bienes espirituales, valores y normas.¹⁴ En ese sentido, si la bioética es una subdisciplina filosófica, mientras que la cultura es una forma de vida, hay que establecer una adecuada *articulación* entre ambas o, al menos, aclarar en qué sentido la bioética se trata de una subdisciplina y en qué otro se trata de una forma de vida. Para ello, consideremos la correcta articulación entre las diversas formas del *logos* humano, así como las diversas manifestaciones del conocimiento, desde la experiencia del conocimiento *a priori*, hasta la experiencia del conocimiento de tipo científico y filosófico.¹⁵ Desde esa perspectiva integradora, es posible expresar la estructura dinámica de dicho proceso en forma interdisciplinaria, dada la sinergia de las aportaciones distintas y complementarias de las diversas formas de conocimiento y de las disciplinas científicas y filosóficas en el proceso de abordar situaciones complejas, problemáticas o dilemáticas, de acuerdo con los siguientes momentos:

Figura 2. Modelo de abordaje interdisciplinario de situaciones complejas



Fuente: elaboración propia.

13 Á. del Moral, *Hacia un diálogo entre encuentros. Pistas para una hermenéutica analógica de la interculturalidad*, Aguascalientes: UAA- U. de Guanajuato, 2013, p. 319.

14 *Ibid.*, p. 323.

15 M. Boladeras C., *Bioética*, Madrid: Síntesis, 1999, pp. 7-12, 15-28.

Cuadro 1. Procesos del modelo de abordaje interdisciplinar

Ámbitos	Procesos
1. Realidad cultural	Situaciones concretas complejas, problemáticas o dilemáticas
2. Ciencias	Análisis Información: recopilación de datos Determinación de mecanismos, límites y posibilidades Presentación de alternativas posibles: ventajas y desventajas de cada una
3. Filosofía, sus disciplinas y subdisciplinas (antropología filosófica, axiología, ética, bioética, etc.)	a) Planteamiento del problema o dilema Valores implicados en las alternativas: En la elaboración de la decisión En la decisión en sí misma En las consecuencias de la decisión b) Postulación de principios Principios referentes a la estructura social básica Principios referentes a las conductas particulares c) Deliberación y discernimiento Balance de los valores en conflicto (de acuerdo con el inciso 3a de este cuadro) Elección de una alternativa o de una combinación de ellas
4. Ciencias	Práctica científica coherente Decisiones viables (de acuerdo con los incisos 2-3)
5. Realidad cultural	Nuevo horizonte y praxis Perspectivas de actitudes nuevas (acordes con los incisos 3c-4)

Fuente: elaboración propia.

La Figura 2, así como el Cuadro 1 que le sigue a manera de explicación, muestran cómo se da el tránsito y la vinculación del ámbito cultural (moral vivida) al ámbito de su sistematización científica (moral analizada, comparada, categorizada y sistematizada), y al ámbito propiamente ético-filosófico (moral comprendida e interpretada), por medio de una perspectiva crítica y reflexiva que, a su vez, es susceptible de ser recibida por las diversas ciencias, lo que abre, además, la posibilidad de una permeabilidad de la realidad moral social por la vía de su recepción científica. Sin ese momento, es difícil que la

reflexión ética y filosófica cumpla con su función de iluminar racionalmente las realidades y prácticas humanas.

Rodríguez Yunta¹⁶ afirma, a la luz de ese horizonte de sentido, que la bioética se puede comprender en tres sentidos distintos pero complementarios: perspectiva disciplinar, metodología y presencia y acción cultural, que consisten en tres formas históricas de su desarrollo social:

- Como *disciplina académica*: se estudia en las universidades, posee una serie de contenidos y métodos y se discute en congresos y encuentros internacionales.
- Como *método interdisciplinario de toma de decisiones*: se usa en comisiones, comités de ética y foros nacionales e internacionales. De hecho –dice–, para un ejercicio eficiente de la bioética, se requiere crear espacios de diálogo entre disciplinas.
- Como *movimiento mundial a favor de la vida y del medio ambiente*: compromete a asociaciones y organizaciones solidarias y de beneficencia que defienden la preservación del medio ambiente y la vida sobre la Tierra, incluida la preservación de la especie humana.

Por nuestra parte, podemos añadir otra forma: como auténtica *forma de vida, cultura*, presente en las diversas articulaciones o elementos estructurales de toda cultura, como la dimensión biopsíquica, económica, epistémica, ética, estética, religiosa y sociopolítica.

Hacia una cultura bioética: viabilidad y utopía

Hay ejemplos de que el proceso anteriormente descrito es viable, aunque también los hay de muchas áreas de oportunidades. Un caso paradigmático del primer tipo es la situación sanitaria ocasionada por la necesidad de transfusión de sangre a un miembro de la comunidad religiosa de los testigos de Jehová. El conflicto surge a raíz de la implementación de tecnologías que posibiliten dicho procedimiento, lo que provocó situaciones problemáticas e incluso dilemáticas en dicha comunidad de creyentes, pero también para el personal

16 E. Rodríguez Yunta, “Temas para una bioética latinoamericana”, en *Acta Bioethica*, Vol. 15, No. 1 (2009), p. 89.

hospitalario de salud. Dichos problemas y dilemas han sido analizados científicamente, en busca de alternativas y soluciones viables, así como éticamente, donde las discusiones producidas han construido nuevas formas y directrices de manejo de dichas situaciones que han trascendido el ámbito hospitalario para ir permeando, en mayor o menor medida, la cultura de muchas personas, es decir, su forma de valorar, de actuar e interactuar.

Un caso correspondiente al área de oportunidades se refiere más bien a la práctica actual de nuestros comités, desde una vertiente doble: por un lado, el ejercicio por parte de la dirección y administración de las instituciones de salud, de cierto paternalismo que no se siente cómodo con la presencia de los comités, ni es consciente de su necesidad e importancia, por lo que termina relegándolos a un papel secundario en su dinámica interna. Por otro lado, en cuanto al funcionamiento interno de los comités, ya que es imprescindible para los bioeticistas asumir el contexto plural, multicultural, laico y raciotecnológico, así como dejar de habitar intencionalmente en el pasado de manera fundamentalista (lo que no significa olvidar ni rechazar, sino actualizar de manera pertinente lo recibido por la tradición), para ejercer responsablemente la praxis bioética. Se puede formar parte de un comité de ética de la investigación o de bioética hospitalaria, pero no cumplir verdaderamente con los propósitos del mismo, si no se es capaz de prestar atención al nuevo contexto histórico-cultural, además del contexto concreto de cada institución y situación. Lo que nos hace bioeticistas no es formar parte de un comité, ni sólo la formación recibida, sino hacer vida y realidad una nueva interpretación de la ética. Se trata, pues, tanto de las instituciones como de los integrantes de los comités, de contextualizar-se.

Como comentan Luengas, Feinholz y Soberón¹⁷ –en la línea de Adela Cortina y Diego Gracia–, lo que se denomina «cultura bioética», más allá del ámbito universitario, hospitalario y de investigación, se encamina a «despertar en los individuos y en la sociedad la necesidad de un desarrollo moral consciente y creciente, para enfrentar de una manera racional y fundamentada las situaciones de incertidumbre que conllevan el desarrollo social y la aplicación de los avances científicos y tecnológicos». Significa, asimismo, «promover la participación del mayor número de actores en la discusión ordenada y racional»

17 I. Luengas, D. Feinholz y G. Soberón, “Características de la bioética”, art. cit., pp. 6-7. Véase, además: Comisión Nacional de Bioética, *Programa de acción específico 2007-2012. Estrategia para el fomento de la cultura bioética*, México: Grafía Editores, 2008, p. 19.

de temas del orden de políticas públicas, práctica de los comités, atención de la salud, etc., así como «fomentar una actitud responsable por parte de los ciudadanos, de los profesionales, de los directivos y de los gobernantes para considerar las consecuencias de sus acciones y decisiones, así como el interés y compromiso por respetar la dignidad, la autonomía y los derechos humanos de las personas», «establecer una relación distinta entre ciudadanos organizados en diferentes instancias y el Estado, mediada por la democracia, el derecho, la responsabilidad, el respeto y la razón».

Todo lo anterior implica una competencia en la praxis de procesos de deliberación como estrategia vital en la búsqueda de la autorregulación, en cuyo proceso el conjunto social busca dilucidar cuestiones, entre otras, referentes al significado de calidad de vida, muerte, salud y enfermedad para definir con prudencia y responsabilidad lo correcto y lo incorrecto en situaciones dadas, considerando la complejidad de las circunstancias, en un clima de tolerancia y pluralidad.

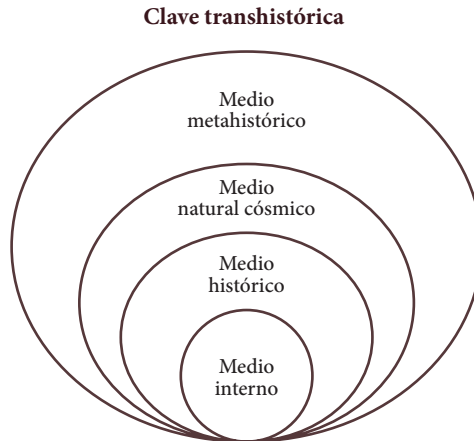
El señalamiento anterior nos lleva a pasar del ámbito de la viabilidad y concreción actual de una cultura bioética a la expectativa de una auténtica cultura bioética, en sentido pleno. Para ello, será de mucha utilidad añadir a nuestra concepción general de «cultura» ciertas dimensiones o estructuras fundamentales suyas. Esto nos posibilitará darnos cuenta de articulaciones fundamentales a considerar en la noción genérica de «cultura», en tanto que «forma de vida de un pueblo», y que han de caracterizar también a una bioética cultural. Veamos estas articulaciones mediante, al menos, dos perspectivas: la filosofía de la cultura y la axiología.

Análisis filosófico de la cultura

Si hay que reconocer la gran diferencia y diversidad entre culturas, también es ineludible reconocer elementos comunes entre ellas, mismos que posibilitan cierta interrelación y comunicación (limitada, analógica, no absoluta ni equívoca), es decir, las culturas, dentro de su gran diversidad, tienen ciertas estructuras formales comunes que se manifiestan en cada una de ellas. Podemos representar estos elementos en una matriz formal que Eladio Chávarri denomina «clave transhistórica»:¹⁸

18 E. Chávarri, *Perfiles de nueva humanidad*, Salamanca: San Esteban, 1993.

Figura 3. Clave transhistórica



Fuente: E. Chávarri, *Perfiles de nueva humanidad*, Salamanca: San Esteban, 1993. Elaboración propia.

- **Medio interno.** La relación y representación que el ser humano tiene de sí mismo, en el nivel mítico-simbólico, teológico y filosófico, y que se expresa en experiencias básicas de sensibilidad, receptividad, racionalidad, sabiduría y comprensión.
- **Medio histórico.** La relación del ser humano con sus semejantes (relación con el pasado cultural, forma de experiencias comunitarias, de libertad socio-política y económica, de autenticidad, de relaciones interpersonales).
- **Medio cósmico.** La relación con la naturaleza (nuestro planeta) y el cosmos (el universo). Se refiere a la concepción teórico-valorativa de la posición entitativa y a la posición activa del ser humano en la naturaleza y el cosmos.
- **Medio metahistórico.** La relación del ser humano con la experiencia de la cancelación de esta vida (la muerte y la condición humana después de la muerte, etcétera).

No está de más subrayar que los seres humanos –artífices de la cultura– vivimos inmersos en esos elementos, los cuales son parte de nuestra estructura como tales que proyectamos en la cultura. En ese sentido, ya sea para vivir plenamente como seres humanos, o para construir y vivir en culturas

que posibiliten una vida humana digna y plena, es decir, en auténticas «culturas bioéticas», debemos hacerlo considerando la integralidad de dichos medios: cualquier propuesta que intente eliminar alguno de ellos es reduccionista e inhumana.

Análisis axiológico de la cultura

La vida humana es una realidad muy compleja, con muchas dimensiones, y para vivir auténtica y plenamente como seres humanos hemos de poder integrarlas armónicamente. Esas dimensiones conforman los diversos ámbitos de valores, que son expresiones, manifestaciones de la interioridad del ser humano, de su naturaleza, de sus apetitos y tendencias. Una categoría de valores nos indica que hay en el ser humano una dimensión, inclinación o tendencia para la cual es importante. Por ejemplo:

Dimensiones del ser humano (valores)¹⁹

- Biopsíquicos
- Económicos
- Epistémicos
- Estéticos
- Éticos
- Religiosos
- Sociopolíticos

Es decir, si hablamos de «cultura» como la forma de vida de un pueblo, ésta se manifiesta en experiencias específicas de orden económico, sociopolítico, religioso, epistémico, psicológico, biológico, estético, que, a su vez, se expresan en instituciones. Tener una cultura significa vivir inmerso en toda esa compleja red de experiencias y relaciones valorativas multiformes, lo cual es importante equilibrar armónicamente, sin que ninguna de ellas se pierda o controle a las demás o las elimine (lo que lleva a una fragmentación de la cultura misma y de

19 Hay muchas clasificaciones. Nosotros elegimos ésta, entre otras posibles. Véase: E. Chávarri, “Dimensiones de los valores”, en J. M. García Prada (coord.), *Valores marginados en nuestra sociedad*, Salamanca: San Esteban, 1991, pp. 37-68.

las personas), para poder vivir una experiencia plena e integralmente humana, y no a medias o de manera reductiva.

Esa red de dimensiones es, por lo tanto, una guía que no sólo sirve para hacer un análisis de nosotros mismos, sino también de nuestra cultura, o del fenómeno cultural en general, de manera que sea posible hacer una valoración y una crítica realmente constructiva. En efecto, ya sea que se trate del anhelo, en tanto que seres humanos, de una vida humana digna, integral, plena, o ya sea que se trate de la construcción de una cultura que posibilite tal vida humana digna, una cultura bioética, este propósito no se alcanzará más que en la obtención consciente y libre, no de un solo valor (salud, bienestar, dinero, belleza, poder), sino de toda la enorme gama de valores que *plenifican* al ser humano, equilibrados armónicamente entre sí.

Desde luego, los modelos anteriores, tanto el filosófico como el axiológico, son en cierta medida utópicos, pues señalan el horizonte hacia donde caminar, el *télos*, el modelo o paradigma a alcanzar (que también se encuentra en dependencia de la historia y del contexto, y es, por lo tanto, siempre perfectible). Así, como todo horizonte, en la medida en que nos acerquemos a él, seguirá moviéndose para dinamizar nuestro propio caminar.

Con todo lo visto hasta el momento, es claro que una cultura bioética significa que el respeto a la vida no puede expresarse solamente en términos biológicos o sanitarios (nacimiento, desarrollo, muerte), sino que debe aspirar a una coordinación con todo mecanismo e institución que la posibiliten, ya sea de orden económico, político –estatal o ciudadano–, educativo, jurídico, social, familiar, artístico, religioso, etc., desde una auténtica relación interdisciplinar y dialógica. Significa permear y transformar, por medio de dichas instituciones, la forma misma en que el ser humano se concibe y se relaciona consigo mismo, con los demás seres humanos, con los demás seres naturales y cósmicos y, en fin, con el fenómeno contraparte de la vida: la muerte y el más allá de la muerte.

Conclusiones

Esta última sección no se reduce a una mera recapitulación de las reflexiones anteriores, ya que incluye una apertura a posibles aspectos y relaciones que alcanzamos a entrever. Podemos subrayar, en un primer momento, la importancia, e incluso la necesidad, de que la bioética, como subdisciplina filosófica cuya

función es comprender, reflexionar, fundamentar y evaluar, vaya más allá de una praxis bioética de orden deliberativo en las diversas instituciones sociales (del ámbito del cuidado de la salud y de la investigación, así como de orden económico, político, ciudadano), en forma cercana a la intuición de Hannah Arendt referente a la acción como parte esencial de la condición humana, a saber, el ámbito en donde se manifiesta la pluralidad, la vida de los seres humanos en sociedad, mediante la presencia de auténticos espacios deliberativos, espacios de humanización y de re-creación de la humanidad.²⁰ Este proceso ha de prolongarse en una verdadera presencia cultural de principios, capacidades y actitudes compartidas socialmente, mismas que propicien dinámicas nuevas de praxis social y redunde, incluso, en una mejor práctica de la bioética deliberativa, al igual que en un mayor acercamiento con su dimensión crítica y reflexiva.

A partir de este horizonte, y con respecto a la consideración de la bioética como movimiento cultural ciudadano y otras similares, hay que hacer algunas distinciones. El concepto de «bioética» es análogo, es decir, se usa en muchos sentidos, por lo que puede admitir un sentido propio, así como derivados:

- En sentido propio: bioética como *disciplina* ético-filosófica de orden teórico-práctico.
- En sentido derivado (análogo):
 - » Bioética como *praxis* deliberativa, en los comités e instituciones, tanto gubernamentales, como privados y ciudadanos.
 - » Bioética como *forma de vida* (cultura) y como *movimiento* a favor de la vida humana digna.

De esta manera, se vincula la bioética cultural con la idea potteriana de una bioética global (que no se refiere tanto a una concepción reductivista de la misma en el sentido de una «globalización» bioética –con carácter impositivo o imperialista–, sino a una bioética concebida de manera integral, en el sentido de una micro, meso y macrobioética,²¹ y que, por tanto, se abre a los

20 H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2009, pp. 188-266.

21 J. J. Ferrer, y J. C. Álvarez, *Para fundamentar la bioética: teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009 (2a ed.), pp. 69-70; J. C. Tealdi (dir.), *Diccionario latinoamericano de bioética*, Bogotá: UNESCO-Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética-Universidad Nacional de Colombia, 2008, p. 578.

diversos ámbitos culturales). También nos vincula con la visión de Fritz Jahr²² («*BioÉtica*: la asunción de que existe una obligación moral no sólo frente a los humanos, sino frente a todos los seres vivos») y su imperativo bioético: «¡Respetar a todo ser vivo como fin en sí mismo, y tratarlo coherentemente en tanto sea posible!».

La noción de cultura bioética es también más cercana al proyecto de interculturalidad que al reductivismo de una mera situación multicultural, como sucede a menudo en la praxis de los comités, así como en el día a día de las relaciones interpersonales. La perspectiva interdisciplinar y dialógica de la bioética se expresa en una praxis auténticamente deliberativa y responsable en los diversos comités de ética y de bioética, y esa forma de praxis es susceptible de ser asumida poco a poco por la sociedad en la resolución de los conflictos y problemas cotidianos. En ese sentido, es posible hablar de la bioética, tanto a nivel cultural como metodológico, como un paradigma de racionalidad interdisciplinar.

Otro aspecto importante de la cultura bioética, vinculado a la situación de multi o interculturalidad, se refiere a su carácter laico, que no hay que entender como ateísmo, sino como una actitud de respeto hacia manifestaciones diversas de relación con el fenómeno de la muerte y el más allá de ella, o explícitamente, de relación con lo sagrado y el sentido que pueda otorgar a la vida humana. Asimismo, se halla implicada una relación dialógica entre la denominada cultura tecnológica actual y otras culturas diferentes, tradicionales, que ofrecen modelos de vida auténticamente humanos y dignos. Relación dialógica en tanto que existe el riesgo permanente de absolutizar una forma de cultura sobre las demás, o de hacerlas relativas equívocamente, olvidando el horizonte de sentido que consiste en una vida humana digna e integral –y no en sus mediaciones tecnológicas, científicas, económicas, políticas o religiosas–, tal como se ha explicado anteriormente.

En fin, desde el punto de vista de las personas concretas, una cultura bioética no implica sólo un tipo específico de formación, sino además el desarrollo o potenciación de todo un abanico de capacidades: actitud de apertura y respeto, capacidad de diálogo, conocimientos de orden interdisciplinar, hu-

22 F. Jahr, "Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre. Alte Erkenntnisse in neuem Gewande", en *Die Mittelschule. Zeitschrift für das gesamte mittlere Schulwesen*, Vol. 40 (15/diciembre/1926), pp. 604-605; F. Jahr, "BioEthik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze", en *Kosmos: Handweiser für Naturfreunde*, Vol. 24, No. 1 (1927), pp. 2-4.

mildad respecto a los demás expertos en sus materias, en lo tocante a una falsa superioridad de la bioética reflexiva con respecto a la bioética práctica y la bioética vivida, y modestia en el sentido de una interdependencia con respecto a otros bioeticistas, otros profesionistas y otras personas. En otros términos, una conversión, una nueva manera de comprender, evaluar y actuar.



Ética, bioética y ecología

Mauricio Beuchot

Introducción

En este último capítulo trataremos de conectar la ética con la bioética y con la ética ecológica, pues nuestro vivir práctico requiere de una guía, y esto lo da la ética o filosofía moral. Va más allá de la simple moral entendida como las costumbres que se tienen en una sociedad, lo cual es más bien tema de la sociología, y se establece como una ciencia normativa, si bien con una normatividad distinta de la jurídica, ya que no tiene una fuerza coercitiva, pero apela a la conciencia del hombre. Es lo que constituye la ética en general. De ahí se pasa a algo más específico, de la ética general se accede a sus ramificaciones o aplicaciones, y una de éstas es la bioética, que es llamada también *ética de la vida*, porque tiene que ver con todo lo que repercute en la vida humana, incluso las manipulaciones genéticas que, si son benéficas, las promueve, y si son negativas,

las prohíbe. Ahora, en lo referente a la vida está, de manera principal, lo que concierne al entorno en el que ella se da, que es la naturaleza misma; de ella somos responsables y tenemos que ser conscientes de eso.

El dominio de la responsabilidad

Un discípulo de Heidegger, a saber, Hans Jonas, fue de los que más se interesaron en el cuidado del medio ambiente, por su ética de la responsabilidad, misma que estaba basada en la obligación de responder por la conservación de nuestro entorno.¹ Siendo alumno de Heidegger, Jonas tuvo como compañera de clase a Hannah Arendt, quien también se dedicó a la ética, y se destacó con su ética contra la violencia. Ambos, por su condición de judíos, sufrieron persecución y tuvieron que emigrar de Alemania a Estados Unidos. Pero Jonas optó por una ética de la responsabilidad, que dirigía sobre todo al cuidado del planeta.

Otros dos alumnos de Heidegger fueron Karl Löwith y Herbert Marcuse. Löwith se dio cuenta de que el maestro solamente había enunciado en su libro *Ser y tiempo* el *estar-con*, pero le había faltado desarrollarlo. A eso se dedicó, lo que le llevó a la preocupación por la convivencia, por lo social. No se centró completamente en la ética, pero sí en la filosofía de la historia, la cual ayuda mucho para articular una ética. En cambio, Marcuse sí se dedicó a la ética y a la filosofía política. Él se radicalizó como marxista y escribió un célebre libro: *Ética y revolución*. No fue tanto aplicado por los marxistas, pero sí por los jóvenes que hicieron las revueltas universitarias, sobre todo en Estados Unidos. De esta manera, los discípulos de Heidegger desarrollaron lo que le faltó a su maestro: el lado ético de la filosofía. Y de entre ellos, Jonas fue uno de los que impulsaron la bioética y la ética ecológica, con su idea de la responsabilidad que tenemos para con nuestro entorno natural. Lo hizo, principalmente, por el peligro que representaba la técnica para el ser humano.² Tal vez recogía lo que su maestro Heidegger decía contra la técnica, que era un peligro.

1 R. Wolin, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Cátedra, 2003, pp. 159 ss.

2 H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder, 1995.

Estos brillantes discípulos de Heidegger sufrieron en sus personas y en sus vidas la violencia, por eso defendieron a la humanidad. Arendt se fue primero en contra de la violencia, no solamente visualizada en los nazis, sino en lo que se hacía en el tercer mundo de parte de los poderosos, esto en *Sobre la violencia*. Marcuse se enfrentó a la violencia cultural en la manera de construir seres humanos por parte del capitalismo, en *El hombre unidimensional*. Pero Jonas fue más allá, pues se volcó hacia el cuidado del planeta. Es algo que nos ha legado Jonas, esto es, la conciencia de que somos responsables de lo que pase a nuestro entorno, ya que dependemos de él de manera inevitable. Todos tenemos que responder de lo que hacemos en el terreno de la ecología, y colaborar, aunque sea en mínima parte, es decir, con nuestro granito de arena.

Hay que añadir que el buen éxito de esta empresa de cuidado va a resultar de la educación que se proporcione desde la infancia. Es, como lo decía Paulo Freire en su *Pedagogía del oprimido*, una labor de concientización. Y es donde necesitamos practicar esa ética de virtudes que se da en el republicanismo, a saber, las virtudes cívicas de protección de la naturaleza. Igualmente, deben instaurarse políticas que favorezcan tal educación y leyes jurídicas que la garanticen.

Ecología y feminismo

En esta línea de la responsabilidad han respondido algunos movimientos feministas, es decir, hay una ecología feminista que tiene diversas vertientes. Por eso conviene atender a ella. Es así que Jesús Ballesteros habla de un ecofeminismo,³ donde las mujeres tienen un papel muy importante en la conservación de la naturaleza, pues les pertenece algo muy propio como el cuidado: cuidan a los demás, a la prole y a los familiares; por ese instinto de ayuda que tienen de manera innata. Algo imprescindible para nuestra especie. Por eso no es de extrañar que del feminismo surja una vertiente ecológica, centrada en el cuidado del entorno ambiental. De hecho, hay un feminismo centrado

3 J. Ballesteros, "Por un ecofeminismo personalista. Más allá de la oposición androcentrismo individualista y feminismo biólogo", en Varios, *Una mirada diferente: la mujer y la conservación del medio ambiente*, Valencia: Universitat de València, 1999, pp. 13-21.

en el cuidado, como se ve en Carol Gilligan,⁴ el cual se caracteriza por tener una actitud de protección –no sólo de respeto– hacia la naturaleza. También hay un feminismo de la complementariedad, es decir, sostiene que varón y mujer se complementan. Esta complementación se da en el cuidado y protección del hábitat o ambiente: así como el padre y la madre cuidan de diversa manera a la familia, así se postula que la mujer y el hombre pueden cuidar la naturaleza, en coordinación, no en la línea del patriarcalismo ni del matriarcalismo, sino en lo que mi amigo Andrés Ortiz-Osés llama *fratriarcalismo*. En él, ambos –como hermana y hermano, o esposa y esposo– se hacen cargo de la naturaleza, eso evitará que se la explote y destruya; implicará el cultivo, que es algo muy diferente. «Cultivo» significa *cuidado*, se relaciona con «cultura» y hasta con «culto», no es explotación destructiva, sino producción cuidadosa para satisfacer las necesidades.

Se sabe, por la prehistoria, que mientras los hombres eran cazadores, las mujeres eran colectoras y cultivadoras; sembraban y plantaban para recoger los frutos que requería la alimentación de la familia, la casa, por eso eran ya ecologistas. *Oikos* es «casa» y de ahí viene «ecología»: el cuidado de la casa, de la grande que habitamos, el mundo. Las mujeres cuidan y protegen, así, pueden aportar el cuidado y la protección del entorno natural en medio del cultivo. Nos enseñan a producir sin destruir, también sin dilapidar; tienen sentido de lo que es suficiente para la manutención del grupo. Se trata del modelo que recientemente se está promoviendo.

De esta forma, recibimos una buena lección del ecofeminismo. Nos muestra un modelo o paradigma de ecología o de bioética que puede servir mucho, ya que nos enseña a producir sin agotar, a cultivar para tener lo necesario y suficiente para el sustento. Con ello, no se llega a lastimar el ámbito natural. No se trata de anquilosarse culpando a los varones de la destrucción (como se le culpa de las guerras); se trata de dar un paso más: superar los reclamos y llegar a una cohesión y armonía para realizar conjuntamente esa labor de cuidado. No como las feministas radicales que buscan el castigo a los varones por sus desmanes e injusticias, sino la corrección de esos errores y la promoción del cuidado de la naturaleza a favor de la vida.⁵

4 C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

5 A. Ocampo Jiménez, *La hermenéutica analógica en el análisis de los feminismos en la postmodernidad*, México: Número especial de Analogía Filosófica, 2003, pp. 75 ss.

Tampoco se trata de exigir, como el feminismo de la igualdad, que las mujeres hagan *todo* lo mismo que los hombres, pues así se caería en los errores y desmanes que ellos han cometido. Se trata de buscar esa diferencia que corresponde a las mujeres, cosa que se puede aprovechar para una línea de ecología y bioética. Así como debe darse a las mujeres el acceso a las carreras y profesiones que quieran, sabiendo que lo harán con su peculiaridad, es decir, con su diferencia, de modo diverso al hombre, será, sin embargo, con aportación, añadiendo un enriquecimiento. Hay que unir esfuerzos. Lo mejor es que se conjunten los empeños para cuidar y proteger la naturaleza. Trabajar conjuntamente, en ese afán de todos que es el de preservar nuestro medio de vida, nuestra herencia y lo que vamos a dejar a los que vienen. Es algo de primer orden y que resulta muy necesario.

Se trata de tener los mismos derechos y las mismas obligaciones. Evitar el univocismo del patriarcalismo como el del matriarcalismo, ya que a veces el feminismo, queriendo desbancar al patriarcalismo, erige un matriarcalismo, incurriendo en lo mismo que critica, pues se cae en lo mismo que se quiere combatir. Tampoco el equivocismo del dejar hacer, del relativismo cultural, porque esto sería legitimar lo que se ha estado haciendo, lo que es una costumbre (pero mala). Históricamente se ha hecho mal uso del suelo, y asimismo se ha oprimido a las mujeres. Por eso no conviene ser relativistas, ya que se debería permitir que se siguiera haciendo, porque «siempre se ha hecho». De ahí que no baste el historicismo, porque históricamente se ha hecho eso y está mal. Se daría la justificación para continuar con la destrucción de la naturaleza y con la opresión de la mujer.

Se necesita un analogismo que permita la diferencia, pero sin perder la capacidad de universalizar; de otra manera, perderíamos los derechos humanos que tienen una vocación o proyección universalista. Hay que propiciar, entonces, un feminismo de la diferencia, pero no hasta el extremo de las radicales.

Que haya un consenso y acuerdo en un ecofeminismo analógico, ya que el que sea unívoco no ayudará mucho, porque se autorrefuta (sería un matriarcalismo, que incurre en el mismo reduccionismo del que acusa al patriarcalismo); uno equivocista no serviría tampoco, ya que deja todo en la ambigüedad. En cambio, una postura analógica llevará a un acuerdo, a una postura intermedia; un equilibrio proporcional que necesita. Así, vemos que hay varios feminismos. Tomaremos en cuenta un par de ellos: el de la igualdad y el de la

diferencia, pero corren el peligro de irse demasiado a los extremos, en la misma línea en la que se colocan. Un feminismo de demasiada igualdad llevará a las mujeres a cometer los mismos errores de los que se acusa a los varones (las guerras, la destrucción de la naturaleza), y un feminismo de demasiada diferencia se desliza hasta el de las radicales, que casi quiere la desaparición del varón (o, por lo menos, su castigo, para después educar a los niños de modo que sean sumisos a las mujeres, como una especie de esclavos).

El feminismo de la igualdad es unívoco. El de la diferencia, si es extremo, llegando a la postura de las radicales, es equívoco. Y hace falta un feminismo analógico, el cual promovería la diferencia, que debe en todo caso predominar, pero sin perder totalmente la igualdad, para no perder los derechos humanos. En efecto, se requiere algo de igualdad, por lo menos ante la ley y las oportunidades. Hay que incorporar algo del feminismo de la complementariedad, pero abriendo el abanico de los aspectos en los que puede predominar la diferencia (es decir, no dejar la complementariedad en asignar los roles tradicionales a las mujeres, alegando que así complementan la labor del hombre: en la cocina, en el quehacer doméstico, etc.). Hay que dejar a la mujer ser profesionalista de lo que desee, aportando su propia diferencia, que es riqueza. Habrá diferencias con respecto al varón, pero con la igualdad necesaria y suficiente para acceder a oficios en los que se les ha dado poca entrada.⁶

Los dos géneros supremos de Platón eran lo Mismo y lo Otro, es decir, la igualdad y la diferencia; la identidad y la alteridad. Pero hay que hermanarlos para tener, conjuntamente, la diferencia que caracteriza al hombre y a la mujer con la igualdad que se requiere ante la ley y las oportunidades. Por eso, un feminismo analógico, en la línea de la analogía o proporción como lo propio de la *phrónesis* o prudencia, es lo que se necesita para tener una adecuada teoría y una praxis conveniente, que nos ayude, sobre todo, a preservar la vida en nuestro planeta, tanto la nuestra como la de las otras especies; no sólo porque las necesitamos para vivir (pues eso es como tenerlas para reserva alimenticia), sino porque vale la pena que vivan, esto es, por amor a la vida misma.

6 M. Beuchot, "Hermenéutica analógica y género", en A. L. Guerrero Guerrero, y D. E. García González (coords.), *Hermenéutica analógica y género*, México: Ed. Torres Asociados, 2005, pp. 23-37.

Ecología y justicia

En la ecología, aplicando la analogía, se puede normar el cuidado de la naturaleza por relación al hombre, a partir de los derechos humanos, pero no alcanza para hacer derechos de los seres no humanos o, como se llaman, «infrahumanos»; sin embargo, sí a través de derechos del hombre mismo, que por protegerlo a él protegen a la naturaleza; derechos de tener aire limpio, agua y recursos naturales. Es así que se ha pensado en este tipo de derechos:

Por lo tanto, de lo que se trata a la hora de fundamentar la ética y el derecho ecológico, no es de inventar más o menos ridículos “derechos de las rocas”, ni “liberaciones de los animales” que recuerdan a Orwell, ni “éticas de los ríos”, sino de volver la mirada de la inteligencia al ser, en un humilde redescubrimiento de la realidad de las cosas y en una actitud teórica que es la negación de la actitud manipuladora y mediatizadora propia del pensamiento de la modernidad.⁷

El bien de toda la naturaleza se puede lograr normando las relaciones del hombre con el mundo. Incluso tenemos que asegurar esto para los que no han nacido aún, pero vendrán después, es decir, las personas que en el futuro habitarán esta Tierra. Esto si hacemos caso de Emmanuel Levinas, quien postula los derechos humanos desde el otro, desde el que no conozco, y eso abarca a las personas futuras.

En efecto, Levinas dice que tenemos obligaciones no sólo con el tú, esto es, con el otro que comparte con nosotros el tiempo y el espacio, sino con el otro más desconocido.⁸ Eso incluye a los que todavía no están en este mundo, pero que vendrán a él. ¿Qué mundo les dejaremos? ¿Un mundo lleno de desperdicios y agotado en sus recursos, sin reservas? Eso no sería darles calidad de vida. Por lo tanto, estamos obligados con los futuros pobladores de este planeta a dejarles una situación favorable. Es como tener obligaciones con nuestros nietos.

Vemos aquí cómo la ética de la justicia se conecta con la ética de la vida buena e, incluso, con la ética del cuidado. Es justo que entreguemos a los descendientes un mundo habitable, que les proporcione vida buena mas, para eso,

7 C. I. Massini Correas, “Derechos ecológicos y dignidad humana”, en *Ecología y filosofía*, Mendoza (Argentina): Edium, 1993, p. 88.

8 G. González R. Arnaiz, *E. Levinas: humanismo y ética*, Madrid: Ed. Cincel, 1992 (1a. reimpr.), pp. 152 ss.

es necesario el cuidado de la naturaleza y lograr, así, el cuidado de las personas. Se trata siempre de una ecología personalista, asociada a una bioética o ética de la vida, pues es para la defensa y promoción de la vida para lo que se defienden estos puntos de vista, es decir, tienen siempre en la mira a la persona. Ella es la que puede encargarse de la protección de la vida por el cuidado del entorno vital.

En el ámbito de la justicia, esta responsabilidad toca tanto a varones como a mujeres, ya que desde el ángulo que se mire, a saber, con base en la justicia o en el cuidado, se necesita esa labor de proteger el hábitat que tenemos y que es el que heredaremos a los que vienen. Todos estamos implicados en esa labor, en esa obligación. Aquí suelen contraponerse las éticas de la justicia con las éticas del bien o de la vida buena. Las primeras garantizan la igualdad ante la ley; las segundas, poder cumplir los ideales de buena vida o de realización de la persona. Adela Cortina⁹ llama a los primeros “mínimos de justicia”, y a los segundos “máximos de buena vida”. Los mínimos son fáciles de consensuar, ya que son indispensables para una democracia, pero los máximos no tanto, porque son muy diferentes en los diversos grupos sociales.

Todos buscamos de modo prácticamente igual el ideal de justicia, pero el ideal de vida realizada es diferente según las culturas. No obstante, en el caso de la ecología, debe haber consenso en que, si no contamos con el entorno vital, no podremos realizar ni la justicia ni los ideales de buena vida. Por eso es indispensable cuidar el entorno. A este respecto, Enrique Dussel pone como valor principal de su ética material, es decir, de valores, y no formal, vacía de contenido axiológico, el valor de la vida,¹⁰ esto es, la defensa y promoción de la vida. Tal parece que, por lo que hace a la exigencia de justicia, estamos de acuerdo en defender y proteger la vida, pero en cuanto a la promoción de la misma, ya estamos tocando ideales de vida buena, y entonces tendremos que discutir qué entendemos por vida buena y cuál es la que hay que promover.

Tal parece que la ecología es uno de los elementos básicos e imprescindibles de la vida, tanto de una vida justa como de una realizada, misma que ha llegado a su ideal. Por eso es un valor fundamental, el que permite que se dé la vida misma con los valores que la acompañan y la completan. Tanto la ética de la justicia como la ética del bien se conjuntan en la defensa y promoción

9 A. Cortina, *Ética mínima. Introducción a una filosofía práctica*, Madrid: Tecnos, 1986, p. 31.

10 E. Dussel, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*, Madrid: Trotta, 2016, pp. 68-69.

de la vida, y apuntan indefectiblemente a la defensa y promoción de la naturaleza, que es el alimento del que se nutre la vida misma. La bioética empieza como ética ecológica o compromiso de cuidado de la naturaleza.

Pero, ya que se habla de la justicia, ésta rebasa el plano de la ética y pasa al de la política, incluso al de la economía. Porque los países ricos son los que más gastan los recursos naturales, los que más han devastado el planeta; en cambio, los países pobres son los que más han sufrido las consecuencias de esa lucha dentro del neoliberalismo o neocapitalismo, que es más desafortado que el anterior. Por eso conviene tomar medidas internacionales para que los países ricos se comprometan a no lesionar a los países pobres con su desmedida ansia de recursos naturales, porque es lo que está devastando al planeta.

Conclusión

Hemos visto la necesidad de tener responsabilidad de nuestro entorno vital a nivel global. Para ser éticos se necesita que seamos conscientes y responsables, pues sólo seremos responsables si somos conscientes de que debemos serlo. Por lo que se conjuntan la pedagogía de la concientización de Paulo Freire con la ética de la responsabilidad de Hans Jonas. De esta forma, nos damos cuenta de que esa responsabilidad que deseamos será posible principalmente por medio de la educación; sobre todo por la pedagogía del oprimido, ya que son los países pobres los que más sufren la devastación del planeta que hacen los países ricos. Para que estos últimos se comprometan a cuidarlo, tendrán que ser los países víctimas de la opresión los que los muevan a ser conscientes de ello. Y eso solamente se logrará a través del establecimiento y protección de los derechos humanos, que deberán tender a la defensa y promoción de la vida.



Referencias

- Abel, Francesc, *Bioética: orígenes, presente y futuro*. Madrid: Institut Borja de Bioètica-Fundación Mapfre, 2007.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Ballesteros, Jesús, *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*. Madrid: Tecnos, 1995.
- _____, “Por un ecofeminismo personalista. Más allá de la oposición androcentrismo individualista y feminismo biologista”, en Varios, *Una mirada diferente: la mujer y la conservación del medio ambiente*. Valencia: Universitat de València, 1999, pp. 13-21.
- _____, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 2000 (2a ed.).
- _____, *Sobre el sentido del derecho. Introducción a la filosofía jurídica*. Madrid: Tecnos, 2001 (3a ed.).

- Benhabib, Seyla, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Beuchot, Mauricio, “Acercas del *dictum* de Nietzsche: ‘No hay hechos, sólo interpretaciones’. Hacia un perspectivismo analogizante”, en *Sapere Aude!*, No. 1 (2006), pp. 5-21.
- _____, *Ética*. México: Ed. Torres, 2004.
- _____, *Filosofía política*. México: Torres y Asociados, 2006.
- _____, “Hermenéutica analógica y género”, en A. L. Guerrero Guerrero y D. E. García González (coords.), *Hermenéutica analógica y género*. México: Ed. Torres Asociados, 2005, pp. 23-37.
- _____, “Hermenéutica y filosofía del hombre. Replantear la cuestión del sujeto”, en Mauricio Beuchot y Ambrosio Velazco Gómez (coord.), *Hermenéutica, discurso y sociedad. Sextas jornadas de hermenéutica*. México: UNAM, 2006, pp. 15-21.
- _____, *Manual de filosofía*. México: Paulinas, 2011.
- _____, “Sobre la analogía y la filosofía actual”, en *Analogía Filosófica*, Año 10, Vol. 1 (1996), pp. 61-76.
- _____, *Temas de ética aplicada*. México: Ed. Torres, 2007.
- _____, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM, 2019 (5a ed., 1a reimpr.).
- _____, *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*. Morelia (México): Red Utopía, A.C./ Jitanjáfora Morelia, 2002.
- Boladeras C., Margarita, *Bioética*. Madrid: Síntesis, 1999.
- Cappelletti, Ángel J., *La idea de la libertad en el Renacimiento*. Caracas: Alfadil, 1986.
- Casado da Rocha, Antonio y Cristian Saborido, “Cultura bioética y conceptos de enfermedad: el caso House”, en *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, No. 42 (ene.-jun. 2010), pp. 279-295.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: FCE, 1994.
- Chávarri, Eladio, “Dimensiones de los valores”, en José María García Prada (coord.), *Valores marginados en nuestra sociedad*. Salamanca: San Esteban, 1991, pp. 37-68.
- _____, *Perfiles de nueva humanidad*. Salamanca: San Esteban, 1993.

- Colzani, Gianni, “Creación”, en Luciano Pacomio (coord.), *Diccionario teológico interdisciplinar*, Vol. I-II. Salamanca: Sígueme, 1985, pp. 711-728.
- Comisión Nacional de Bioética, *Programa de acción específico 2007-2012. Estrategia para el fomento de la cultura bioética*. México: Grafía Editores, 2008.
- Cortina, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001.
- _____, “Bioética. Principios y metas”, en *Cyber Humanitatis*, 27 (invierno 2003), §§ 1-42.
- _____, *Ética civil y religión*. Madrid: PPC, 1995.
- _____, *Ética mínima. Introducción a una filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Cortina, Adela y Martínez, Emilio, *Ética*. Madrid: Akal, 1996, 2001 (3a ed.).
- Cruz, Manuel, “El pasado en la época de su reproductibilidad”, en *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 2002, pp. 9-32.
- De la Torre Rangel, Jesús A., *Derechos humanos desde el iusnaturalismo histórico analógico*. México: Porrúa-UAA, 2001.
- Del Moral, Ángel, “Bioética, razón cordial y hermenéutica analógica”, en Luis Eduardo Primero Rivas (coord.), *Nuevos desarrollos de la hermenéutica analógica en la filosofía contemporánea*. México: Torres y Asociados, 2018, pp. 31-52.
- _____, *Hacia un diálogo entre encuentros. Pistas para una hermenéutica analógica de la interculturalidad*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Universidad de Guanajuato, 2013.
- _____, “Relectura del concepto de «dignidad» desde un marco semiótico-analógico”, en Napoleón Conde Gaxiola (coord.), *Aspectos de la hermenéutica analógica*. México: Torres y Asociados, 2017, pp. 233-270.
- Domingo Moratalla, A., *Ética*. Madrid: Acento Editorial, 2001.
- Dussel, Enrique, *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta, 2016.
- Ferrer, Jorge José, y Álvarez, Juan Carlos, *Para fundamentar la bioética: teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009 (2a ed.).
- García Estébanez, Emilio, *El Renacimiento: humanismo y sociedad*. Madrid: Cincel-Kapelusz, 1986.


- García González, Dora Elvira, *Del poder político al amor al mundo*. México: Porrúa, 2005.
- _____, (coord.), *Filosofía y crítica de la cultura: Coloquio*. Toluca: Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma del Estado de México, 2002.
- Garzón A., Nelly, “Toma de decisiones éticas”, en Beatriz Peña (coord.), *Memorias. Cátedra Manuel Ancízar. Semestre de 2001. Ética y bioética*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (Facultad de Enfermería), 2002, pp. 171-190.
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- Gisel, Pierre, “Création et Eschatologie”, en Bernard Lauret, et François Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie, III*. París: Cerf, 1983, pp. 613-722.
- González González, Enrique, “Hacia una definición del término humanismo”, en *Estudis*, 15 (1989), pp. 45-66.
- González R. Arnaiz, Graciano, *E. Levinas: humanismo y ética*. Madrid: Ed. Cincel, 1992 (1a reimpr.).
- Guelluy, Robert, *La Creación*. Barcelona: Herder, 1969.
- Hawkins, Denis J. B., *El hombre y la moral*. Barcelona: Herder, 1965.
- Heidegger, Martin, *Arte y poesía*. México: FCE, 1974.
- Ímaz, Eugenio, “Introducción” a *Utopías del Renacimiento. Moro, Campanella, Bacon*. México: FCE, 1973 (3a reimpr.), pp. 7-35.
- Jahr, Fritz, “BioEthik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze”, en *Kosmos: Handweiser für Naturfreunde*, Vol. 24, No. 1 (1927), pp. 2-4.
- _____, “Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre. Alte Erkenntnisse in neuem Gewande”, en *Die Mittelschule. Zeitschrift für das gesamte mittlere Schulwesen*, Vol. 40 (15/diciembre/1926), pp. 604-605.
- Jiménez Moreno, Luis, *Discernir y valorar. La filosofía, calidad de vida y otros estudios de filosofía práctica*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1998.
- Jiménez-Rodríguez, Luis O., “Los aportes de la teología de la creación y de la acción humana a la orientación de las ciencias aplicadas y las tecnologías: una mediación ética y axiológica”, en *Pensamiento*, Vol. 75, No. 283, Serie Especial, No. 9 (2019), pp. 387-406.

- Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza, 2012.
- Kristeller, Paul O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: FCE, 1982.
- Levinas, Emmanuel, *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós, 1997.
- _____, *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós, 1998 (2a ed.).
- Londoño, Juan Esteban, “Génesis 3: sabiduría y mito”, en *Perseitas*, Vol. 6, No. 1 (ene-jun 2018), pp. 168-182.
- Luengas, Isabel, Dafna Feinholz y Guillermo Soberón, “Características de la bioética”, en *Debate Bioético*, Año 1, No. 2 (jul.-sept. 2007), pp. 5-25.
- Maceiras, Manuel, *La experiencia como argumento. Clasicismo y postmodernidad*. Madrid: Síntesis, 2007.
- Mandrou, Robert, *From Humanism to Science. 1480-1700*. Harmondsworth: Penguin, 1985 (repr.).
- Maranesi, Pietro, “Il Cantico delle creature di Francesco d’Assisi: vie di lode al signore della vita”, en *Frate Francesco. Rivista di Cultura Francescana*, 83, No. 2 (noviembre 2017), pp. 405-436.
- Marx, Karl, *Thesen über Feuerbach, Tesis sobre Feuerbach*. Prólogo y versión de Carlos Bendaña-Pedroza. Bogotá: Félix Burgos Editor, 1981.
- Massini Correas, Carlos Ignacio, “Derechos ecológicos y dignidad humana”, en *Ecología y filosofía*. Mendoza (Argentina): Edium, 1993, pp. 81-88.
- Melden, Abraham I., *Los derechos y las personas. Los valores y la búsqueda filosófica*. México: FCE, 1980.
- Mondolfo, Rodolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Losada, 1968 (2a ed.).
- Nussbaum, Martha C., *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.
- Ocampo Jiménez, Alicia, *La hermenéutica analógica en el análisis de los feminismos en la postmodernidad*. México: Número especial de *Analogía Filosófica*, 2003.
- Olivé, León, “La bioética: Latinoamérica y la diversidad cultural”, en Sesma, Ingrid Brena y Teboul, Gérard (coord.), *Hacia un instrumento regional interamericano sobre la bioética. Experiencias y expectativas*. México: UNAM (IIJ), 2009, pp. 341-352.

- Ortega y Gasset, José, *Obras completas. Tomo I (1902-1916)*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- Píndaro, *Odas y fragmentos. Olímpicas - Píticas - Nemeas - Ístmicas - Fragmentos*. Madrid: Gredos, 1984.
- Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 1993.
- Putnam, Hilary, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Queraltó, Ramón, *Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El caballo de Troya al revés*. Madrid: Tecnos, 2003.
- Rachels, James, *Introducción a la filosofía moral*. México: FCE, 2007.
- Reich, Warren T. (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, Vol. 5, New York: Simon & Shuster Macmillan, 1995.
- Requena Meana, Pablo, *El principialismo y la casuística como modelos de bioética clínica. Presentación y valoración crítica* (tesis doctoral). Roma: Pontificia Università della Santa Croce, 2005.
- Ricoeur, Paul, *Historia y verdad*. Madrid: Encuentro, 1990.
- Rodríguez Yunta, Eduardo, “Temas para una bioética latinoamericana”, en *Acta Bioethica*, Vol. 15, No. 1 (2009), pp. 87-93.
- Ruiz de Chávez, Manuel H. (ed.), *Guía Nacional para la Integración y el Funcionamiento de los Comités Hospitalarios de Bioética*. México: Secretaría de Salud-Comisión Nacional de Bioética, 2015 (5a ed.).
- Scannone, Juan Carlos, “Normas éticas en la relación entre culturas”, en David Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura*. Madrid: Trotta-CSIC, 1998, pp. 225-241.
- Segundo Concilio del Vaticano, *Constitución dogmática Dei Verbum, sobre la Divina Revelación*. Madrid: BAC, 1989.
- Serres, Michel, *El contrato natural*. Valencia: Pre-textos, 2004.
- Sosa, Nicolás M., “Derechos humanos y ecología”, en Graciano González R. Arnaiz (coord.), *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*. Madrid: Tecnos, 1999, pp. 56-78.
- Tealdi, Juan Carlos (dir.), *Diccionario latinoamericano de bioética*. Bogotá: UNESCO-Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética-Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Teichman, Jenny, *Ética social*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Vidal, Marciano, *Bioética. Estudios de bioética racional*. Madrid: Tecnos, 1989.

Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: FCE, 1992.

Wolin, Richard, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra, 2003.



Reflexiones sobre bioética y ecología
Una visión hermenéutica

Primera edición 2020 (versión electrónica)

El cuidado y diseño de la edición estuvieron
a cargo del Departamento Editorial
de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.