

ÉTICA Y BIOTECNOLOGÍA: CONSECUENCIAS DEL CAMBIO DE PARADIGMA *

Javier López de Goicoechea Zabala**
Universidad Alfonso X El Sabio-España

“Sólo tenemos moralidad en cuanto contamos con felicidad”

(X. Zubiri, *Sobre el hombre*)

1. RESUMEN

El artículo realiza una reflexión respecto de los cuestionamientos éticos en materia de biotecnología. Enuncia las teorías sobre la evolución moral del individuo para analizar la situación actual de la ética frente al avance de la ciencia y la tecnología en relación con la vida, en especial en busca de una fundamentación de la bioética y de una metodología de la biotecnología, teniendo en cuenta los conflictos que ello genera entre los sistemas de valores actuales, para así reflexionar acerca de si la biotecnología conlleva al determinismo, y a su vez si estos dos afectan la libertad humana como sustento del sistema de valores del hombre, puesto que se evidencia una presunta contradicción entre el avance de la ciencia y los actuales postulados en torno a la defensa de los derechos y libertades del ser humano en materia de procedimientos médicos, en especial del desarrollo del principio de autonomía, y en general de los principios del Juramento Hipocrático y sus interpretaciones posteriores.

Palabras clave: ética, moral, principios, libertad, autonomía, consentimiento informado, biotecnología, ciencia, medicina.

2. ABSTRACT

The article is about the ethical questions respect to the biotechnology. It is beginning with the different theories about human moral evolution to analyze the current status of ethics in a relation with the advancement of science and technology, specially the author find a bioethics substantiation and a methodology of the biotechnology in the context of the conflict between moral systems. The reflection is about the human freedom like a livelihood of the value system respect with the biotechnology and scientific determinism because there is a possible contradiction between the advancement of science and the principles of rights and liberties of the society, especially with the autonomy and the principles of the Hippocratic Oath and the different interpretation

Key words: ethics, moral, principles, freedom, autonomy, informed consent, biotechnology, science, medicine.

3. INTRODUCCIÓN

Nadie duda ya de que asistimos, en este umbral del nuevo milenio, a un cambio radical de lo que Khun llamó paradigmas, teniendo

Recepción del artículo: 14 de agosto de 2008. Aceptación del artículo: 17 de septiembre de 2008.

* Artículo producto de investigación que el autor desarrolla sobre el tema.

** Abogado, Doctor en Filosofía y Derecho. Director del Programa de Doctorado en Derecho de la Universidad Alfonso X El Sabio de España. Docente – investigador de la Universidad Alfonso X El Sabio, profesor invitado de varias universidades en Iberoamérica.

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 unas 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 tecnología. 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.

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

Se busca cuestionar el estado actual de la ética y los diferentes sistemas de valores y principios del hombre en relación con el desarrollo y la aplicación de la biotecnología.

METODOLOGÍA

Teniendo en cuenta que se trata de un artículo de revisión y reflexión respecto de un tema en particular, la metodología utilizada se fundamentó en una indagación preliminar del estado del arte para así a partir de

ello formular una postura particular en torno a la ética contemporánea en relación con la ciencia y la tecnología aplicada a la vida (biotecnología).

RESULTADOS

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 elaboraran los estoicos, existe en el hombre, como en los animales, un instinto originario de auto-protección que nos lleva a evaluar lo que es conveniente y lo que no lo es¹. 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.

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 tecnológicas². Y no es

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

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 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 dé; 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 ética³. Sin embargo, como estima con acierto Toulmin, no podemos sustraernos a la pluralidad de enfoques éticos, ni a las preguntas que nos aportan las distintas posibilidades que se ofrecen desde un método comparativo⁴.

Siguiendo a Edel podemos apreciar que la evaluación y crítica de las teorías éticas supone algo esencial en la construcción de una teoría moral⁵. 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.

3 Cf. BUNGE, M., *Ética y ciencia*, Siglo XX, Buenos Aires, 1972.

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

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

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 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 respeto⁶.

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 re-

ferencia 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 máximos⁷.

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 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

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

7 Cf. CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.

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 expuestas⁸. 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 unas 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 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,

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

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 caben, 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 realidad⁹. 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 hombre¹⁰. 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 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 ten-

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

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

dría 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 tam-

bién 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 otro¹¹. 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 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 Heidegger¹². 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 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 aprehendidos¹³. 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 pre-

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

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

mios 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 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 personal¹⁴. 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 justas¹⁵.

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

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

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

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 auto-realización¹⁶. 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.

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 hu-

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

mano, 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 otro¹⁷. 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 donde se 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 humano¹⁸. 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 mundo¹⁹. En todos los sectores de la existencia y de los valores la liberación se presenta como una tarea específica que tiene que cumplir el hombre.

17 LEVINAS, E., *Humanismo del otro hombre*, Caparrós, Madrid, 1993.

18 GEHLEN, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1987.

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

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.

CONCLUSIÓN: NORMAS, VALORES Y PRINCIPIOS

A partir del reconocimiento de las libertades individuales que comienza a producirse desde el siglo XVIII con sus consecutivas declaraciones de derechos y libertades, la llamada ética o deontología médica debe refugiarse en la libertad de conciencia para mantener activos los principios del Juramento Hipocrático y sus posteriores interpretaciones. Así, se va dando el paso desde un *paternalismo médico* propio de sociedades carismáticas y tradicionales, donde el médico tiene el poder de beneficiar y el enfermo el deber de dejarse gratificar. Por tanto, estamos ante un enfermo sin autonomía ni capacidad de decisión moral, cuya única limitación serán los clásicos *principios de beneficencia y no maleficencia*.

Con la Ilustración y la centralidad del hombre como sujeto de reflexión y centro de la misma, comienza a considerársele como un agente moral libre y responsable, al que por fin se le reconoce *el principio de autonomía*. Así, el enfermo deja de ser considerado como un menor sin capacidad de decisión por sí mismo, y su salud y su propia vida comienzan a ser consideradas desde el punto de vista del enfermo y no de la actividad médica como algo metapersonal. De ahí, que comience a difundirse el llamado *consentimiento informado*, clave de una decisión madura y autónoma del sujeto enfermo.

El reconocimiento del derecho de los enfermos a este consentimiento informado, co-

mienza con la reacción médica internacional ante los dramáticos acontecimientos vividos durante el III Reich alemán y también por los procedimientos de esterilización que se practican en diversos Estados de EUA, como consecuencia de las creencias en la eugenesia derivadas del biologicismo extremo de autores como Wilson. Ante semejantes prácticas, el Tribunal de Nuremberg estableció unos principios entre los que se encontraba el consentimiento voluntario del sujeto humano, como algo esencial a los tratamientos médicos. Y todo ello desde la creencia cada vez más extendida en la completa autodeterminación de las personas.

Así, en 1973, la Asociación Americana de Hospitales elaboró un código de derechos de los enfermos, reconociendo el principio de autonomía y de consentimiento informado. Más tarde, en 1981, la Asociación Médica Americana publica un documento sobre el consentimiento informado que tan sólo admite las siguientes excepciones: cuando el enfermo esté inconsciente; o cuando el riesgo de la revelación pueda suponer una seria amenaza psicológica para el mismo. Estas son básicamente las recomendaciones recogidas previamente en el *Informe Belmont* de 1978, con el principio de la autonomía de las personas como eje central de la actividad médica.

En España, se estableció una carta de derechos de los enfermos y el reconocimiento del consentimiento informado a través de la *Ley General de Sanidad* de 1986. Las excepciones son similares a las americanas: cuando la no intervención suponga un riesgo para la salud pública; cuando no existe imperativo legal; cuando no esté el enfermo capacitado; y cuando la urgencia no permita demoras. En consecuencia, para el resto de actuaciones el enfermo puede negarse al tratamiento.

Posteriormente, el *Código de Ética y Deontología Médica* del año 1990 introdujo el consentimiento informado como parte de los deberes de los médicos, con las mismas excepciones. Por tanto, vemos cómo en España ha sido la legislación la que ha introducido

tales principios, mientras que en el mundo anglosajón fueron las asociaciones médicas las que lo hicieron. De todas formas, los documentos de Expertos del Ministerio de Sanidad han detectado todavía disfunciones en la aplicación de dicho principio, en parte por la tradición cultural de oscurantismo ante la enfermedad.

Los recientes descubrimientos y avances en el campo de la biotecnología y de la tecnomedicina, han puesto de relieve la falta de unos criterios éticos comunes para fundamentar las soluciones jurídicas pertinentes en cada caso. Esto se ha puesto de manifiesto en el tema de la fecundación *in vitro* y en el tema de la inseminación artificial, así como en las llamadas técnicas de reproducción asistida (Ley de 1988). La búsqueda de un referente ético común de mínimos ha de buscarse en la propia Constitución y en los criterios aprobados por todos los ciudadanos a través de los indicadores de opinión. Una ética, por tanto, común y universalizable, que se halle en consonancia con las declaraciones internacionales de derechos humanos.

Como muestra de esta preocupación aparece el Convenio relativo a los derechos humanos y biomedicina, hecho en Oviedo en 1997, donde se recogen estas preocupaciones y, especialmente, la protección del ser humano en su dignidad, identidad e integridad. Desde aquí, hoy se contemplan como principios básicos de la bioética, el de *santidad* frente al de *calidad*, y el de *autonomía* frente al de *intervención*. Santidad en el sentido de entender la vida con un carácter inviolable; y calidad en el sentido de relativizar la vida en función de otros parámetros. Y autonomía como manifestación sagrada de la propia voluntad personal; frente al principio de intervención que tan sólo quedaría recogido en las excepciones por razón de daños particulares, daños públicos, paternalismo limitado y bienestar social.

Por tanto, el principio del derecho a la vida, como derecho fundamental reconocido en el art. 151 de la Constitución, tiene amparo hoy

en día en su finalidad de garantizar la vida frente a terceros, sean poderes públicos o particulares. Pero lo verdaderamente interesante es forzar una interacción entre los principios básicos de la bioética y el ordenamiento jurídico, pues aquellos suponen hoy en día un auténtico deber ser que debe pasar a convertirse en normas de obligado cumplimiento. Se trata de la creación de un bioderecho con fuerza imperativa.

En este sentido, el TC, en sentencia de 1985, ha interpretado el art. 15 de la CE como la proyección de la vida como un valor superior del ordenamiento jurídico constitucional, vinculado a la dignidad de la persona humana. Por tanto, el ordenamiento jurídico debe proteger en todo caso y en todas las materias sobre las que legisle la vida y la integridad física frente a cualesquiera terceros, incluso sin contar con el consentimiento de los titulares de tales derechos. Se trata, por tanto, de la instauración del principio de santidad de la vida, como marco interpretativo del resto del ordenamiento en temas que pudieran colisionar por la supuesta libertad del individuo en temas como la eutanasia, los problemas religiosos ante prácticas médicas como las transfusiones o la huelga de hambre. El TC ha pasado, por tanto, de reconocer y amparar el derecho a la vida, a ejercer e impulsar un verdadero ejercicio de protección de la vida.

Esta colisión entre la protección de la vida por encima de todo principio y los principios propios de la medicina, como el de autonomía o el del consentimiento informado, afecta a la objeción de conciencia como manifestación de dicha autonomía de los sujetos. Pero en un caso estamos ante normas o principios que contienen una alternativa de comportamiento, mientras que en otros casos estamos ante principios y normas de obligación absoluta por decisión de toda una sociedad.

Por tanto, la libertad de conciencia goza de la misma protección que las libertades públicas y los derechos fundamentales; liber-

tades y derechos que se autolimitan cuando interfieren en su ejercicio en virtud de la salud pública general. Así que un Tribunal lo que debe apreciar no es si el comportamiento de un infractor obedece realmente al imperativo de la conciencia, cosa imposible por su propia esencia infranqueable, sino si el supuesto enjuiciado se inscribe en aquella situación en que el sujeto del dictamen de la conciencia se encuentra siempre obligado a este dictamen. De ahí se puede extraer una consideración más ponderada de la situación y actuación del infractor, como puede ser la exigente de estado de necesidad derivado del imperativo de la conciencia, que debe llevar, siempre que no haya delito penal, a una interpretación según las circunstancias éticas y de equidad en cada caso.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, J.L., *Ética*, Alianza, Madrid, 1985.
- 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.
- 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.
- CENCILLO, L., *El hombre, noción científica*, Pirámide, Madrid, 1978.
- CHURCHLAND, P., *Matter and Consciousness: a contemporary introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: the Mit Press, 1984.
- CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986.
- _____, *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, 1959-1961.
- HEISENBERG, W., *Más allá de la física*, BAC, Madrid, 1972.
- HILDEBRAND, D. von, *Ética*, Encuentro, Madrid, 1982.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995.

- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- 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., "Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?", en *Obras completas (vol. VI)*, Revista de Occidente, Madrid, 1983.
- ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972.
- PÉREZ DE LABORDA, A., *Ciencia y fe*, Marova, Madrid, 1980.
- PIAGET, J., *Biología y conocimiento*, Siglo XXI, Madrid, 1977.
- PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*, BAC, Madrid, 1978.
- POPPER, K. y ECCLES, J., *El yo y su cerebro*, Ariel, Barcelona, 1980.
- POPPER, K., *El universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1984.
- PRIGOGINE, E., *La nueva alianza*, Alianza, Madrid, 1997.
- RAHNER, K. y OVERHAGE, P., *El problema de la humanización. Sobre el origen biológico del hombre*, Cristiandad, Madrid, 1973.
- RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, FCE, Madrid, 1979.
- REINER, H., *Bueno y malo*, Encuentro, Madrid, 1985.
- RESCHER, N., *La racionalidad*, Tecnos, Madrid, 1993.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, Tecnos, Madrid, 1992.
- 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.
- TOULMIN, S., *El puesto de la razón en la ética*, Alianza, Madrid, 1979.
- VIDAL, M. (Coord.), *Fundamentos de ética teológica*, Trotta, Madrid 1992.
- WHITEHEAD, A.N., *El concepto de naturaleza*, Gredos, Madrid, 1968.
- ZUBIRI, X., "El origen del hombre", *Revista de Occidente*, XVII (1964) pp. 146-173.
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

LA SOCIEDAD CIVIL UN ESPACIO DE DEMOCRACIA PARTICIPATIVA *

William Fernando Puentes González**
Universidad Católica de Colombia

RESUMEN

La falta de participación ciudadana y la negación de la sociedad civil en los asuntos políticos, económicos y sociales han hecho de Colombia un país excluyente, con un sinnúmero de problemas que no han permitido que la nación avance hacia una democracia real y participativa. Solo la inclusión social de forma real, libre y efectiva de la sociedad civil colombiana permitirá que logremos superar la crisis social que aqueja al país.

Palabras clave: sociedad civil, participación ciudadana, exclusión, inclusión, Estado, gobierno, partidos.

ABSTRACT

The absence of civil participation and the nullity of the civil society in the political, economic and social matters have done of Colombia an excluding country, with an endless number of problems and social crisis, that have not allowed that the nation should advance towards a participative democracy. Only the social inclusion of real forms, free and effective of the civil Colombian society will allow that we should manage to improve many of the problems that affect to the country.

Key words: civil society, citizen participation, exclusion, inclusion, state, government, political parties.

INTRODUCCIÓN

Definitivamente el progreso social, económico y político de un país está estrechamente relacionado con la posibilidad que tienen sus ciudadanos de participar directamente en los asuntos que atañen a sus derechos a través de todas las formas de participación que un sistema democrático permite. La exclusión del ciudadano común y corriente y la falta de garantías para aquellos que quieren intervenir han hecho de la participación ciudadana un carnaval en tiempo de elecciones, en donde el ciudadano es sobornado, alienado y despolitizado hasta el punto que su presencia se limita a intervenir con su voto como único acto de participación ciudadana.

Este trabajo pretende analizar cómo afecta esta situación a la mentalidad de los ciudadanos y en general de amplios sectores de la sociedad civil, cómo se puede plantear un nuevo proyecto de sociedad que mantenga un compromiso social, un sentido de pertenencia, de solidaridad, de participación libre y democrática en los asuntos políticos, sociales y económicos que afectan la sociedad.

Recepción del artículo: 10 de octubre de 2008 Aceptación del artículo: 31 de octubre de 2008

* Artículo de reflexión presentado inicialmente como ponencia en el V Coloquio de profesores en la Universidad Católica de Colombia el 14 de junio de 2007.

** Docente investigador de la Universidad Católica de Colombia con Maestría en Historia de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia UPTC. Especialista en Filosofía Latinoamericana, Especialista en Docencia Universitaria, Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

EL PROBLEMA

¿Qué ha pasado en Colombia con la participación de la sociedad civil, de forma libre, independiente y organizada en la defensa de sus derechos y en la búsqueda de unos valores cívicos de reconciliación nacional, en contra de la exclusión y el rompimiento del tejido social? ¿Cómo hacer para que la sociedad civil empiece a trabajar por un verdadero orden democrático, incluyente, con garantías civiles, políticas y económicas?

ESTRATEGIA METODOLÓGICA

La investigación adelantada está enmarcada en métodos cualitativos. El problema de investigación planteado se aborda de manera interdisciplinaria, examinando información desde diferentes fuentes de carácter secundario y recurriendo también al trabajo de campo que proporciona información de primera mano.

MARCO TEÓRICO

¿Qué es la sociedad civil?

La sociedad civil es un espacio de participación ciudadana, en donde ésta se moviliza libre e independientemente para ir elaborando tejido social, siendo el resultado de construcciones modernas de un sistema incluyente del ciudadano en los campos político, social y económico de un país. Es decir, la sociedad civil viene siendo un sentimiento de unidad e independencia de la población frente al poder público (García M., 2007), es el punto de encuentro de intereses del ciudadano en los diferentes espacios que le corresponde vivir; los cuales son de tres órdenes: el del Estado, el del mercado y el de la sociedad civil. En estos espacios el ciudadano lleva a cabo diferentes actividades y tareas con el fin de construir dinámicas sociales y culturales en el país. Si estos espacios de participación no trabajan o actúan articuladamente, habrá un desequilibrio en

el adecuado progreso de las condiciones de vida de los ciudadanos (García N.).

El Estado se asume como el estamento que cumple funciones administrativas, legislativas, judiciales y de control, que propende por satisfacer las condiciones mínimas y dignas de la población a través de políticas democráticas que garanticen el bienestar social de la población. La participación de la sociedad civil en este espacio es clave para hacer cumplir sus funciones de forma transparente, en busca del bien común; es decir, es un espacio de control público que garantiza la realización de las funciones pertinentes.

El espacio de mercado es tomado como la dinámica de intercambios de bienes y servicios, la regulación de la oferta y la demanda a través de políticas estatales, donde la sociedad civil debe cumplir el papel de vigilancia, control y auditoría. Con el ánimo de que todos los eventos allí realizados sean lo más transparentes posible.

El tercer espacio, el de la sociedad civil, es aquel que localiza a los ciudadanos en forma organizada en la búsqueda de soluciones a sus demandas o necesidades. Es ante todo un sentimiento de unidad e independencia de la población frente al poder público, mantiene una clara diferencia entre aquellos que gobiernan y las instituciones que representan. Reconocen que el gobierno puede representar al Estado, pero no es el Estado, además los miembros de la sociedad civil se sienten cerca a las instituciones, pero guardan prudente distancia frente a sus gobernantes, eso les permite salir en defensa de las instituciones cuando los gobernantes atentan contra ellas (García M.).

La subordinación de lo público

La modernidad dentro de un sistema neoliberal está sustentada en la privatización absoluta de todas las empresas rentables de un Estado, relevando a este de sus obligaciones y sometiéndolo a un endeudamiento y dependencia económica, debido a que cada

empresa privatizada, transferida, vendida, subvaluada y libre de pasivos, limita los ingresos del Estado. Sin embargo a éste le corresponde asumir sueldos, liquidaciones, prestaciones, mientras que los inversionistas adquieren las empresas con créditos respaldados por los activos de las mismas (Garay, 2004). Cuando estas empresas pasan al sector privado se imponen condiciones laborales que lesionan o vulneran garantías y derechos.

El precio de los bienes producidos, por más impacto social que tengan, por ejemplo en el caso de la salud o en el de los servicios públicos domiciliarios, se maneja bajo la lógica de la ganancia, en detrimento de los intereses mayoritarios de la población. La precariedad del Estado favorece el resquebrajamiento de funciones y responsabilidades de éste, especialmente en materia de garantías de los Derechos Humanos, prestación de servicios básicos para la población (salud, educación, saneamiento básico, agua potable), bienes necesarios para llevar una vida digna, que deberían constituir la razón misma de la existencia del Estado, para el fortalecimiento de la sociedad civil, la construcción de tejido social y el reconocimiento de lo público, como escenario de beneficio colectivo y posibilidad democrática para todos los ciudadanos.

El papel del mercado

A través del mercado toman forma el rentismo y el clientelismo, entendidos como las prácticas impuestas por grupos económicos poderosos para usufructuar renglones de la economía con fines particulares, en detrimento de lo público y de la comunidad, favoreciendo intereses individuales y privados a costa de los intereses del resto de la población, sin una retribución a la sociedad que guarde proporción con los beneficios obtenidos a nivel individual.

A la vez, el rentismo da paso al fenómeno del clientelismo excluyente que viene a ser la descomposición del Estado, debido a que

el mercado no se moverá por la eficiencia de las ofertas sino por métodos ilegales como el soborno o las comisiones para el manejo de contratos, diseños y reformas en las políticas estatales, debilitando los intereses públicos y la sociedad civil, ya que estas políticas estarán encaminadas a favorecer grupos particulares en contra del bien común. Esta situación ha originado en Colombia, una cultura de la ilegalidad, que prevalece como expresión local de una cultura capitalista moderna, cuyo principio rector y guía de acción es la búsqueda de lucro y satisfacción de objetivos egoístas y excluyentes a favor de minoritarios grupos que logran posiciones de privilegio individual a partir de la obtención de posición de poder o control dentro de una estructura política, económica y social (Garay).

Sociedad civil y democracia

Este tercer espacio está relacionado con la organización política del Estado y la participación incluyente de todos los sectores políticos, económicos y sociales de la población con igualdad de posibilidades y oportunidades, en la búsqueda de un bien común. En el contexto de una sociedad como la colombiana que evidencia profundas rupturas en la aplicación de sus reglas de participación social, política y organización institucional, es complicado que la sociedad civil cuente con reales escenarios de representación, controversia y decisión.

Grupos particulares capturan el Estado en detrimento no sólo de lo público sino de los intereses ciudadanos, quienes se ven excluidos de la actuación en todos los escenarios de participación política formales en el ámbito nacional, regional y local como el Congreso de la República, las Asambleas Departamentales, los Concejos Municipales y Distritales y las Juntas Administradoras Locales, mediante la violación de normas, procedimientos y disposiciones de orden jurídico.

El desgaste de la credibilidad pública es evidente, los conflictos no encuentran sali-

da; todo lo contrario: la lucha por reivindicaciones sociales toma impulso mediante acciones de hecho en la medida en que las autoridades públicas y el Estado no ofrecen alternativas viables a las carencias y necesidades colectivas. El resultado de estos conflictos es el debilitamiento de la democracia y de la convivencia social, los derechos ciudadanos terminan diluyéndose y la indiferencia, la frustración o la reacción contra el establecimiento mismo se ponen por encima de cualquier sentido de obligación o responsabilidad social de los ciudadanos.

Principios éticos fundamentales que conllevan a la práctica de la responsabilidad social

Si se quiere caminar hacia un Estado Social de Derecho, apoyados en la responsabilidad ciudadana y recoger los frutos de una verdadera sociedad democrática y participativa, es necesario forjar comunidades convencidas y dispuestas a asumir responsabilidades sociales y compromisos que propicien y contribuyan a la configuración de estructuras y espacios de diálogo que permitan avanzar hacia una sociedad justa y ordenada en principios democráticos y de derecho. Algunos de estos principios son:

- El estricto respeto de los Derechos Humanos que le corresponde al Estado y a cada ciudadano consecuente con su corresponsabilidad en el compromiso de velar por los demás. El derecho a la vida en cualquier condición es el valor primario y básico de todos los derechos.
- La plena vigencia de la ley y la aplicación de la justicia bajo condiciones de igualdad. La justicia conmutativa se fundamenta en el principio de la igualdad de las libertades y derechos ciudadanos de forma justa, aplicada responsable e inalienablemente por el Estado legítimamente constituido.
- La preponderancia y la legitimación social de lo público. Su mayor manifestación consiste en la no supeditación de lo

público por parte de intereses privados privilegiados en detrimento de los intereses públicos de la población.

- La legitimación e institucionalización del Estado en calidad de ente responsable de lo público y del bien común. El Estado es responsable de proteger el bien común, entendido este como todo aquello que atañe, importa y sirve a los ciudadanos, sin discriminación; a éstos se debe hacer partícipes, no solamente del cuidado de aquel, sino del uso de los bienes públicos. Un Estado sólido, legítimo y transparente debe garantizar ambientes propicios para que la sociedad civil participe de todo aquello que le es común.
- Avance hacia una democracia participativa y deliberante, sustentada en un ciudadano reflexivo y en una cultura cívica fundada en la responsabilidad social.

CONCLUSIÓN

La responsabilidad civil en la construcción de un mejor país es cuestión de todos los ciudadanos, porque se vive en sociedad, y la felicidad a la que aspiramos se halla condicionada por las limitaciones y deficiencias de las estructuras sociales. En una sociedad en donde predomine la inclusión, las garantías sociales y la justicia social, en donde se respeten los derechos de cada persona, en donde se aseguren todos los medios mínimos de bienestar y sus miembros disfruten de condiciones que le permitan una vida digna, la sociedad civil participará activamente en todas las decisiones que comprometen el bienestar social.

Todos los ciudadanos son responsables, en alguna forma, de la situación social, la responsabilidad de cada uno es mayor o menor según el grado de participación en la vida social. Si los ciudadanos actúan responsablemente y asumen las consecuencias de sus actos, lo mismo que si no actúan, son igualmente responsables de las consecuencias de

no haber actuado. La desidia, el conformismo, la resignación, son actitudes poco civilizadas e inmorales. Los ciudadanos de hoy no son responsables del pasado pero sí son responsables del presente y del futuro del país. Eso es responsabilidad social y participación civil.

BIBLIOGRAFÍA

GARCÍA, M. (2007). *El Tiempo*. Martes 24 de julio del 2007.

GARCÍA, N. *La participación ciudadana en la toma de decisiones públicas*. Recuperado de www.utp.edu.co/-cree/publicación.htm.

GARAY, L. J. (2004). *Construcción de una nueva sociedad*. Colombia: Alfa omega.

Revista *Nueva Gaceta*. No. 4, Bogotá, febrero-mayo, 2002.

