

# S A B E R E S

Revista de estudios jurídicos, económicos y sociales

VOLUMEN 3 ~ AÑO 2005

Separata



## ÉTICA Y BIOTECNOLOGÍA: CONSECUENCIAS DEL CAMBIO DE PARADIGMA

Javier López de Goicoechea Zabala



UNIVERSIDAD ALFONSO X EL SABIO  
Facultad de Estudios Sociales  
Villanueva de la Cañada

© Javier López de Goicoechea Zabala

© Universidad Alfonso X el Sabio  
Avda. de la Universidad,1  
28691 Villanueva de la Cañada (Madrid, España)

*Saberes*, vol. 3, 2005

ISSN: 1695-6311

No está permitida la reproducción total o parcial de este artículo ni su almacenamiento o transmisión, ya sea electrónico, químico, mecánico, por fotocopia u otros métodos, sin permiso previo por escrito de los titulares de los derechos.

**ÉTICA Y BIOTECNOLOGÍA:**  
**CONSECUENCIAS DEL CAMBIO DE PARADIGMA**  
*Javier López de Goicoechea Zabala*

**“Sólo tenemos moralidad en cuanto contamos con felicidad”**

(X.Zubiri, *Sobre el hombre*)

**Introducción: el asno de Buridán.**

Nadie duda ya de que asistimos, en este umbral del nuevo milenio, a un cambio radical de lo que Khun llamó paradigmas, teniendo como horizonte inmediato la acomodación de todas nuestras estructuras culturales, científicas, éticas y jurídicas al nuevo paradigma imperante que no es otro que el de la llamada *biotecnología*. Superada la ciencia-ficción, asistimos perplejos al desarrollo incesante de una técnicas aplicadas al descubrimiento del genoma humano, sin saber muy bien qué decir o, en el peor de los casos, siguiendo el rastro de aquel asno de Buridán que por no mirar a su entorno murió de hambre entre campos de cebada.

Pues bien, si no queremos seguir los pasos del asnado y nihilista animal, debemos intentar una reflexión a fondo y de fondo sobre todos

aquellos principios que hasta ahora venían siendo del común de las reflexiones bioéticas, pero que desde este momento han sido puestas en cuestión, cuando no totalmente desterradas del reino de la tecno-ciencia. Y no se trata, en este caso, ni de poner puertas al campo, cosa me temo también bastante nihilista, ni de hacer profética antes que ética. No, se trata simplemente de intentar un acercamiento ético y, finalmente, jurídico a una materia que ha recibido el impacto que acompaña toda ruptura del paradigma imperante.

### **1. La génesis de la conciencia moral.**

El objeto material de la ética es la vida en cuanto *êthos* o forma de ser, que cada cual se va haciendo y apropiando. Si nos acercamos al ser humano y al papel que puede desempeñar lo moral en su devenir como hombre, incluso bajo el impulso biotecnológico, debemos volver a la definición de los seres humanos como seres inteligentes que necesitan justificar no sólo sus actos morales, sino también sus presupuestos. Ahora bien, ¿cómo surge la conciencia moral en el ser humano? Son muchas las respuestas que se han dado al respecto. Siguiendo a Rubio Carracedo podemos ver que quizá la primera respuesta proviene del mundo griego y,



en concreto, de la filosofía platónico-aristotélica, que efectúan un planteamiento innatista de la obligación moral; es decir, como elaborarán los estoicos, existe en el hombre, como en los animales, un instinto originario de autoprotección que nos lleva a evaluar lo que es conveniente y lo que no lo es<sup>1</sup>. Se trata de una fundamentación naturalista de la moral en la que el deber natural se deriva inmediatamente de un derecho natural en cuanto base y norma de los derechos positivos. Ya el cristianismo adoptó como fundamento último la teoría de la ley divina, en tanto que ley revelada y eterna, en la que el hombre participa a través de la razón.

La ruptura de los enfoques innatistas tradicionales fue protagonizada por Hobbes en el contexto de la filosofía anglosajona y por Rousseau en el ámbito continental, entendiéndose que la obligación moral se produce conjuntamente con la génesis de la propia sociedad, a partir de un pacto o convención social. Por tanto, se rompe el innatismo individual para dejar paso al contractualismo que ha llegado hasta nuestros días a través de los aprioris kantianos, del utilitarismo de Bentham, del idealismo alemán, de los recientes neocontractualismos de autores como Rawls o del consensualismo dialógico de Habermas o Apel.

---

<sup>1</sup> Cf. RUBIO CARRACEDO, J., *El hombre y la ética*, Anthropos, Barcelona 1987 (cap.IV).

Un tercer planteamiento provino del existencialismo, dividiendo en estadios o modalidades la propia existencia humana. Así, Kierkegaard nos describe los diferentes estadios o etapas por las cuales debe evolucionar el ser moral del hombre, concluyendo que el estadio de la vida ética proviene de dos componentes esenciales en el ser humano: su afirmación incondicional de sí mismo; y la angustia propia del fracaso inevitable de dicha afirmación.

El siguiente paso lo dio Freud al plantear la génesis de la moral adecuada a los descubrimientos psicoanalíticos. Por tanto su planteamiento está estrechamente relacionado con la biogenética fundamental. Para Freud en el principio fue el *Ello*, haz de instintos libidinosos y agresivos que dominan la vida infantil. Aparece entonces el *Yo* como una instancia autónoma a partir de cierta racionalización del *Ello*, regida primordialmente por el principio de realidad, es decir, por la búsqueda de un equilibrio entre las ciegas pasiones del *Ello*, la realidad exterior y la presión que ejerce el tercer momento del psiquismo moral: el *Super-Yo*. Al final, sólo el individuo que alcance una verdadera madurez del *Yo*, ajena al complejo de Edipo y al complejo de castración ante el dominio paterno, podrá desarrollar una moralidad autónoma, alejada de creencias que no son sino proyecciones del *Super-Yo*.



Por su parte Piaget, analiza cómo los individuos se adaptan a las reglas existentes pasando por una primera fase individual y manipulativa de dichas reglas; una segunda fase egocéntrica; una tercera cooperativa; y una cuarta codificadora de las reglas. De aquí deduce tres tipos de reglas morales: un primer tipo de reglas puramente motrices; un segundo tipo de reglas coercitivas; y un tercer tipo de reglas racionales. Estos tipos de reglas morales nos sirven para confirmar el tránsito de los meros modelos morales a los valores y normas abstractas, es decir, a la elaboración personal de tales pautas de comportamiento que conlleva una cierta madurez intelectual.

Finalmente, ha sido Kohlberg quien ha definido con más precisión los diferentes estadios en el desarrollo moral humano, partiendo de los propios estadios del desarrollo cognitivo. Así, articula tres fases claramente definidas en el desarrollo moral humano: una primera fase premoral, donde los valores morales residen en sucesos externos, cuasi-físicos, más que en personas; una segunda etapa convencional, en la que los valores morales residen en realizar buenos o malos roles en relación con las expectativas de los demás; y, finalmente, una tercera fase de principios morales personalmente aceptados, donde los valores residen en la conformidad del yo con normas, derechos y deberes compartidos con los demás. Posteriormente, el propio Kohlberg ha matizado y desarrollado cada una de

estas fases, pero nos vale como esquema general de evolución moral humana.

## **2. Conciencia moral y horizonte científico: el paradigma biotecnológico.**

Vistas las diferentes teorías sobre la evolución moral del ser humano, debemos plantearnos ahora con Javier Muguerza si queda todavía un lugar para la ética en el marco del horizonte cultural actual, impregnado fundamentalmente por la constante científica y sus aplicaciones tecnológicas<sup>2</sup>. Y no es fácil salir airosos de semejante planteamiento teniendo en cuenta el divorcio que ha existido o existe entre los discursos éticos tradicionales y aquellas filosofías que toman el rumbo de lo analítico o de lo puramente científico.

Hasta no hace demasiados años, los pensadores de la ciencia y de sus metodologías renunciaban sistemáticamente a tratar lógicamente o científicamente los problemas de orden estrictamente ético o moral. Parecía una locura querer pasar por el fuero de las ciencias teóricas y de sus lógicas respectivas unos hechos que pertenecían al usufructo exclusivo de

---

<sup>2</sup>Cf. MUGUERZA, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid 1986.

meticulosos moralistas, cuya gran barrera teórica estaba en no hacer derivar el deber del ser, es decir, la mítica *falacia naturalista*.

**Sin embargo, parece que los científicos comenzaron a ocuparse de tal tipo de problemas, cuando las conductas morales se desviaron hacia límites insospechados de crueldad con motivo del genocidio nazi o de la utilización bélica de la energía atómica. La estrecha relación entre los avances científicos conseguidos y la utilización cruel y destructiva de tales avances, hacen tomar muy en serio el problema ético y su tratamiento. Comienza, así, a tratarse con interés científico los juicios de valor y las normas, no dejando el tema en manos extracientíficas. Todo ello completado con los últimos estudios sobre los mores humanos en las diferentes culturas y grupos. Surge, de esta forma, el intento de construir una ética científica que responda a los comportamientos y conductas observables, empleando el método y lenguaje científico y aquellos conocimientos sobre el individuo y la sociedad que nos aportan las ciencias.**

Pues bien, estos intentos de hacer compatible la ética con la ciencia y sus metodologías lleva a declarar una especie de decálogo del nuevo ético-científico: no se debe filosofar sobre la ignorancia; se debe partir siempre de la recogida de datos empíricos; plantear enunciados claros y precisos; justificar toda afirmación; preguntar críticamente sobre cada paso que se da; estar abiertos a una renovación permanente tanto de los contenidos como del lenguaje; y tolerar cualquier hipótesis planteada, aunque podamos someterla a falsación. Hasta aquí la propuesta metodológica que nos plantea M.Bunge para intentar elevar a carácter científico la reflexión ética<sup>3</sup>. Sin embargo, como estima con acierto Toulmin, no podemos sustraernos a la pluralidad

---

<sup>3</sup> Cf. BUNGE, M., *Ética y ciencia*, Siglo XX, Buenos Aires 1972.

de enfoques éticos, ni a las preguntas que nos aportan las distintas posibilidades que se ofrecen desde un método comparativo<sup>4</sup>.

Siguiendo a Edel podemos apreciar que la evaluación y crítica de las teorías éticas supone algo esencial en la construcción de una teoría moral<sup>5</sup>. Los cambios sociales, la falta de un cuerpo acumulado de proposiciones éticas, son causa y consecuencia inevitable del fracaso de desarrollar principios críticos en una teoría ética. Así, los métodos que hoy en día suelen intentar construir tales principios sometidos a crítica son los siguientes: el *método analítico*, que intenta un análisis de los enunciados morales desde el análisis lógico y desde el sentido común; el *método descriptivo*, que intenta la descripción de los sentimientos morales como fenómeno; el *método causal-explicativo*, que intenta centrarse en los efectos de las acciones morales; y el *método evaluativo*, que intenta analizar, describir y valorar los resultados de las conductas morales de las personas afectadas.

Por tanto, podemos ver que las formas de llevar a cabo una metodología en ética son muchas y variadas. La cuestión es que podamos argumentar con cierta claridad acerca del papel que debe desempeñar dicha

---

<sup>4</sup> Cf. TOULMIN, S., *El puesto de la razón en la ética*, Alianza, Madrid 1979.

<sup>5</sup> Cf. EDEL, A., *El método en la teoría ética*, Tecnos, Madrid 1968.

metodología. De hecho, hoy en día se tiende hacia la unidad de métodos, como forma de alcanzar un mejor funcionamiento de la propia teoría ética. Lo que sucede, como advierte Toulmin, es que se hace preciso tabular todo el material acumulado y darle, así, un puesto preeminente a la razón en la teoría ética como dilucidador de los problemas morales y de sus consecuencias.

### **3. El problema de la fundamentación de una ética biotecnológica**

Pues bien, vistos los modelos metodológicos éticos y vistos los diferentes modelos explicativos del desarrollo moral humano, pasemos ahora a intentar un modelo de fundamentación para la bioética, partiendo de la complejidad que acabamos de exponer. En definitiva, intentemos un modelo de fundamentación que sea creíble en el seno de nuestras sociedades plurales y autónomas. Y todo ello desde la pretensión de establecer un procedimiento de toma de decisiones en el ámbito de las ciencias de la salud, partiendo del hecho prioritario de que todos los seres humanos merecen absoluta consideración y respeto<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Vid. CASTRODEZA, C., "Los orígenes biológicos de la virtud", *Revista de libros*, 27/28 (1999) pp.21-24 / 22-26.

Pero no nos engañemos. Como nos advierte A.Cortina, el lenguaje tiene sus trampas y tenemos que aquilatar muy bien lo que queremos entender por ética y, por tanto, por bio-ética. El término ética procede del vocablo griego *êthos*, que viene a significar carácter o forma de vida. Pero esta forma de vida implica dos niveles bien diferenciados: uno atiende a la naturaleza impresa de los hábitos que tenemos, mientras que otro hace referencia al hacerse de cada hombre en la vida. De ahí que los deberes constituyan una parte del objeto de tales saberes, pero no su totalidad. Son un mínimo indispensable para que la propia vida pueda manifestarse en toda su plenitud, es decir, como *vida virtuosa o vida buena*. Por eso toda ética de los deberes y normas de comportamiento moral será siempre una ética de mínimos, mientras que la ética plena del *êthos* del hombre tenderá siempre a ser una ética de máximos<sup>7</sup>.

Hoy en día seguimos con las clásicas divisiones entre éticas de bienes y éticas de fines, aunque hablemos en un lenguaje actual de *éticas de la justicia* y *éticas de las virtudes* o de la felicidad, además de las llamadas *éticas utilitaristas*. Dentro de cada una de ellas, a su vez, podemos distinguir aquellas éticas de raigambre más individualistas y aquellas cuya raigambre

---

<sup>7</sup> Cf.CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 1986.

es preferentemente comunitaria. Pero por intentar una división global, podemos centrarnos en aquellas tres.

Así, por *éticas de la justicia* entendemos aquellas que recogiendo el legado kantiano, hacen de la persona autónoma el centro de lo moral, por lo que son dichos sujetos los que deben juzgar de un modo racional acerca de la justicia o injusticia de los principios propuestos por una comunidad concreta. Se trata de *éticas procedimentales, universalistas, deontológicas y de mínimos*, puesto que pretenden universalizar unos cauces formales de procesos de decisión moral desde los cuales poder deducir una serie de normas mínimas de comportamiento colectivo.

Frente a éstas, aparecen las *éticas eudemónicas* o de virtudes, que partiendo del legado aristotélico y hegeliano tratan de conformar al individuo en el seno de la comunidad donde alcanza su desarrollo pleno como persona. Tratan, así, de formular principios máximos de virtud deducidos de la naturaleza misma del ser humano o de las tradiciones culturales y religiosas de dichas comunidades. En definitiva, podemos decir que estas éticas completan lo intersubjetivo de las éticas de la justicia con su aportación intrasubjetiva.

Finalmente, y frente a las dos anteriores, surgen las llamadas *éticas utilitaristas*, siguiendo la estela de Hume y Bentham, hoy completadas con

el pragmatismo de autores como R.Rorty. Para ellos la moral no es sino un juego de causas y efectos, en el cual debemos tender a maximizar los resultados favorables tanto para el individuo como para la sociedad. Por tanto, el criterio moral último será el beneficio real que aporte una decisión u otra, sin criterios previos ni principios absolutos. A estas corrientes podemos asimilar en lo fundamental el *sociologismo moral* o, igualmente, el *biologicismo moral*, donde el criterio último será o la lógica social o la propia lógica de la biología.

Pasemos, así, a desarrollar un modelo de fundamentación siguiendo la estela de X.Zubiri, autor adecuado para un planteamiento ético del mundo de las ciencias de la vida, intentando conciliar las tres tendencias anteriormente expuestas<sup>8</sup>. Pues bien, Zubiri parte de que la realidad moral es constitutivamente humana; no se trata de un ideal a alcanzar, sino de una verdadera *forzosidad* o *exigidad* del *constructo psico-orgánico* que es el hombre. El hombre tiene necesidad de apropiarse de una posibilidades que le plantea la realidad, lo que le conduce a justificarse ante el medio, es decir, a dar cuenta y razón de la realidad. Por tanto, dentro de ciertos límites, el hombre sí puede trazar su área de justificación: al hombre que ejecuta un

---

<sup>8</sup> Cf. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986. A Zubiri le han seguido autores como P.Laín Entralgo o D.Gracia.

acto se le pueden pedir cuentas de él. Y ese *dar cuenta* del acto en sí supone dar razón del mismo, es decir, indicar las posibilidades de dicho acto. Es lo que Zubiri denomina *dimensión de preferencia*, que no es otra cosa que la justificación de unas posibilidades frente a otras.

Ahora bien, a dicha *justificación preferencial* el hombre no llega sin más, sino que se siente impelido por unas tendencias que resultan ser inconclusas. Aquí podrían entrar diversas teorías ya expuestas: así, el utilitarismo pragmático resolvería esta cuestión por medio de la presión de los grupos sociales sobre las preferencias del hombre; mientras que las teorías de los principios de justicia intentarían deducir un imperativo condicional y categórico en el ámbito de un saber puro, por lo que las acciones del hombre estarían justificadas cuando realizara su deber. Zubiri, sin embargo, presupone un *subjectum* o razonamiento consciente que es previo y ante el cual la valoración es objetiva. Y si los valores son objetivos y valiosos es porque las cosas son valiosas para una realidad que es la del hombre. Por tanto, siguiendo a Scheler, entiende que el bien no es soporte de valores sino su raíz.

El hombre, nos dice Zubiri, al justificar sus actos va describiendo su propio ámbito de actuación moral; por lo que el ser humano se va apropiando de ciertas posibilidades que formarán su propia realidad como

*animal moral*. Ahora bien, ¿qué es lo que hace el hombre con su moralidad? El ser humano, nos aclara Zubiri, lanzado sobre sí se encuentra ante sí mismo como aquella realidad desde la que tiene que resolver su vida. De tal forma que el hombre debe resolver la situación en la que se encuentra, puesto que no puede quedarse en ella sino que tiene que determinar cómo quiere ser hombre efectivamente. Por tanto, el hombre, así constituido, aparece como el animal que busca constitutivamente la felicidad o *animal beatificable*. Pero esta felicidad no es sólo sentirse bien o pleno, sino sentirse realmente bien, o lo que es lo mismo, estar bien en la realidad; de ahí que seamos, igualmente, *animales de realidades*.

De todo esto podemos concluir con Zubiri que “sólo tenemos moralidad en cuanto contamos con felicidad”. De hecho, cuando hablamos de deber no estamos ante una posibilidad más, sino aquella que es más conducente a la felicidad del hombre. El deber, por tanto, no se contrapone a la felicidad sino que el hombre está ligado constitutivamente en cada situación a ser feliz. Pero esto no supone confundir el deber con la felicidad, sino que son las posibilidades las que nos ordenan hacia la felicidad. Es más, lo propio del deber no es ser impuesto, sino ser apropiado; lo que supone que el hombre se encuentra *debitoriamente* o impelido respecto de su propia realidad. No caven, por tanto, normas impuestas desde fuera, sino



la puesta en marcha de una inteligencia que dé lugar a una razón práctica que uno se va haciendo, es decir, al sentido moral. De hecho, el hombre se configura abierto desde sus posibilidades hacia su propia perfección, de lo cual es responsable. Por eso la sanción no es de ningún modo un castigo, sino que el hombre consiga ser plenamente lo que radicalmente ha querido ser.

El problema es que la realidad ante la que el hombre responde dando cuenta de ella es fundamentalmente social e histórica. Por eso Zubiri exige una adecuación de la situación concreta del ser humano dentro de una sociedad en un tiempo histórico concreto. Esto implica un cambio real y efectivo de las posibilidades de perfección que el hombre tiene radicalmente dentro de sí, en tanto que compuesto o *constructo psico-físico*. El hombre, así, se ve obligado a hacerse cargo de la realidad de una forma responsable, cargando con la incertidumbre moral que supone la indeterminación de las posibilidades que le pueden llevar hasta su perfección. Éste es su drama, que tan lúcidamente supieron ver y expresar las corrientes existencialistas: el paso de lo puramente biológico a lo radicalmente humano.

Pues bien, todo esto nos lleva a contemplar la Bioética desde aquellos principios que, deducidos por la razón, se nos muestran como *posibilitantes* de nuestra propia perfección y felicidad. En definitiva,

siguiendo a Ortega, podemos concluir afirmando que el hombre aparece como un ser moral y libre, con un *quehacer* histórico vital que es dar cuenta de la realidad<sup>9</sup>. Surge, así, el *animal valorativo*, es decir, el ser capaz de valorar de forma diferente las distintas posibilidades que tiene ante sí para conformarse en la realidad desde un sistema de valores dado. Pero esto supone ya el paso de la ética a la axiología

#### **4. Biotecnología y sistemas de valores imperantes**

Si el obrar humano, como hemos visto, consiste en apropiarse unos determinados valores en torno a la realidad, debemos aclarar lo que significa el término valor. Pues bien, siguiendo a J.Gevaert podríamos definir el valor como todo lo que permite dar un significado a la existencia humana y todo lo que permite ser verdaderamente hombre<sup>10</sup>. Esta definición de los valores implica que el valor es el fundamento por el que una cosa se presenta como un bien.

Los valores para ser reales necesitan un mundo concreto donde manifestarse, es decir, que no existen sin más o como idea pura. Sólo

---

<sup>9</sup> Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Espasa-Calpe, Madrid 1972.

<sup>10</sup> Cf. GEVAERT, J., *El problema del hombre. Una introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 1984.



existen si son realmente encarnados en un mundo material y cultural concreto. Algo parecido a lo que sucede con el pensamiento y la palabra, puesto que el primero no tendría sentido sin su expresión real. Así, los llamados valores morales existen en la medida que interaccionan en las relaciones entre los seres humanos, por lo que su modo habitual de expresarse será a través de normas de conducta, leyes o estructuras de comportamiento. Es más, podemos decir, como afirma Gevaert, que los valores no existen sin el hombre que con ellos está en disposición de dar un significado a la propia existencia. Por lo que las cosas adquirirán un valor en la medida en que se inserten en ese proceso de realización humana.

El problema surge cuando vemos que ha de ser el hombre el que elabore dicho reconocimiento creando un mundo cultural de bienes materiales, de técnica, de ciencia, de arte, de derecho o de pensamiento, buscando su destino final y su propio significado. Por eso se afirma que los valores no son un *hecho natural*, sino un producto de la propia existencia humana. Es decir, los valores no responden a la dinámica naturalista de los procesos innatos para satisfacer deseos o necesidades, sino que suponen todo lo que permite a los hombres realizar su existencia y darle, así, un significado.

Este planteamiento se aleja de las concepciones tradicionalmente naturalistas de la filosofía medieval, que tendían a situar los valores en un orden natural y predeterminado, expresión de las estructuras naturales de las cosas. De esta forma, siguiendo el devenir del propio orden natural podían deducir valores objetivos, al margen del tiempo y de la historia. Pero esta interpretación fixista o estática de los valores contiene una exagerada acentuación de las estructuras naturales del ser humano, olvidando que su encarnación en el hombre implica una dimensión intersubjetiva y temporal.

En efecto, los valores no son nunca valores exclusivamente míos, sino que lo son también para los demás, hasta el punto que suponen un elemento esencial de referencia de los otros. Además, todo valor aparece enmarcado en una cultura determinada, aunque no se puedan reducir a la misma, pero parece claro que tales valores se imponen en un marco cultural de reconocimiento mutuo. Como advierte E. Levinas, los valores me permiten reconocer al otro y responder a su llamada, y me permiten, asimismo, enfrentarme con el rostro del otro<sup>11</sup>. Por tanto, es esencial al valor la exigencia de comunicabilidad: *bonum est diffusivum sui*.

Esto nos lleva a constatar que no es posible apreciar un valor sin vivirlo frente y con los demás. Se trata del antiguo ideal de la *eudaimonía*



(felicidad) y del más moderno de la autorrealización, pero siempre que se les despoje de su matiz individualista e impliquen un sentido de realizarse con los demás y ante los demás. Esta *mirada del otro*, como diría E. Levinas, nos hace superar y trascender el concepto mismo de naturaleza y sus determinaciones. Si el hombre es el lugar de los valores, como ya hemos dicho, el otro es el lugar referencial inmediato de realización de dichos valores.

Ahora bien, los valores no sólo responden a una dimensión interpersonal, sino que en sí mismos trascienden al hombre individual y social, constituyendo una especie de norma superior de comportamiento. Es decir, los valores se imponen por sí solos, por lo que el ser humano nada puede hacer ante el hecho de que ciertas cosas tienen sentido o valor para él, o que determinadas cosas sean reconocidas como dignas o como indignas por él. Pero ¿por qué aparecen los valores? Pues bien, parece que la existencia concreta del ser humano con los demás en el mundo, es decir, esa existencia intersubjetiva, es la que hace aparecer el sentido de las cosas mismas, su valor. Por lo que podemos afirmar que la propia existencia humana es en sí misma un juicio de valor. Al menos, un juicio de valor práctico que implica una cierta sensibilidad o certeza intuitiva sobre

---

<sup>11</sup> Cf. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1997.

determinados fenómenos del ser humano en sociedad. Es el caso del sentimiento de injusticia, solidaridad, respeto o compasión, que se nos dan como notas de una realidad que somos.

Diferente es el contenido concreto de dichos valores o juicios intuitivos, puesto que, a pesar del componente subjetivo de los mismos, como advierten tanto M.Scheler como N.Hartman, los valores nos son dados de forma objetiva e, incluso, ordenada y jerárquica, a través de lo que denominan intuición emocional, que tiene un carácter objetivo análogo al del conocimiento teórico intelectual. Por tanto, no estamos ante ámbitos arbitrarios de valoración, sino ante un orden constitutivamente humano de principios que se desarrollan universalmente y de forma constante en el tiempo. Ahora bien, esto no implica que tales valoraciones sean idílicas o puras abstracciones, sino que el hombre se ve esencialmente ligado a lo más íntimo de su ser persona que no es otra cosa que su ser en el mundo. Tanto es así, que la mayor parte de valores los intuimos de forma negativa, como sentimientos de traición a lo que entendemos es verdaderamente humano.

Por tanto, será tarea de cada hombre aprehender aquellas verdades de valor o bienes que realmente le hagan realizarse en el mundo con los demás. Ahora bien, lo propio del ser humano, lo *humanum*, no sólo se manifiesta en esta tendencia hacia su propia realización personal, sino también en las



dificultades e, incluso, fracasos de conseguir tal empeño. Es decir, que lo humano se refiere tanto a la tendencia hacia la plenitud como a la insuficiencia para alcanzarla. De ahí que sea tan importante para el hombre elaborar su propio orden de valores que le permita reconocerse como constitutivamente hombre.

Pero, como acertadamente expone Aranguren, la ética de los valores ha sido criticada por dos concepciones metafísicas alejadas en el tiempo: la Escolástica tomista y la ontología de Heidegger<sup>12</sup>. Los primeros rechazan que los valores ocupen el lugar de los principios trascendentes, fundamentalmente de la idea de bien, porque conlleva una des-realización de los mismos y, por consiguiente, su des-objetivización. Por contra, Heidegger entiende que el valor es el último y más débil eslabón de la idea platónica, porque Platón habría intentado con su idea ir más allá del ser, es decir, al reino de lo que todavía no es pero debe ser. El problema era y es justificar ese deber ser, por lo que el valor debería convertirse en la base del deber y extenderse a toda la realidad. Por eso Heidegger critica el subjetivismo de esta opción que no puede soslayar que toda valoración depende en última instancia del sujeto que valora. En definitiva, como

---

<sup>12</sup> Cf. ARANGUREN, J.L., *Ética*, Alianza, Madrid 1985 (pp.70 y ss.).

concluye Aranguren, el pensamiento no puede ser solo una tarea personal, sino también un destino y un *quehacer*.

Tan solo nos queda preguntarnos, como hicimos al referirnos a la moral, cómo se desarrollan los valores en nuestra conciencia individual, es decir, cuál es la génesis personal de los valores que adoptamos en nuestro proyecto vital. Pues bien, siguiendo a Brandt, podemos comenzar por el nivel primario de aprendizaje, también de valores, que es en el entorno familiar, donde, evidentemente, las experiencias del niño guardan una relación estrecha con el contenido de los valores aprehendidos<sup>13</sup>. Incluso un tema como el concepto de justicia que tengamos, dependerá directamente del sentimiento de justicia que hayamos experimentado en nuestra infancia ante los castigos y premios recibidos. Es más, sabemos que los niños aceptan inicialmente lo que sus padres entienden por bueno o malo, por justo e injusto, por placentero o desagradable. Luego, a medida que crecen, pasan a poner en cuestión tales principios, aunque no tanto por una reflexión teórica sobre los mismos, como por el lógico rechazo propio de la autonomía del crecimiento. Pero con la madurez, tendemos a repetir muchos comportamientos valorativos heredados de nuestros educadores, aunque ya

---

<sup>13</sup> Cf. BRANDT, R.B., *Teoría ética*, Alianza, Madrid 1982 (caps. XII y XIII).

no recordemos quién nos los transmitió o cómo han pasado a formar parte de nuestra personalidad.

Junto a los padres también aparecen en la infancia otras figuras representativas que ejercen gran influencia en nuestra valoración de la realidad. Primero serán del entorno familiar directo, luego de nuestro periodo formativo, tanto profesores como compañeros de estudios, y, finalmente, de aquellos científicos, pensadores, literatos, artistas o profesionales de los que tomamos opiniones y las incorporamos como criterios de valor. Pero toda esta evolución genética del valor en nuestro modo de proceder como personas tiene su punto álgido en nuestra capacidad crítica de asumir nuestras propias experiencias vitales, los intereses y necesidades que nos encontremos, y el propio temperamento que nos vayamos forjando. Todo esto, sin duda, condicionará nuestra capacidad para sostener un sistema valorativo y proyectarlo hacia nuestro propio desarrollo personal.

Pero una cosa es admitir la esfera de valores que existen en nuestra realidad, y otra que dicha esfera sea el fundamento de nuestra moralidad. Más bien sucede al contrario: es la fundamentación moral la que hace posible que describamos esas vivencias portadoras de juicios de valor moral desde un punto de vista puramente fenomenológico, es decir, como

fenómenos morales. En definitiva, como expone con acierto L.Rodríguez Duplá, el valor no es otra cosa que el criterio objetivo que complementa el puro subjetivismo de la felicidad personal<sup>14</sup>. Es decir, algo que enlaza con páginas anteriores cuando veíamos al hombre como un animal de posibilidades que opta por aquellas que le conducen a una cierta idea de felicidad o plenitud.

En este sentido vimos cómo la gran tarea de la historia del hombre es, precisamente, intentar dotarse de un orden o sistema de valores desde los cuales poder construir su propia realidad humana. Pero ya advertíamos que tales valores no se presentan de una forma caótica y desordenada, sino de una forma jerárquica y estructurada, presentando, incluso, cierta autonomía entre sí. Lo que resulta realmente complicado es establecer criterios de preferencia, aunque el criterio último sabemos que debe ser la propia realización plena de la persona que incorpora tales valores. Pero podemos preguntarnos con Rawls por el proceso mediante el cual una persona llega a adherirse a estos valores, de tal forma que, el ser humano actúe conforme a dichos principios superiores y, por tanto, promueva comportamientos, ideales e instituciones sociales justas<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Cf.RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, Tecnos, Madrid 1992 (caps.VII y VIII).

<sup>15</sup> Cf.RAWLS, J., *Teoría de la Justicia*, FCE, Madrid 1979 (cap.VIII).

Hay que decir que normalmente en nuestras sociedades nos encontramos de hecho con sistemas de valores incorporados que nos requieren un comportamiento adecuado a dichos valores. Es más, con frecuencia debemos conformar nuestro comportamiento al punto de vista de los demás, no sólo para saber cómo interpretan tal marco valorativo, sino sencillamente para concertar un razonable equilibrio entre criterios de valoración opuestos. Con el tiempo, se termina por alcanzar un cierto dominio de tales principios valorativos, llegando, incluso, a adoptarlos como algo constitutivamente beneficioso para todos. Lo cual, por cierto, engendra en cada uno de nosotros el sentimiento de desarrollar y actuar conforme a tales principios, con los que nos llegamos a sentir verdaderamente afiliados, y con el consiguiente sentimiento de culpabilidad en caso de no poder llevarlos a la práctica. En definitiva, nos encontramos impelidos a actuar desde y sobre tales principios valorativos dados, por lo que debemos ahora intentar describir cuáles son esas esferas de valoración que aparecen en nuestro contorno, sabiendo que no se trata de valores aislados, sino de valores surgidos en y desde la interacción personal.

Nosotros podemos establecer, siguiendo a Gevaert, las siguientes esferas o sistemas de valores que, después, cada persona habrá de integrar

según su propio proyecto de autorrealización<sup>16</sup>. En primer lugar, aparecen los valores vitales o corpóreos, es decir, aquellos que responden a las necesidades corporales primarias, tanto propiamente naturales como las resultantes de aplicaciones tecnológicas. Una segunda esfera será la de los valores de la persona o valores éticos, que expresan el reconocimiento del hombre en el mundo: así, los valores relativos a la vida y a la muerte; relativos a la verdad científica, filosófica y religiosa Y, por último, valores relativos a la relación con los otros, como la solidaridad.

Estas diferentes esferas de valoración crean una tensión entre ellas, debido tanto a la autonomía de cada una como a la interdependencia entre las mismas. Parece claro que si la base de todas estas esferas es la persona humana y ésta necesita de todos estos ámbitos valorativos para desarrollarse plenamente, es lógico que exista una interdependencia no pacífica entre estos niveles. Conflicto que deberá resolverse siempre en el nivel práctico de la vida humana, desde una lógica tensión dialéctica tanto a nivel personal como a nivel social.

---

<sup>16</sup> Cf. GEVAERT, J., *El problema del hombre. Una introducción a la antropología metafísica*, Sígueme, Salamanca 1984 (cap.V).

## 5. Determinismo y biotecnología

El obrar humano no está sólo caracterizado por los valores, sino también por el hecho de que esos valores son asumidos y encarnados en el obrar libre de cada persona. Por tanto, valores y obrar libremente son elementos inseparables de una misma acción humana, surgida de esa posibilidad de elegir que se plantea al hombre al hacerse cargo de la realidad. Si el hombre es libre es porque puede tomar en sus manos su propio obrar; es ese *liberum arbitrium* o libre arbitrio del que hablaban los antiguos.

De hecho, ese obrar libre es específicamente humano porque a pesar de seguir perteneciendo al mundo y su naturaleza, no está totalmente determinado por ella, ni tan siquiera en su forma social de Estado o voluntad general. Dicha libertad supone en el hombre la capacidad de obrar sabiendo lo que se hace y por qué se hace; es decir, es el poder de dominación sobre el propio obrar que le permite trabajar en su propia realización personal y en la realización liberadora de la misma sociedad. Por tanto, no hablamos de una libertad fin en sí misma, sino en comunión con los demás en el mundo.

Pero es que, además, la libertad supone alcanzar un grado de desarrollo personal, en el sentido de haberse liberado de ataduras de tipo, psicológico, cultural o social, identificándose, entonces, con la madurez

personal. Y se trata de una libertad madura que intenta plasmar socialmente en el mundo que le rodea las condiciones para que todos puedan ejercitar y realizar su propia libertad.

Ahora bien, no podemos pensar que la libertad es propiedad exclusiva del obrar humano, sino que debemos saber que se encuentra en el centro de la subjetividad del hombre, es decir, que es el modo específico del existir del hombre. Es más, la libertad sólo se entiende en contacto interpersonal con los demás, es decir, en el diálogo que brota de la sociabilidad natural del ser humano. En este sentido, Levinas subraya que no hay libertad humana que no sea capacidad de sentir la llamada del otro<sup>17</sup>. No existe una libertad aislada en cuanto tal, sino que se realiza en el contexto de la llamada que el otro me dirige. Por tanto, esa capacidad de encarnar valores que atribuíamos a la libertad humana, no puede dejar de ser fundamentalmente interpersonal.

Pero, ¿qué hay del determinismo de la naturaleza? ¿Nos permite de verdad ser libres? Bien, parece que el ser humano existe ya en el mundo con un proyecto de libertad que tiene que realizar junto a los otros. Sin duda, el hombre es un ser temporal, biológico y psíquico, sometido a las rígidas leyes naturales y con un patrimonio genético y cultural que le impelen a



comportarse de una determinada forma. Es más, el ser corpóreo se encuentra inserto en las estructuras materiales y físicas del mundo. Por tanto, parece que también el ser humano se encuentra determinado por una serie de parámetros vitales de los que le es difícil escapar.

Sin embargo, parece que el hombre actúa en el mundo y produce en él algo nuevo en forma de técnica, ciencia, arte, pensamiento, etc., por medio de lo cual transforma el mundo que le viene dado. Es más, en muchas ocasiones se sirve de las propias leyes de la naturaleza para adaptarlas a su medio y maximizar su estar en el mundo. Es decir, al hombre le es posible realizar la existencia libre en un mundo dado sirviéndose de las leyes que gobiernan dicho mundo. Pero el hombre sabe que al utilizar dichas leyes puede asimismo organizar el mundo de tal forma que le sea más fácil orientar dichos mecanismos heredados hacia una finalidad concreta. Y es precisamente en esa lucha entre el ser natural del hombre y su dominio inteligente y reflexivo del mundo el que hace más patente el dominio de la libertad.

Gehlen ha estudiado, siguiendo el rastro de Aristóteles y Tomás de Aquino, esa condición particular de los dinamismos involuntarios del obrar

---

<sup>17</sup> LEVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid 1993.

humano<sup>18</sup>. Sin duda, los comportamientos predeterminados constituyen una posibilidad más que se le ofrece al hombre. Pero éste hace de ellos cultura, es decir, los transforma e integra como componentes de su forma de ser hombre. Así, el comer se convierte en un acto social, la sexualidad se convierte en un lenguaje de amor y la agresividad en una forma de mostrarse ante los demás. Por tanto, incluso los dinamismos involuntarios del hombre aparecen integrados en su proceso de humanización. El hombre verdaderamente integrado y logrado no será el que no sienta el peso y el impulso de los dinamismos naturales, sino precisamente el que consiga integrarlos en su existencia humana con los demás.

Finalmente, no podemos olvidarnos, si de valores y libertad se trata, de resaltar la importancia del tema de la *liberación* como componente esencial del obrar humano en la historia y sobre la historia. Dicho concepto procede de la religión judeo-cristiana, pero posteriormente ha dado el salto a las categorías seculares y estrictamente filosóficas. Por liberación podemos entender con Gevaert la forma típica con que la libertad humana está presente en el mundo<sup>19</sup>. En todos los sectores de la existencia y de los valores la liberación se presenta como una tarea específica que tiene que

---

<sup>18</sup> GEHLEN, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1987.

<sup>19</sup> Cf. GEVAERT, *El problema del hombre...* (pp.223-230).

cumplir el hombre. Por eso puede decirse que la liberación es transitiva a la realización material de los valores, dado que permite liberar al hombre para dicha tarea y, de paso, permitirle vivir libremente su propio proyecto vital y colectivo. Por tanto, vivimos la liberación como una tarea personal y social que hace al ser humano ser consciente de su historicidad y le impele a actuar sobre la historia misma transformándola.

## BIBLIOGRAFÍA

- \*ARANGUREN, J.L., *Ética*, Alianza, Madrid 1985.
- \*BRANDT, R.B., *Teoría ética*, Alianza, Madrid 1982.
- \*GEVAERT, J., *El problema del hombre. Una introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 1984.
- \*GEHLEN, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1987.
- \*HARTMANN, N., *Ontología (vols. III, IV y V)*, FCE, México 1959-61.
- \*HILDEBRAND, D.von, *Ética*, Encuentro, Madrid 1982.
- \*LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1997.
- \*Id., *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid 1993.

- \*ORTEGA Y GASSET, J., “Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?”, en *Obras completas (vol.VI)*, Revista de Occidente, Madrid 1983.
- \*PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*, BAC, Madrid 1978.
- \*REINER, H., *Bueno y malo*, Encuentro, Madrid 1985.
- \*RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, Tecnos, Madrid 1992.
- \*RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid 1979.
- \*SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1982.
- \*Id., *La metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires 1960.
- \*ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986.
- \*AUBERT, J.M., *Filosofía de la naturaleza*, Herder, Barcelona 1970.
- \*AYALA, F., *Origen y evolución del hombre*, Alianza, Madrid 1995.
- \*BERGSON, H., *La evolución de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid 1985.
- \*BRANDT, R.B., *Teoría ética*, Alianza, Madrid 1982.
- \*BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, FCE, Madrid 1981.
- \*BUNGE, M., *Ética y ciencia*, Siglo XX, Buenos Aires 1972.
- \*Id., *La investigación científica*, Ariel, Barcelona 1981.
- \*CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, FCE, México 1945.
- \*CASTRODEZA, C., “Los orígenes biológicos de la virtud”, *Revista de libros*, 27/28 (1999) pp.21-24/22-26.

- \*CHURCHLAND, P., *Matter and Consciousness: a contemporary introduction to the philosophy of mind*, MIT Press, Cambridge 1984.
- \*CENCILLO, L., *El hombre, noción científica*, Pirámide, Madrid 1978.
- \*CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid 1991.
- \*CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 1986.
- \*Id., *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid 1993.
- \*EDEL, A., *El puesto de la razón en la ética*, Tecnos, Madrid 1968.
- \*ELENA, A. y ORDÓÑEZ, J., *Historia de la Ciencia*, 2 vols., UAM, Madrid 1997.
- \*FEYERABEND, P., *Adiós a la razón*, Tecnos, Madrid 1984.
- \*FRONDIZI, R., *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, FCE, México 1977.
- \*GEHLEN, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1987.
- \*GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca 1984.
- \*GRACIA, D., *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid 1988.
- \*HARTMANN, N., *Ontología (vols. III, IV y V)*, FCE, México 1959-61.
- \*HEISENBERG, W., *Más allá de la física*, BAC, Madrid 1972.
- \*LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid 1995.
- \*Id., *Alma, cuerpo, persona*, Galaxia Gutenberg, Madrid 1997.

\*Id., *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida*, Edic.Nobel, Oviedo 1999.

\*MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1973.

\*MORIN, E., *La vida de la vida*, Cátedra, Madrid 1983.

\*MOULINES, C.U., *Exploraciones metacientíficas*, Alianza, Madrid 1982.

\*MUGUERZA, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid 1986.

\*ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Espasa-Calpe, Madrid 1972.

\*Id., *Sobre la razón histórica*, Alianza, Madrid 1979.

\*PÉREZ DE LABORDA, A., *Ciencia y fe*, Marova, Madrid 1980.

\*Id., *La razón y las razones*, Tecnos, Madrid 1991.

\*PIAGET, J., *Biología y conocimiento*, Siglo XXI, Madrid 1977.

\*Id., *Psicología y conocimiento*, Ariel, Barcelona 1979.

\*POPPER, K., *El universo abierto*, Tecnos, Madrid 1984.

\*POPPER, K. y ECCLES, J., *El yo y su cerebro*, Ariel, Barcelona 1980.

\*PRIGOGINE, E., *La nueva alianza*, Alianza, Madrid 1997.

\*Id., *El nacimiento del tiempo*, Tusquets, Barcelona 1991.

\*RAHNER, K. y OVERHAGE, P., *El problema de la humanización. Sobre el origen biológico del hombre*, Cristiandad, Madrid 1973.

\*RESCHER, N., *La racionalidad*, Tecnos, Madrid 1993.

- \*RUBIO CARRACEDO, J., *El hombre y la ética*, Anthropos, Barcelona 1987.
- \*SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires 1982.
- \*TEILLARD DE CHARDIN, P., *El grupo zoológico humano*, Taurus, Madrid 1967.
- \*Id., *El fenómeno humano*, Taurus, Madrid 1974.
- \*TOULMIN, S., *El puesto de la razón en la ética*, Alianza, Madrid 1979.
- \*VIDAL, M. (Coord.), *Fundamentos de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992.
- \*Id., *Bioética. Estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid 1994.
- \*WHITEHEAD, A.N., *El concepto de naturaleza*, Gredos, Madrid 1968.
- \*Id., *La función de la razón*, Tecnos, Madrid 1985.
- \*ZUBIRI, X., “El origen del hombre”, *Revista de Occidente*, XVII (1964) pp.146-73.
- \*Id., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1986.
- \*Id., *La estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid 1995.

