



Fundamentación de la ética en la nostridad

Miguel MANZANERA

Director del Instituto de Bioética
Universidad Católica Boliviana. Cochabamba. Bolivia

1. INTRODUCCIÓN

La fundamentación de la ética es actualmente uno de los problemas más complejos y más acuciantes de nuestro tiempo. El presente ensayo trata de ofrecer una respuesta coherente y convincente. Sin embargo, para no incurrir en una abstracción demasiado formal y, por lo tanto, de escasa utilidad, no nos referiremos a la ética en general, sino que abordamos el tema dentro de la filosofía de la nostridad, o de la liberación como nostrificación, en cuya elaboración estamos ocupados desde hace ya algún tiempo.

Para situar la problemática expondremos en una primera parte un breve panorama histórico, a partir de la crítica planteada por E. Kant a la fundamentación tradicional de la ética, basada en la ley natural, a su vez fundamentada en la ley eterna divina.

La crisis kantiana, comparada por algunos con la revolución copernicana, si bien ha contribuido a hacer más crítica la filosofía y particularmente la ética, también ha ocasionado un cierto vacío en su fundamentación, que todavía no se ha logrado resolver.

Un grupo bastante nutrido de eticistas ha preferido orientarse hacia los modelos intersubjetivos. Entre ellos analizamos la llamada ética ligera («light»), que acepta la normalidad estadística como norma ética, muy extendida en los países del primer mundo, donde la moral corre el riesgo de ser un apéndice de la estadística sociológica.

Una reacción saludable a esta corriente ha sido la ética del discurso, presentada por Karl-Otto Apel, quien, recogiendo elementos fundamentales de la ética kantiana, trata de encontrar un fundamento práctico en el consenso mediante el diálogo en la comunidad ideal de comunicación. Fruto de este esfuerzo es la elaboración y puesta en marcha de mecanismos capaces de promover y facilitar la convivencia política democrática.

Menos especulativa y orientada a la práctica es la fundamentación de la bioética norteamericana, basada en los tres principios, ampliamente admitidos, de la beneficencia, de la auto-

mía y de la justicia, que han permitido la aplicación de la bioética en la medicina y en la biotecnología.

El peligro del subjetivismo y del relativismo, latente en los modelos intersubjetivos, ha sido subrayado por las corrientes filosóficas fundamentadas en la realidad objetiva, especialmente por X. Zubiri, quien representa, tal vez, el intento más valioso de superar el idealismo, elaborando el llamado realismo crítico. La ética se fundamenta en la misma estructura moral del hombre, substantividad abierta que se hace cargo de la realidad y decide entre las varias posibilidades, apropiándose de las que considera más convenientes para alcanzar la felicidad, configurando, de esa manera, su propia personalidad.

A pesar de ese valioso intento, la moral zubiriana se mueve predominantemente dentro del marco de la realidad intrasubjetiva, sin atreverse a enfrentar la realidad histórica, muchas veces conflictiva y sangrante. Como contraste la filosofía de la liberación, representada entre otros por Enrique Dussel, sitúa la reflexión filosófica desde la realidad de la exterioridad del oprimido y comprometido con él en la praxis de liberación.

La ética de la nostridad recoge los aportes valiosos de estos intentos, pero los inscribe en la realidad, tanto histórica como metahistórica, en la utopía del nosotros universal, abierto al nosotros teologal. Como fundamentación de la nostridad o solidaridad antropológica en sus tres dimensiones, la «ob-ligación» ética, la «ligación» física y la «re-ligación» metafísica», analizaremos tres vías de acceso epistemológico, la psicológica experiencial, la científica biológica y la intuitiva utópica, respectivamente.

2. FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA

Tiene importancia examinar la fundamentación tradicional de la ética en el occidente cristiano y la crisis provocada por la modernidad y la postmodernidad, que, a su vez y como reacción, ha ocasionado el actual resurgir de la ética.

2.1. Ley natural y ley eterna

Durante muchos siglos la filosofía escolástica, asumiendo la tradición grecorromana, ha fundamentado la ética en la ley natural y en la ley eterna, concordantes con la revelación cristiana. Dios, Creador y Providente, ha creado al hombre a su imagen y semejanza para que, cumpliendo su voluntad, alcance la felicidad eterna. A tal efecto ha promulgado la ley eterna, que el hombre es capaz de descubrir, no sólo por la revelación cristiana, sino también por la llamada ley natural, inscrita en el corazón humano y accesible a través de la recta razón.

Esta argumentación tiene gran claridad y coherencia. Por ello el pensamiento cristiano, representado ejemplarmente en San Agustín y Santo Tomás, ha sostenido unánimemente esa fundamentación de la ética, si bien admitiendo algunas variaciones dentro de las respectivas teorías filosóficas.

Para Santo Tomás la ley eterna es «la razón de la sabiduría divina según que es directiva de todos los actos y mociones de las criaturas». La ley natural es la participación de la ley eterna en el hombre. «Todos conocen la verdad de alguna manera, al menos en cuanto a los principios comunes de la ley natural» (S. Th. q. 93, a. 2). Consecuentemente «toda ley dada por los hombres, en tanto tiene razón de ley, en cuanto se deriva de la ley natural» (Klimke/Colomer 1961, 296).

La ley natural abarca dos clases de preceptos: los primarios, que responden en el orden práctico a los grandes principios del orden especulativo, y los secundarios, que son aplicaciones y deducciones más o menos remotas de los anteriores. El primer principio práctico, equivalente al principio especulativo de la no contradicción, fundamento de todos los otros principios, es el precepto de obrar el bien y evitar el mal.

«Como el ser es lo primero que es objeto de nuestra aprehensión simpliciter, así el bien es lo primero que cae bajo la aprehensión práctica que se endereza a la obra. Y por esto, el primer principio en la razón práctica es el que se funda sobre la razón del bien. Este es, pues, el primer precepto de la ley, a saber, que se ha de obrar y proseguir el bien y se ha de evitar el mal; sobre éste fúndanse todos los otros preceptos de la ley natural» (S. Th. I^a II, 94, 2). Los principios primarios son comunes a todos, tanto según su rectitud, como según su conocimiento, aunque en algunos casos particulares puede haber pequeñas diferencias en su conocimiento y aplicación.

La Iglesia Católica, respetando las diversas explicaciones teóricas, ha reivindicado, como una de sus tareas principales dentro de la función de enseñar, la interpretación auténtica de la ley natural, a la luz de la razón y de la revelación cristiana, por medio de su magisterio, señaladamente en los concilios ecuménicos y en los romanos pontífices.

A partir de la crítica kantiana, a la que luego nos referiremos, se ha objetado la fundamentación de la ética en la ley natural. Sin embargo, las raíces de la crisis estaban ya presentes anteriormente. En primer lugar la interpretación de la ley natural no siempre ha sido unánime, incluso entre los pensadores de inspiración cristiana. Dependiendo del método aplicado y de la respectiva tendencia filosófica se llegaban a resultados diversos e incluso contradictorios.

Mucho más controvertido ha sido y sigue siendo el problema de la autonomía o heteronomía de la ética. Al tratar de responder a la pregunta clave del discernimiento entre el bien y el mal, entre el acto bueno o malo, fácilmente se acude a la ley eterna o a la voluntad divina: «es malo porque está prohibido, es bueno porque mandado». De esa manera se esgrime el argumento de autoridad y con ello se corre el riesgo de dar a la ética una fundamentación extrínseca y, por lo tanto, manipulable.

Por otra parte, aunque tradicionalmente la autoridad eclesiástica es reacia a admitir posibles equivocaciones doctrinales, algunas de éstas han sido tan patentes, como el famoso caso de Galileo, que la han obligado a matizar e, incluso, a rectificar su posición en determinadas cuestiones.

La misma declaración de infalibilidad pontificia, establecida por el Concilio Vaticano I, abruptamente terminado en 1870, debe entenderse, no sólo como un afianzamiento de la autoridad papal, sino también como una actitud moderada frente a tendencias maximalistas, las cuales pretendían una extensión mucho más amplia de la infalibilidad papal, no circunscrita a los límites estrictos con los que se la definió.

La tarea de delimitación del grado de validez y de obligatoriedad del magisterio eclesiástico ha sido continuada en el Concilio Vaticano II (1962-1965), en el que la Iglesia Católica afirma la necesidad de una reforma permanente dentro de ella misma, «en cuanto institución terrena y humana» (UR 6). De acuerdo con esa afirmación la Iglesia emprendió ya en el mismo Concilio la tarea de corregir enfoques teológicos defectuosos y entablar un diálogo abierto con las ciencias modernas, con la filosofía y con otras religiones e iglesias no cristianas, que ha dado ya resultados fecundos.

De modo particular se recomienda la renovación de la teología moral, «cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo» (OT 16). Con ello implícitamente se dice que la teología moral no debe ser considerada como una doctrina fija e inmutable, sino que, manteniendo una misma línea fundamental, puede y debe desarrollarse, bajo la inspiración del Espíritu Santo, incorporando los avances de las ciencias según los signos de los tiempos y de las culturas.

Por otra parte, el Concilio reconoce la importancia de la filosofía para llegar a un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, apoyado en el patrimonio filosófico de perenne validez, teniendo en cuenta las investigaciones filosóficas contemporáneas, así como los avances científicos (OT 15). La filosofía, tal como su misma etimología indica, tiene como finalidad el amor a la verdad, «la cual ha de ser rigurosamente buscada, observada y demostrada, reconociendo al mismo tiempo con honestidad los límites del conocimiento humano» (OT 15). Ello conlleva el respeto y la promoción de la justa libertad de investigación en la búsqueda de la verdad (GS 62).

De esta manera se subraya también la distinción metodológica entre la teología moral y la ética filosófica. Esta última deberá cultivarse según su propia metodología, asumiendo la secularidad, propia de la modernidad, como base del diálogo con el mundo moderno, caracterizado por la diversidad de cosmovisiones, culturas y religiones. A nuestro juicio la ética es imprescindible para la fundamentación filosófica de la misma teología moral.

2.2. Crisis de la fundamentación tradicional

Con el advenimiento de la Edad Moderna entró en crisis la fundamentación de la ética en la ley natural y en la ley eterna. La Reforma Protestante y, más adelante, los movimientos ideológicos que culminan con la Ilustración y la Revolución Francesa a finales del siglo XVIII hicieron ver la necesidad de que la sociedad política y la civil se emancipen de la tutela ejercida hasta entonces por las instituciones religiosas, particularmente por la Iglesia Católica. Aún sin negar la existencia del Supremo Hacedor, se considera que éste no interviene directamente en la historia y, por lo tanto, se afirma que la autonomía del hombre en la elaboración de una ética secular.

Entre los pensadores de la Ilustración, tal vez sea Emmanuel Kant el que más se ha esforzado en presentar una fundamentación lógica trascendental de la moral, sin tener que recurrir a argumentos metafísicos. Su presentación sigue siendo un punto obligado de referencia para los estudiosos de la ética.

Los tres imperativos morales kantianos pueden sintetizarse en torno a otros tres principios básicos. En primer lugar la universalidad, por la que se debe regir la conducta humana para que la máxima que la guía pueda ser universal. En segundo lugar la dignidad de la persona humana, que obliga a que ésta sea considerada siempre como fin y nunca como un medio. En tercer lugar la autonomía de la voluntad humana, capaz de ser legisladora universal (Klimke/Colomer 1961, 513-515).

La moral kantiana tiene el gran valor de haber formulado imperativos categóricos universales, subrayando la dignidad de toda persona humana sin discriminaciones y la obligación ética de actuar teniendo en cuenta un horizonte universal. Kant, no obstante la secularización que

hace de la fundamentación de la moral, sostiene la fe en Dios, que en definitiva queda como garante de la felicidad a la que aspira todo ser humano, aunque la moral tenga su propia justificación en el deber por el deber.

La propuesta de Kant ha contribuido a la formulación de las éticas deontológicas, basadas en el deber. Sin embargo, ha sido criticada por ser demasiado formal y, en definitiva, exigente, sin que tenga clara y convincentemente establecida la motivación. Cumplir el deber es una actitud heroica, que cada vez más choca con el cultivo del bienestar individual, uno de los rasgos más atractivos de la cultura contemporánea, que no raras veces incita al hedonismo.

Kant en su propuesta pretendía rechazar el relativismo subjetivista y establecer normas y principios universales. Su intento ha tenido cierto éxito. A finales del siglo XVIII la Revolución Francesa proclamó la libertad, igualdad y fraternidad universales. En 1948 la Asamblea de las Naciones Unidas aprueba la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que constituye un hito en el desarrollo de la conciencia ética de la humanidad.

Por su parte la tendencia emancipadora de la sociedad frente a las instituciones eclesiásticas, se ha ido radicalizando hasta negar abiertamente a Dios o, al menos, hasta poner en duda su existencia.

Se suelen mencionar a Marx, Nietzsche y Freud como los representantes emblemáticos de la tendencia secularista atea en sus respectivas áreas epistemológicas, a saber, socioeconómica, filosófica y psicológica, habiéndose extendido el ateísmo y el agnosticismo ampliamente en los países industrializados.

Los sistemas económicos de cuño liberal, si bien han traído cierto progreso técnico y un mayor nivel de vida, particularmente en las clases altas sociales, han transformado el comportamiento humano, muchas veces influido por la propaganda del placer y de la riqueza, constituidos como los ídolos a los que se sacrifican otros valores personales, familiares, sociales y espirituales.

2.3. Resurgir de la ética

La modernidad, al rechazar la tradicional argumentación basada en ley natural y al querer emanciparse de toda instancia superior, ha creado un vacío difícil de llenar (Cortina 1989). Una consecuencia trágica es el fenómeno del «pasotismo», es decir, la actitud de muchas personas que, al no encontrar una fundamentación adecuada de ciertas normas éticas, no se sienten obligadas a su cumplimiento y prescinden de ellas, considerándolas restos atávicos de una moral obsoleta.

Sin embargo, contrariamente a lo que podría esperarse, no se ha llegado a la desaparición de la ética. Más bien, paradójicamente se ha producido el fenómeno contrapuesto del resurgimiento de la ética, con o sin una referencia religiosa explícita. Este resurgir se constata en el crecimiento de asociaciones, publicaciones y congresos sobre ética, bioética, ética política y ecología.

El florecimiento ético debe ser valorado positivamente en su conjunto, ya que muestra la voluntad de la sociedad civil para elaborar criterios y pautas de conducta ante los nuevos desafíos planteados por el desarrollo tecnológico ante la ausencia de una moral religiosa unánimemente aceptada.

Sin embargo se observa cierta ambigüedad en todo este fenómeno cultural, manifestada en la carencia o la debilidad en una fundamentación sólida en consonancia con la dignidad del

hombre. Son frecuentes las agrupaciones sectarias, proclives al esoterismo, que corren el peligro de deslizarse hacia un moralismo y un fundamentalismo, fácilmente manipulables, al servicio de intereses personales o grupales. Algunas sectas llegan incluso a proclamar la cultura de la muerte, llegando a provocar el suicidio colectivo de sus miembros.

Por esas razones es preciso tener un sentido crítico frente a la pluralidad tan grande de enfoques y propuestas, algunas de las cuales llegan hasta relativizar los conceptos del bien y del mal. La fundamentación de la ética se constituye en una de las tareas más importantes y urgentes de nuestro tiempo. Se trata de encontrar una explicación, lo más coherente y convincente posible, del por qué de la vigencia y obligatoriedad de determinados principios y normas éticas, imprescindibles para la convivencia social y para la realización personal.

3. ÉTICAS INTERSUBJETIVAS

Para situar mejor nuestra propuesta, vamos a describir algunos modelos éticos más representativos, comenzando por las llamadas éticas intersubjetivas, así denominadas porque de alguna manera buscan su fundamentación en el análisis y la comparación del comportamiento humano interpersonal, tratando de sacar conclusiones en cuanto a su validez. Dentro de esta corriente analizaremos la llamada ética ligera («light»), la ética comunicativa del discurso y la bioética norteamericana.

3.1. Ética ligera («light»)

Un rasgo cultural del hombre ligero («light») es la búsqueda, consciente o inconsciente, de una justificación de los propios actos en el «todos lo hacen», o sea en la conducta de la mayoría. Este modelo puede ser llamado ética ligera o superficial, porque trata de evitar el trabajo del discernimiento ético para encontrar criterios personales según la propia conciencia (Rojas 1992).

Si bien siempre ha habido un influjo de la conducta mayoritaria en la normatividad de las costumbres, hoy en día esa influencia ha aumentado extraordinariamente debido al poderoso efecto multiplicador de los medios de comunicación social, que, a través de los programas más diversos, propagan insistentemente modelos de conducta.

Por otra parte, se utilizan cada vez más los estudios estadísticos para hacer previsiones sobre los comportamientos sociales de determinados colectivos. La economía de mercado, uno de cuyos pilares es el conocimiento de las preferencias de los potenciales clientes, se basa en gran parte en las expectativas de la conducta social.

Las preferencias reales o proyectadas de las encuestas son tabuladas estadísticamente con sus respectivas frecuencias. De esta manera se obtienen los tipos de conducta más frecuente, o sea la normalidad estadística, en contraposición a otros comportamientos menos frecuentes o anómalos.

En base a los resultados de las encuestas muchas personas tienden a considerar bueno lo que hace la mayoría, con la única salvedad de que no se incurra infracción legal. De esta manera, más o menos conscientemente, la normalidad estadística pasa a ser normatividad ética.

A nuestro juicio esta equiparación es totalmente incorrecta. En primer lugar no se debe dar excesiva credibilidad a las encuestas, ni a sus conclusiones. No raras veces adolecen de

defectos en su diseño o en su realización, obteniéndose resultados globales a partir de muestras estadísticas poco representativas o sesgadas.

Sobre todo es preciso ser críticos frente a las motivaciones y a los intereses comerciales, políticos o ideológicos de los promotores y realizadores de las encuestas, quienes tienen siempre la tentación de manipular los resultados de las encuestas para sus propios fines.

Pero, aun admitiendo que haya exactitud científica en el diseño y realización de la encuesta e imparcialidad en sus promotores, no es correcto establecer principios éticos simplemente utilizando datos estadísticos. El comportamiento social «normal» desde el punto de vista estadístico no equivale al comportamiento «moral» desde el punto de vista ético.

Los datos estadísticos sobre la conducta humana pueden ser útiles en la sociología y tienen cierto interés también para la ética, pero no deben ser utilizados como justificación de determinados actos o conductas. El hecho, por ejemplo, de que en una región con elevado porcentaje de drogadictos haya una opinión mayoritaria a favor de la legalización y liberalización del tráfico y del consumo de drogas no significa que esa actitud sea correcta éticamente.

Por otra parte, no hay que soslayar que los medios de comunicación social, que transmiten la conducta frecuente o «normal», están financiados por empresas comerciales que, al buscar el máximo lucro, promueven un consumismo desmedido y una actitud hedonista. Con ello se corre el peligro real de fomentar el subjetivismo relativista, donde la normalidad estadística suplanta a la moralidad ética, como un rasgo típico y, a nuestro juicio, trágico de la civilización postmoderna.

3.2. Ética del discurso (K.-O. Apel)

Uno de los intentos más valiosos de superación del subjetivismo relativista y, al mismo tiempo, de operativización del formalismo kantiano es la ética del discurso o ética comunicativa.

3.2.1. Exposición

Karl-Otto Apel, vinculado a la Escuela de Frankfurt, es considerado el fundador de la ética comunicativa. En 1967 presentó un trabajo titulado «El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», más tarde reformulado en la llamada «ética del discurso» (Apel 1988; 1992). La ética adquiere su fundamento histórico precisamente dentro de la comunidad ideal de comunicación, tal como se puede descubrir a través de la filosofía trascendental del lenguaje.

Siguiendo la huella de Kant, el propósito de Apel es «renovar la pregunta kantiana acerca de las condiciones de la posibilidad y validez del conocimiento científico, como pregunta sobre la posibilidad de un entendimiento intersubjetivo sobre el sentido y la verdad de frases o de sistemas de frases».

Apel trata de hacer que «la crítica kantiana del conocimiento, como filosofía de la conciencia (Bewusstsein) del sujeto concebido solipsísticamente, pase a ser una filosofía intersubjetiva de las condiciones sobre la posibilidad y validez del entendimiento mediado lingüísticamente». La ética del discurso está inscrita dentro de la filosofía kantiana en sus aspectos deontológicos, cognoscitivos, formales y universales (Arens 1992, 61).

La ética trascendental pragmática del discurso reflexiona sobre las normas y sobre la

fundamentación última en una comunidad ideal de argumentación, suficientemente grande y representativa para tener relevancia social (Arens 1992, 65).

El planteamiento filosófico de Apel tiende a rescatar el consenso ético, implícito en la cultura de una determinada comunidad. A través de un estudio semántico es posible detectar los valores predominantes en el lenguaje, como el medio ambiente axiológico en el que están inmersas las personas de esa comunidad.

Los niños, al aprender a hablar, no sólo captan el significado de las palabras, sino que, también y simultáneamente, reciben conceptos y categorías con una determinada orientación ética, que obviamente puede ser distinta de la practicada en otra cultura.

La ética del discurso, aunque en algún momento pareció encerrarse en el ámbito de la comunicación grupal sin relevancia política, ha hecho esfuerzos para incidir en la consolidación de la democracia, de los derechos humanos, de la solidaridad y de la comunicación como contrapoder (Arens 1992, 66).

3.2.2. Valoración

El intento de Apel constituye un aporte valioso a la discusión sobre la fundamentación de la ética, no tanto en cuanto al contenido, sino en cuanto al aspecto formal de las condiciones y de los procedimientos necesarios para llegar a la aceptabilidad de principios y normas éticas dentro de una comunidad.

El diálogo intersubjetivo es un medio indispensable para promover el acercamiento de posiciones contrapuestas, buscando puntos de coincidencia en busca de lo universalmente razonable. Como fruto de este diálogo se obtienen convergencias personales, grupales, nacionales etc., que sirven como referencia muy útil a la hora de elaborar modelos de comportamiento o normas jurídicas dentro de las instituciones civiles y políticas.

Las conferencias mundiales de las últimas décadas, organizadas por las Naciones Unidas, aplican en mayor o menor medida ese proceso. Los acuerdos son fruto de largas discusiones y revisiones, por medio de comités y asambleas, hasta llegar al máximo consenso sobre un texto que pueda ser aprobado por los estados participantes, con el apoyo de las organizaciones no gubernamentales, las cuales, aunque no carezcan voto deliberativo, tienen una gran influencia en la opinión pública.

Estos acuerdos contribuyen a promover una base homogénea jurídica, útil para fortalecer la convivencia política pacífica entre los pueblos. De esta manera se contribuye al diseño de una ética mínima mundial, que con el tiempo pueda llegar a plasmarse en normas jurídicas en las diferentes sociedades políticas.

Otro ejemplo de inspiración en la ética del discurso puede verse en la Declaración de Ética mundial, consensuada por el Parlamento de las Religiones del Mundo, reunido en Chicago en 1993. En ella se afirma la universalidad del principio de hacer el bien y evitar el mal y se subraya la necesidad de que todo ser humano reciba un trato humano. Al mismo tiempo se establecen compromisos fundamentales a favor de cuatro culturas: la no violencia y el respeto a toda vida, la solidaridad y el orden económico justo, la tolerancia y el estilo de vida honrada y veraz, y la igualdad y camaradería entre el varón y la mujer.

Reconociendo una valoración positiva de la ética del consenso, sin embargo, no pueden soslayarse sus limitaciones. Un problema serio es conseguir unanimidad dentro de una diversi-

dad de opiniones, culturas y creencias, que pueden ser incluso antagónicas. ¿Cuáles son las colectividades o las culturas a las que se debe dar más importancia en cuanto a su representatividad ética?

En la práctica se observa que los consensos obtenidos frecuentemente no son sino fórmulas de transacción entre posiciones contrapuestas, conseguidas a través de fatigosas discusiones, transacciones e incluso manipulaciones.

Por otra parte, aunque la aceptación consensuada garantiza que las normas o los principios éticos puedan tener cierta validez a nivel político, sin embargo, los acuerdos en las conferencias internacionales no pasan de ser simples recomendaciones, respetuosas de la soberanía de los diversos Estados, que en la práctica serán o no aceptados por los gobiernos, según sus propias conveniencias.

Una clara prueba de ello es la exclusión de los países del tercer mundo cuando se aprueban grandes decisiones planetarias. Únicamente los gobiernos de las grandes potencias, reunidos en pequeños grupos, establecen acuerdos, manteniendo sutilmente cierto imperialismo político, económico y cultural por parte del primer mundo. En este punto, tal como Apel reconoce, la ética de la liberación ha hecho ver la limitación de la ética del discurso (Apel 1992).

Se hace necesario impulsar una ética comunicativa a nivel mundial que sea verdaderamente democrática, para establecer normas jurídicas vinculantes que permitan solucionar los graves problemas que afectan a la humanidad y de modo particular a la mayoría de la población mundial, mantenida en condiciones infrahumanas de vida. Por otra parte es preciso respetar la idiosincrasia cultural y religiosa de los diversos pueblos.

Otro desafío que debe enfrentar la ética comunicativa se refiere al riesgo de establecer consensos amplios, pero, al mismo tiempo, discriminatorios frente a minorías no representadas suficientemente en la comunidad de comunicación. Los ejemplos históricos muestran cómo, hasta bien entrada la Edad Moderna, la esclavitud era aceptada como institución éticamente correcta. Incluso hasta tiempos bien recientes la discriminación racial del «apartheid» era apoyada o tolerada por la comunidad mundial.

Un principio no puede considerarse éticamente correcto simplemente por haber sido aprobado democráticamente. En primer lugar hay seres humanos que, por la situación especial en la que se encuentran, no son tenidos en cuenta en el consenso, como pueden ser, entre otros, los enfermos, los discapacitados, los menores de edad y sobre todo los concebidos no nacidos.

En este último ejemplo se muestra trágicamente la arbitrariedad de las leyes que, sin que se haya establecido un consenso sobre el inicio de la vida humana, despenalizan o liberalizan el aborto por indicaciones sociales o psicosociales o sin ninguna limitación. Paradójicamente los estados que se consideran más avanzados tecnológicamente son los que han aprobado las leyes más liberales sobre el aborto.

Si bien los propugnadores de la ética dialógica o comunicativa ponen ciertas cautelas para introducir la racionalidad como elemento corrector del posible subjetivismo, en definitiva no lo consiguen. Aún el caso hipotético de una comunidad ideal de comunicación, sin manipulaciones ni presiones, no hay una garantía real de que una norma consensuada tenga validez objetiva. Como conclusión la ética comunicativa, al apoyarse excesivamente en los presupuestos kantianos, carece de fundamentación en la realidad.

3.3. Fundamentación de la bioética

Un modelo de fundamentación intersubjetiva de la ética es el elaborado por la bioética, que, como ciencia interdisciplinar, se instauró en los EUA en la década de los 70.

Los profesionales médicos, los biólogos y los políticos, confrontados con el desafío de tener que tomar decisiones sobre casos prácticos, incluso urgentes, vieron la necesidad de encontrar un lenguaje ético comúnmente aceptado, sobre el que pudiera entablarse un diálogo neutral, respetuoso de las distintas cosmovisiones y religiones, para poder estudiar y resolver los casos presentados.

Al considerar que los tratados clásicos de moral deontológica no eran aptos para solucionar los problemas modernos en el área de la ética médica y de la biotecnología, surgió la iniciativa de fundamentar una nueva ética.

3.3.1. Principios de bioética

Después de algunos intentos infructuosos se encargó esta tarea a la Comisión Presidencial, constituida por personas de distintos credos y cosmovisiones, la cual, además de los principios de honestidad y eficiencia, estableció los tres grandes principios de beneficencia, autonomía y justicia sobre los que debe basarse la actividad médica y biotecnológica.

Estos principios fueron seleccionados por su aceptación general entre personas e instituciones de diversas confesiones religiosas e ideologías políticas. Tal como se argumentó, en el patrimonio cultural norteamericano es correcto hacer el bien a los demás, respetar su libertad y comportarse justamente (Beauchamp 1983; Engelhardt 1986; Gafo 1993, 17-24).

James D. Drane, bioeticista estadounidense, señala que la fundamentación principista se inspira en el pragmatismo norteamericano, cuyo fundador, John Dewey (1859-1952), sostenía que «el problema de restablecer la integración y la cooperación entre las creencias del hombre sobre el mundo en que vive y sus convicciones sobre los valores y motivos que deberían orientar su conducta, es el problema más profundo de la vida moderna» (Citado por Drane 1988, 92).

En consecuencia, la ética para progresar debe emplear la metodología de la ciencia según el método pragmático. En opinión de Drane el pragmatismo no es relativismo, sino un intento de aplicar el método científico para resolver problemas éticos. En vez de preguntar por la verdad absoluta y eterna, trata de encontrar una solución que sea aceptable para la mayoría de la gente.

3.3.2. Principio de beneficencia

El principio de beneficencia expresa de manera positiva la actitud y la obligación de hacer el bien al otro. En la práctica médica el principio está ya establecido en el Juramento Hipocrático. «A cualquier casa que entrare, llegaré por utilidad de los enfermos» (N. 6). Los profesionales deben mostrar una actitud de benevolencia hacia sus pacientes, por encima de motivaciones lucrativas o de otro tipo.

Aunque la beneficencia tenga una aceptación teórica, sin embargo no es fácil su aplicación en la práctica. ¿Dónde están los límites de la beneficencia? ¿Hasta qué punto uno debe hacer el bien a otra persona, cuando tiene que renunciar a su propio bienestar?

Para resolver esta pregunta se puede apelar al mandamiento bíblico, «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», y también a la regla del oro en sentido positivo, «Haz al otro lo que quisieras que te hicieran a ti». Sin embargo, la medida del amor al otro, fijada en el amor a uno mismo, puede parecer demasiado exigente e incluso heroica en sociedades donde predomina una mentalidad individualista.

Surgen, además, otros cuestionamientos en casos conflictivos: ¿Se debe hacer el bien a todos, incluyendo también a los enemigos? Si bien en la ética cristiana se afirma el amor a los enemigos, de hecho, sin embargo, no es practicado, sino excepcionalmente. En consecuencia el principio de beneficencia, más que como una obligación estricta, suele ser aceptado como un ideal ético no siempre realizable. En todo caso falta una fundamentación convincente de este principio, que sustente su obligatoriedad.

3.3.3. Principio de no maleficencia

Precisamente para que el principio de beneficencia pueda ser más vinculante se suele desglosar en el principio de maleficencia, por el que se prohíbe hacer el mal a otro ser humano. «Primum non nocere» (Primero no hacer nunca mal). La razón del desglose estriba en que el principio de maleficencia es más universalmente admitido y tiene, además, una mayor claridad y exigencia. Sin embargo, su interpretación no está exenta de discusiones en cuanto a su alcance y validez.

La regla del oro, expresada negativamente como «no hagas a otro lo que no quisieras que te hagan a ti», indica ya una medida para regular la actitud de no maleficencia. Cuando se trata de causar un mal grave, como es el caso de «no matarás», este precepto negativo adquiere vigencia absoluta, aunque aquí se hace necesaria la complementación semántica de «no matarás a un ser humano inocente».

El principio de «no matarás» está expresado en el Juramento Hipocrático: «No me dejaré llevar por ninguna súplica que me convenza para suministrar a nadie ninguna droga letal, como tampoco le aconsejaré. De igual manera no colocaré a ninguna mujer un pesario destructor del feto, sino que conservaré religiosa e intachablemente mi vida y profesión» (N. 4).

En la actualidad la prohibición de no matar, si bien ha adquirido mayor aceptación a nivel teórico, se ha debilitado en la práctica e incluso en la legislación. Tal es el caso de algunos países europeos y norteamericanos que, cediendo a la presión social, toleran o permiten en determinadas indicaciones el aborto y la eutanasia. En referencia a la procreación asistida y de la fertilización in vitro hay también legislaciones permisivistas que toleran la manipulación y destrucción de embriones.

3.3.4. Principio de autonomía

El principio de autonomía reconoce a todo hombre, varón o mujer, como ser libre, cuya libertad debe ser respetada y promovida. En EUA la autonomía individual ha tomado un gran impulso hasta llegar a ser una de las bases fundamentales de la convivencia social.

La autonomía se basa en la dignidad de todo hombre, aunque en la práctica hay seres humanos que no están en condiciones de ejercer su libertad, tales los menores de edad, incapacitados, enfermos en coma, los pobres etc. Aunque no tengan la posibilidad actual de

ejercer su libertad, deben ser respetados en su dignidad. Sus derechos, particularmente el derecho a la vida y a la integridad física, deben ser tutelados por sus padres o sus representantes legales y en último término por la sociedad.

Particularmente en el ámbito del cuidado de la salud, en 1973 se aprobó la Carta de los Derechos de los Enfermos, reconociendo expresamente el derecho del paciente al consentimiento informado. Este reconocimiento debe ser considerado como un avance ético, ya que evita un tratamiento abusivo o excesivamente paternalista en la relación médico - paciente.

Sin embargo, la insistencia excesiva en el principio de autonomía individual puede dar un tinte juricista a las relaciones interpersonales, llegando a debilitar las instituciones comunitarias públicas y privadas, incluyendo el matrimonio y la familia.

Esta interpretación defectuosa de la autonomía se ha extendido en algunos países, entre ellos EUA, donde proliferan los procesos judiciales de mala praxis contra los médicos. Con ello se desvirtúa la relación entre el médico y el paciente. Muchos médicos se sienten cohibidos frente a sus pacientes por el miedo a que cualquier negligencia o imprudencia pueda ser utilizada en su contra por los pacientes.

Frente a posibles procesos, los profesionales sanitarios adoptan una actitud de precaución, que se traduce en un alza de los costos médicos. En algunos casos más del 40%, de los ingresos del personal sanitario va a parar a la suscripción de pólizas de seguros para cubrir responsabilidades civiles. Los médicos se sienten cada vez más inseguros y, al mismo tiempo, los pacientes más desamparados (Coperías, E. M./Di Pietro, C. 1996).

3.3.5. Principio de justicia

En el principio de justicia late la convicción de que se deben respetar los derechos de las personas dentro de una igualdad fundamental. Sin embargo, en EUA este principio se entiende jurídicamente como el respeto a la igualdad de la dignidad humana, en el sentido de evitar desigualdades discriminatorias entre personas.

En la práctica de la bioética el principio obliga a tratar a los pacientes de la misma manera según el lema «casos similares exigen un tratamiento similar». Se admite que algún nivel de salud deba ser asequible a todos («Some level of health services is available to all»). Para ello es necesario que la autoridad política establezca servicios médicos mínimos para todos, pero no hay unanimidad sobre la determinación de ese nivel mínimo de la atención primaria de salud.

Para evitar arbitrariedades en la aplicación de este principio, John Rawls, uno de sus más destacados teóricos, propone la figura del observador ideal, o sea omnisciente, omnipercipiente, desinteresado y desapasionado, que en los casos conflictivos pueda decidir acerca de la distribución de los recursos médicos siempre limitados (Gafó 1993, 22).

3.3.6. Valoración crítica

A nuestro juicio la fundamentación de la bioética en base a los tres principios fundamentales de beneficencia, de autonomía y de justicia debe ser valorada positivamente por haber permitido encontrar bases de consenso dentro del contexto social norteamericano, pluricultural y pluriconfesional.

Gracias a ello, se han podido desarrollar iniciativas para humanizar la medicina y de la

biotecnología, que de otra manera no se habrían logrado. El auge impresionante de la bioética se debe en gran parte a este consenso en principios universalmente aceptados.

Sin embargo, esta fundamentación adolece también de ciertas limitaciones. Ya es conocida la dificultad de aplicación de los principios cuando hay conflictos entre ellos, por ejemplo cuando un paciente grave se niega a recibir una transfusión de sangre por motivos religiosos. ¿Qué principio prevalece, el de beneficencia o el de autonomía? La solución depende de la prioridad que se da a un principio sobre los otros. En EUA la tendencia es dar mayor importancia al principio de autonomía.

Por otra parte, aunque los principios fundamentales sean aceptados, no hay unanimidad en la definición de los mismos y mucho menos en su interpretación y alcance, ya que detrás de cada uno de ellos laten cosmovisiones diversas que llevan soluciones diversas e incluso opuestas.

Dentro de la tradición liberal norteamericana la justicia tiende a identificarse con la igualdad legal para todos los ciudadanos. Con ello la justicia se reduce al respeto y a la aplicación imparcial de las normas vigentes, desconociendo la situación de desigualdad real existente entre las personas.

Como resultado, únicamente las personas con medios económicos suficientes están en condiciones de disfrutar de los derechos reconocidos por el ordenamiento jurídico, mientras que las que están en una situación desfavorable, sea física o económica, carecen de condiciones para llevar una vida digna.

A nuestro juicio los principios necesitan una fundamentación más clara en la dignidad humana en base a una jerarquía axiológica que establezca prioridades entre los valores fundamentales. El primer valor es la vida, como soporte de todos los demás. En función de la vida debe valorarse también la salud o la integridad física como un derecho primordial de la persona, especialmente cuando se trata de proteger a la persona frente a amenazas o riesgos serios contra la vida.

Muy especialmente se debe velar para que no sean conculcados y atropellados los derechos de los más débiles y desprotegidos, entre los que se encuentran los concebidos no nacidos, los niños, los discapacitados, los enfermos, los ancianos y, en general, las personas carentes de recursos económicos. Los fondos públicos de promoción social deben destinarse prioritariamente a la atención de la población marginada o en situación de extrema pobreza.

La aceptación formal de los principios sin convicción profunda conlleva el peligro del pragmatismo individualista, especialmente cuando surgen conflictos entre el bienestar propio y el ajeno, donde no se ve la razón de tener que sacrificar el propio bienestar en función de los demás (Drane 1988, 104).

3.4. Insuficiencia de fundamentación

Las éticas intersubjetivas han contribuido a despertar la conciencia ética, a fomentar el diálogo interpersonal y obtener consensos necesarios para la convivencia social. En ese sentido son imprescindibles en la sociedad democrática.

Sin embargo, no se puede soslayar que, por sus propios planteamientos teóricos, las éticas intersubjetivas están más orientadas hacia el consenso, como base para promulgar normas jurídicas. Por ello es importante distinguir entre ética y derecho. Tal como señala la eticista

española, Adela Cortina, «A la moral le preocupan también los máximos, no sólo los mínimos normativos; le preocupan también los valores en los que merece la pena empeñar la vida» (Cortina 1989, 159).

El valor de un principio ético no puede estribar exclusivamente en su grado de aceptación por un determinado grupo social. El consenso intersubjetivo es un factor importante de razonabilidad, pero necesita, además, una comprobación objetiva de la rectitud de su contenido. Como agudamente subraya otro destacado eticista español, José Luis Aranguren, la ética comunicativa intersubjetiva requiere de una ética intrasubjetiva (Cortina 1989, 15).

Por ello juzgamos que, sin minusvalorar la fundamentación intersubjetiva de la ética, ésta es insuficiente y debe a su vez basarse en la realidad física y metafísica de la misma estructura humana, como garantía de la rectitud de los principios y de las normas éticas y jurídicas.

4. ÉTICAS DE LA REALIDAD

Hay modelos éticos que tratan de fundamentarse en la realidad humana. En tal sentido hablamos de éticas de la realidad. Brevemente señalaremos dos de ellas que más han servido de inspiración a la filosofía de la nostridad. Se trata de la moral zubiriana, arraigada en la esencia del hombre, y la ética de la liberación, surgida desde la realidad histórica de opresión y del compromiso de solidaridad con los oprimidos.

4.1. Moral de la realidad (X. Zubiri)

Xavier Zubiri, gran pensador español, fallecido en 1983, intentó superar, tanto el realismo precrítico, como el idealismo moderno. A pesar de la dificultad de su vocabulario, abundante en neologismos y cambios de significación de términos usuales, su filosofía constituye un aporte muy valioso especialmente en la metafísica y en la gnoseología (Zubiri 1962; 1980; Ferraz 1988).

4.1.1. *Moral eudemonista*

Zubiri trabajó con particular dedicación el tema de la moral y, aunque no pudo completarlo, dejó importantes estudios, que fueron publicados póstumamente en 1986 por su discípulo Ellacuría bajo el título «Sobre el hombre».

Una característica esencial de la moral zubiriana es su fundamentación intrínseca en la misma estructura moral del hombre. El hombre, como substantividad inteligente y sentiente es una realidad moral, quien, enfrentado a las varias posibilidades en las que discurre su vida, tiene que apropiarse inexorablemente de las posibilidades reales. De esta manera él mismo se autorrealiza como animal de realidades.

En oposición diametral a la ética kantiana, en la que moralidad y felicidad están disociadas, la moral zubiriana recupera la orientación básica de la ética aristotélica, poniendo a la felicidad como categoría central (Ferraz 1988, 195).

En cada una de sus decisiones el hombre busca la plenitud de sí mismo, que los griegos denominaban «eú-daimonía», derivado de «eú daímon» (buen espíritu, buena suerte), y los latinos «beatitudo» y «felicitas». «La forma concreta como el hombre está proyectado a sí

mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades, es lo que debe llamarse felicidad, beatitud» (Zubiri 1986, 391).

El animal no busca la felicidad, únicamente puede sentirse bien o mal, por ello es amoral, actúa simplemente según reacciones estímulo-respuesta. Si lo hace adecuadamente, en esto consiste su justeza.

En cambio el hombre busca la felicidad, porque está constitutivamente sobre sí, y lo está en su realidad integral en orden a la «perfectio» o sea la forma plenaria de realidad humana. Tiene que establecer el tipo de justeza que va a realizar. «Tiene que elegir la justeza misma, 'facere iustum', hacer la justeza, justificar» (Ferraz 1988, 191s).

La felicidad es el bien supremo del hombre, no sólo 'de facto', sino también de raíz (Ferraz 1988, 194). Por ello constituye la posibilidad radical, la posibilidad de las posibilidades, el bien último del hombre y la plenitud de la realidad humana. «El hombre no aspira a una felicidad cualquiera, sino que busca 'una' felicidad, 'la humana', la de sus propias estructuras. La felicidad como bonum absoluto es el bonum en orden a la perfección. Como estructura de sus propias posibilidades, el hombre está abierto a su figura, y esa figura es precisamente figura de per-fecto, de per-fección» (Zubiri 1986, 415).

La inteligencia no sólo es vidente, sino que en tanto que sentiente, es simultáneamente posidente y vidente. No sólo ve lo que tiene delante, sino que lo posee y tiende a poseerlo, a disfrutarlo.

Zubiri también distingue entre la fruición de las realidades caducas y múltiples y la fruición plena de la felicidad, que es «ser plenaria y definitivamente en aquella figura moral que el hombre, real y efectivamente, ha elegido de una manera definitiva» (Zubiri 1986, 419).

4.1.2. Valoración crítica

La moral zubiriana supera los modelos éticos subjetivos e intersubjetivos al plantear la fundamentación de la ética en la misma estructura del hombre, orientada inexorablemente a la perfección o sea la felicidad. En nuestra propuesta de la ética de la nostridad hemos incorporado lo más valioso de su pensamiento.

Sin embargo, el modelo zubiriano adolece de una limitación muy seria, ya que no llega a determinar la felicidad en cuanto realidad objetiva. Si bien contrasta la felicidad con la desgracia y el bien con el mal, la filosofía zubiriana no define cuál sea el contenido de la «perfectio», la felicidad, como realidad ideal y bien último del hombre.

Más bien la indeterminación es una característica de la felicidad zubiriana, como ideal inexorable al que el hombre está proyectado plenariamente sobre y ante sí mismo. Análogamente a lo que acontece con el bien, la felicidad es algo constitutivamente indeterminado. El hombre es feliz en cada una de sus posibilidades y decisiones, pero queda siempre el área de esa indeterminación que es la felicidad en el sentido de perfección. Y esto, para Zubiri, no procede de una ignorancia, sino de la necesidad intrínseca del hombre por estar abierto en su inteligencia a cualquier forma de lo real. La felicidad, en tanto que envuelve esta dimensión, es constitutivamente un problema.

Al sostener la indeterminación de la felicidad, Zubiri pretende respetar los diversos modelos éticos, propios de las diferentes culturas. Sin embargo es consciente de que podría caer en el

doble escollo del «autonomismo moral», o sea considerar a la persona humana como fuente del bien, o en el «relativismo moral», corrientes éticas a las que él mismo se opone (Zubiri 1986, 401, nota de Zubiri). A nuestro juicio, esta indeterminación de la felicidad es una limitación muy seria, tal como más adelante expondremos.

Otra limitación es el marcado talante de especulación abstracta de la reflexión zubiriana. Aunque Zubiri subraya la primacía de la realidad sobre el ser, en ningún momento se refiere a los conflictos sociales de la realidad histórica. Su filosofía es un diálogo intenso con los grandes pensadores de la historia de la filosofía, pero desconectado de la historia real del mundo. Su destacado discípulo, Ignacio Ellacuría, tratando de superar esa limitación, se esforzó en elaborar una filosofía de la realidad histórica, aunque el intento fue truncado por su brutal asesinato (Ellacuría 1991).

4.2. Ética de la liberación (E. Dussel)

En América Latina a finales de la década de 1960 se percibió con mayor lucidez la realidad histórica, caracterizada por la marginación y opresión de las clases empobrecidas y de las culturas oprimidas. Todo ello provocó un movimiento generalizado de protesta, dentro del cual surgieron planteamientos novedosos, conocidos como la teoría de la dependencia y la teología y la filosofía de la liberación, con propuestas globales para superar la situación de opresión (Manzanera 1978).

4.2.1. Exterioridad del otro

Enrique Dussel, fecundo pensador argentino, en su obra «Filosofía de la liberación», publicada en 1980, sistematiza su reflexión, distinguiendo entre conciencia moral y conciencia ética. La conciencia moral es «la aplicación a una decisión concreta de los principios vigentes del sistema». En cambio, la conciencia ética es «la capacidad que se tiene de escuchar la voz del otro, palabra transontológica que irrumpe desde más allá del sistema vigente. Puede que la protesta justa del otro ponga en cuestión los principios morales del sistema. Sólo quien tiene conciencia ética puede aceptar la puesta en cuestión a partir del criterio absoluto: el otro como otro en la justicia» (Dussel 1983, 75s).

Para Dussel la categoría más importante de la filosofía de la liberación es la exterioridad. Utilizando una metáfora espacial se refiere al «más allá» del horizonte del ser del sistema como «una transcendentalidad interior», un «más allá del sujeto en el sistema, de su trabajo, de su deseo, de sus posibilidades, de su proyecto» (Dussel 1980, 55).

Exterioridad indica el ámbito desde donde el otro hombre se revela como libre e incondicionado por mi sistema y no como parte del mundo. «Sólo el libre, cada hombre, es una totalidad autosustantiva, autónoma, otra: exterioridad metafísica, realidad realísima más allá del mundo y del ser» (Dussel 1980, 57).

Si bien el concepto de exterioridad se inspira en el filósofo judío Emmanuel Levinas, Dussel le da un tinte más histórico al situarlo en la realidad lacerante del tercer mundo. «Todo esto cobra realidad práctica cuando alguien dice: ¡Tengo hambre! El hambre del oprimido, del pobre es un fruto del sistema injusto (...) Es la exterioridad práctica o la transcendentalidad interna más subversiva contra el sistema: el 'más allá' infranqueable y total» (Dussel 1980, 57).

A partir de la interpelación desde la exterioridad Dussel plantea la «anadialéctica» del proyecto de liberación, intentando superar la dialéctica negativa (Dussel 1980, 190-195). La acción liberadora se dirige al otro (hermano, mujer o varón, hijo) y es simultáneamente un trabajo en su favor. «Por ello, la praxis de liberación es el acto mismo por el que se traspasa el horizonte del sistema y se interna realmente en la exterioridad, por el que se construye el nuevo orden, una nueva formación social más justa» (Dussel 1980, 81).

La liberación es el movimiento mismo metafísico o transontológico por el que se traspasa el horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad (Dussel 1980, 75). Dentro de la metafísica Dussel distingue cuatro momentos: política, erótica, pedagógica y antifetichismo (Dussel 1980, 85).

«Pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo, del pobre, de la mujer castrada, del niño y la juventud culturalmente dominados, del anciano descartado por la sociedad de consumo, con responsabilidad infinita ante el Infinito, eso es filosofía de la liberación» (Dussel 1980, 212).

4.2.2. *Valoración crítica*

A nuestro juicio la filosofía de la liberación, representada en Dussel, ha tenido el gran valor de centrar el problema filosófico en la exterioridad y más concretamente en la interpelación del otro, del hambriento, del oprimido. De esta manera la filosofía incorpora, como uno de sus ejes hermenéuticos, la opción preferencial por los pobres. Desde esta perspectiva la crítica de Dussel a otros modelos éticos es correcta.

La ética del discurso de K.-O. Apel y la moral de Zubiri son vulnerables a esa crítica. La auténtica filosofía debe partir de la realidad histórica concreta y el filósofo no debe aislarse en una torre de marfil para elaborar sus teorías, prescindiendo de la situación de pobreza y miseria del tercer mundo.

Hans Schelkshorn, joven filósofo austríaco, termina así su trabajo sobre Dussel. «La filosofía de la liberación fuerza también al discurso filosófico, a no camuflar la miseria a través de argumentos sofisticados, sino a aceptar la necesidad y el hambre como tema central de la filosofía. Ahí encontrará su autenticidad la filosofía latinoamericana y no sólo ella» (Schelkshorn 1992, 168).

Reconociendo la fuerza y la brillantez del planteamiento dusseliano, juzgamos, sin embargo, que su enfoque tiende a reducir la filosofía a la ética y ésta a la teoría y praxis de la liberación, identificada con la construcción de una sociedad igualitaria de inspiración socialista.

A nuestro juicio, la exterioridad, si bien es una categoría filosófica importante, no puede erigirse en el centro hermenéutico de la ética y mucho menos de la filosofía. Como más abajo expondremos, la alteridad, concepto afín al de la exterioridad dusseliana, no basta, por sí sola, para comprender la realidad humana en su dimensión histórica y mucho menos en la dimensión utópica.

De hecho la ética de la liberación, más allá de la exterioridad, se fundamenta en la solidaridad, que bajo la denominación de opción fundamental por los pobres constituye un eje hermenéutico importante del pensamiento latinoamericano de la liberación. Aun sin expresarlo directamente el discurso de Dussel es un llamado a la solidaridad con los oprimidos en los distintos ámbitos de la vida política, económica, sexual, pedagógica y cultural.

La solidaridad se ha convertido actualmente en una de las líneas de fuerza más importantes en la ética social en diversas partes del mundo. Tal vez sea el Papa Juan Pablo II uno de los pensadores que con más claridad ha introducido a la solidaridad ética como leit-motiv de su discurso social, tal como puede verse en algunos de sus escritos, especialmente en la Encíclica sobre la Cuestión Social, publicada en 1987. Allí la solidaridad viene definida como «la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, es decir por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos responsables de todos» (Sollicitudo Rei Socialis 38).

Juzgamos que es importante profundizar el discurso sobre la solidaridad. Por muy necesarias que sean, no bastan las proclamas de solidaridad, despertando sentimientos de compasión o de indignación ante situaciones injustas. Para llegar a tener una actitud solidaria, es preciso, además, analizar el concepto de solidaridad, buscando sus raíces en la misma realidad humana.

5. FILOSOFÍA DE LA NOSTRIDAD

Después de haber mostrado sucintamente un panorama de la fundamentación de algunos modelos éticos más sugestivos, valorando sus aportes y sus limitaciones, vamos ahora a presentar, a modo de ensayo, la fundamentación de la ética de la nostridad. En nuestra propuesta la nostridad no es un genitivo sectorial de la filosofía, sino una categoría hermenéutica fundamental que permite iluminar la totalidad de la filosofía. Previamente resumimos algunos conceptos esenciales de la filosofía de la nostridad (Manzanera 1993).

5.1. Egoidad

La egoidad es la tendencia real primordial de cada hombre hacia la realidad de su propio ser. Esa tendencia del yo hacia sí mismo puede constatarse a partir de la propia experiencia y también de las ciencias físico-biológicas que muestran cómo el ser humano instintivamente trata de asegurar su supervivencia. Un individuo carente de egoidad perecería irremediablemente.

La egoidad es inmediatamente experimentable en la misma corporeidad. Sin embargo, no es únicamente biológica, sino también antropológica. El hombre, al adquirir conciencia de su propia existencia, se esfuerza inexorablemente por conseguir su bienestar o sea su realización en la felicidad.

La egoidad puede degenerar en el egoísmo, que encierra a la persona sobre sí misma, de tal manera que desconoce a los otros hombres en cuanto tales, prescindiendo de ellos o utilizándolos como cosas para obtener su propio bienestar físico.

5.2. Alteridad

La alteridad es la tendencia real de cada hombre hacia los demás seres humanos en cuanto tales. La experiencia muestra cómo, hablando en términos generales, cada hombre necesita para su propia realización, no solamente otras cosas, sino también a otras personas.

En el desarrollo de la inteligencia sentiente del ser humano llega un momento en que discierne, dentro de «lo otro» circundante, a otros hombres semejantes a él. El reconocimiento de los otros marca el paso de la «otredad» a la «alteridad», como inicio de la conciencia ética.

La alteridad adquiere particular importancia en las situaciones de opresión y discriminación, constituyendo la clave hermenéutica de la ética de la liberación. El pobre con su mirada suplicante provoca un sentimiento de misericordia y compasión, que permite reconocer a «lo otro» como «el otro» en igualdad de dignidad.

La alteridad fundamenta la justicia. Tal como se recoge en la clásica definición del jurista Ulpiano en el siglo III, recogida en las Instituciones de Justiniano: «La justicia es la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno su derecho» (Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuere). La justicia, a su vez, es la base del derecho como regulación jurídica de la convivencia social.

Sin embargo, ni la alteridad, ni la justicia, por sí solas pueden erigirse en las categorías hermenéuticas fundamentales de la ética. El reconocimiento y el respeto de los otros con sus derechos son fundamentales para la ética y para el derecho, pero son insuficientes para fundamentar la ética. Incluso, aplicados rígidamente, pueden llevar a una convivencia forzada, donde no existan vínculos más profundos de cohesión.

El aforismo «summum ius, summa iniuria» («sumo derecho, suma injuria») muestra la posible desviación de la justicia hacia el juridicismo, fenómeno típico de algunos países de cultura individualista, donde proliferan los procesos judiciales sin una conciencia de solidaridad.

El afán de la justicia también puede ser manipulado. La experiencia histórica muestra que, cuando surgen divergencias en torno a la interpretación de los derechos, si no existen vínculos de solidaridad, pueden desencadenarse conflictos agresivos que ponen en peligro la misma convivencia.

Por otra parte, la alteridad mal interpretada puede degenerar en el altruismo fanático o alienante. Aunque en el lenguaje corriente el término altruismo designa una actitud de apertura generosa hacia el otro, renunciando al bien propio, sin embargo, el altruismo exagerado puede convertirse en alienación, cuando una persona se identifica fanáticamente con una ideología hasta perder su propia identidad. La historia enseña el peligro real de las ideologías totalitarias, seculares o religiosas, que han fomentado fanatismos alienantes. De aquí la necesidad del discernimiento ético para que el altruismo no anule la propia egoidad.

5.3. Nostridad

La nostridad es la tendencia de cada hombre a formar un nosotros con otro u otros hombres, armonizando las tendencias dialécticas de la egoidad y de la alteridad.

Un nosotros humano no es simplemente un conjunto de hombres agregados o asociados por intereses individuales, más o menos coincidentes, sino que constituye un cuerpo social, una nueva estructura física y metafísica con un propio dinamismo orientado hacia una finalidad comunitaria (Manzanera 1993).

La finalidad común del nosotros permite armonizar las tendencias aparentemente antagónicas de los nostrarios, que dialécticamente se fecundan en la nostridad, donde se autorrealizan como personas en la felicidad del nosotros.

De modo semejante a la degeneración de la egoidad en el egoísmo, la nostridad puede convertirse en «nostrismo», o sea un nosotros exclusivo, encerrado sobre sí mismo, sin reconocer la alteridad de los otros nosotros.

En nuestra propuesta la nostridad es la categoría hermenéutica fundamental de la realidad humana. Esta propuesta se opone diametralmente a la tesis de Thomas Hobbes. Según este filósofo, el hombre, como mero cuerpo que es, tan sólo tiende a su propia conservación, ya que por su propia naturaleza es esencialmente egoísta. El hombre es lobo para el hombre («Homo homini lupus»). Su relación con otros hombres es ante todo defensiva y agresiva. A partir del egoísmo individualista hay que construir la convivencia social, lo menos conflictiva posible, tarea que corresponde a la filosofía social (Klimke/Colomer 1961, 402).

En nuestra opinión esta tesis es falsa, ya que ni es evidente, ni concuerda con la realidad. La nostridad es la tendencia real antropológica, única y compleja, que constituye la clave hermenéutica de la realidad humana individual y social, tanto a nivel teórico como práctico, que permite fundamentar la filosofía en general y la ética en particular.

La nostridad en su conceptualización teórica ofrece una explicación coherente y convincente de la realidad humana en su estructura dinámica, mientras que en su realización práctica de compromiso lleva a la perfección de cada hombre y de la humanidad en la felicidad. La forma plenaria de ser del hombre consiste en la realización de la nostridad.

La afirmación de la nostridad como la clave hermenéutica de la realidad, no se invalida por la constatación de la prevalencia de determinados egoísmos y nostrismos en la historia. La nostrificación, aunque es una tarea histórica, no se circunscribe en la historia, sino que se proyecta más allá en el horizonte trascendente hacia el nosotros universal teologal.

En términos clásicos podemos conceptualizar la egoidad como la tendencia del yo individual hacia mí mismo (esse ad me), contrapuesta al egoísmo del yo para mí (esse mihi). La alteridad es la tendencia hacia el otro u otros (esse ad alteros). La nostridad es el ser hacia nosotros (esse ad nos), también contrapuesta al nostrismo del ser para nosotros (esse nobis). Únicamente en la utopía se identifica el ser hacia nosotros y el ser para nosotros en el nosotros universal teologal.

La nostridad no equivale simplemente a la solidaridad, entendida como obligación, actitud o virtud ética, sino que es una tendencia constituyente esencial de la realidad humana. Por ello, al igual que la realidad humana, única, pero compleja, puede y debe ser estudiada en tres dimensiones principales, ética, física y metafísica, a través de las respectivas vías epistemológicas: psicológica experiencial, científica biológica e intuitiva utópica (Manzanera 1978). La síntesis de este triple análisis constituye la fundamentación de la nostridad, como clave hermenéutica teórico - práctica de la realidad.

6. VÍA PSICOLÓGICA EXPERIENCIAL

La nostridad en su dimensión ética hace referencia a la solidaridad en su sentido etimológico latino de «obligatio in solidum», es decir la obligación de varias personas que deben pagar mancomunadamente la deuda contraída. En el lenguaje popular la solidaridad se comprende normalmente como el compromiso ético a favor de un colectivo humano, definido por la clase social, la etnia, la nación, la religión etc.

La vía normal de acceso a la realidad de la solidaridad ética es la experiencia. El hombre, de manera semejante a los animales, siente los estímulos de la realidad externa, pero a diferencia de ellos, en cuanto inteligente sentiente, capta la realidad histórica a través de las experiencias, de las que brotan los sentimientos agradables y desagradables.

A partir de la sensibilidad la inteligencia percibe la realidad en un conocimiento, al mismo tiempo físico, estético y ético. Al desarrollarse la inteligencia humana el ser humano distingue entre los bienes y los males en un sentido físico. Pero, más allá, discierne también entre los bienes y los males en un sentido ético o espiritual. Esa capacidad intelectual de discernimiento se denomina conciencia ética (Gewissen).

Cuando un ladrón comete un robo siente el bienestar físico que le proporciona el objeto robado. Sin embargo, salvo que tenga su conciencia atrofiada, experimenta al mismo tiempo un malestar ético, popularmente llamado remordimiento de conciencia, por el mal que ha hecho a otra persona.

Mediante el discernimiento entre los bienes y los males éticos, denominados comúnmente valores y contravalores, el hombre elabora juicios éticos sobre los actos particulares. La inteligencia lógica y racional generaliza y sistematiza estos juicios en principios o normas generales, elaborando, así, la ética como ciencia de la conducta humana en referencia al bien y al mal.

Dentro de las experiencias humanas que contribuyen a la formación de la conciencia ética, algunas tienen especial interés, por cuanto que dejan una huella más profunda, tanto traumatizante como gratificante, que pueden servir como pistas de acceso a la nostridad.

6.1. Experiencias indignantes

Las experiencias traumatizantes son percibidas por el hombre como amenaza contra su vida, su salud o contra otros valores personales. Dentro de este tipo de experiencias, algunas tienen su origen en causas naturales, independientes de la voluntad humana, por ejemplo un terremoto, una inundación, un accidente etc.

En las experiencias traumatizantes se percibe el mal físico o psicofísico, p.e. de una herida, de una enfermedad, o de una lesión, como sentimientos de dolor, de angustia o de miedo, expresados verbalmente en gritos de ¡Ay!, ¡Socorro!, acompañados de gestos y acciones de protección y defensa.

Dentro de las experiencias traumatizantes algunas se perciben, además, como indignantes, en cuanto que son atribuibles a la acción de otras personas, que juzgamos injusta. Es el caso de los robos, las humillaciones, las violaciones, los secuestros y otras agresiones físicas corporales o verbales, tanto contra la propia persona o contra otras con las que uno se siente solidario.

En las experiencias indignantes, además del dolor o del miedo, brota un sentimiento de indignación, al percibir la agresión, no sólo como un mal físico, sino también como un mal ético, indigno de la propia dignidad, negada arbitrariamente.

Las expresiones y gritos que brotan en esas experiencias indignantes —«¡Eso no está bien!», «¡Es un atropello!», «¡Criminal!», «¡No hay derecho!»— muestran la reprobación que hace la conciencia ética sobre la acción mala.

A partir de estos juicios particulares el hombre induce juicios éticos generales, que expresan una «ob-ligación» en su forma negativa de prohibición, tales como «No matarás», «No cometerás adulterio», «No abusarás sexualmente de otro», «No robarás» o «No darás falso testimonio», recogidos en el decálogo hebreo y en muchas otras culturas. En base a esos juicios generales se induce el principio básico de la «ob-ligación» de no maleficencia, que prohíbe hacer el mal a un ser humano inocente: «No harás daño a tu prójimo». El sentimiento de

indignación, como malestar ético, es una vía, primaria y cuasi-evidente, de acceso a la ética, ya que implica la valoración de la dignidad de la propia egoidad, precisamente al ser negada.

Dentro de las experiencias indignantes hay algunas que específicamente muestran de manera negativa el valor de la nostridad. Se trata de hechos traumatizantes provenientes de personas con las que existe una ligación de nostridad. Son los casos de desprecio, traición, infidelidad conyugal (adulterio) etc. Aquí no sólo se siente el dolor y la indignación de las experiencias indignantes, sino que además hay una sensación profunda de decepción y de frustración ante la ruptura de la nostridad, originándose fuertes traumas psicósomáticos de muy difícil terapia, que permiten acceder en forma negativa a la «ob-ligación» ética y a la «ligación» física de la nostridad.

La afirmación de que las experiencias indignantes son una vía de acceso a la nostridad no se invalida por el hecho de que determinadas personas no experimenten estos sentimientos por tener anulada su conciencia o su capacidad de indignación. Ello puede deberse a la domesticación o a la represión cultural en las que han vivido, por ejemplo en situaciones históricas de esclavitud o de alienación personal o colectiva.

El criminal que comete una agresión injusta contra otra persona normalmente experimenta sentimientos de vergüenza o remordimiento, al ver el rostro angustiado, airado o suplicante de su víctima ante semejante atropello. Ahora bien, estos sentimientos posiblemente queden amortiguados momentáneamente por el sentimiento de bienestar físico que le proporciona el botín robado o el placer en caso de una violación, pero probablemente los experimentará más tarde.

Una persona que realiza en forma habitual actos antisociales, puede llegar, incluso, a atrofiar su conciencia y su capacidad de experimentar sentimientos de vergüenza o de remordimiento. El pensador Nietzsche en su teoría de la perversión de la moral coloca el momento supremo del superhombre, cuando goza robando, destruyendo o matando. Desde nuestro punto de vista, por el contrario, se trata de la alienación más trágica de la conciencia humana que puede llegar a ser irreversible, destruyendo su propio proyecto de autorrealización.

6.2. Experiencias nostrificantes

Las experiencias gratificantes son las que el hombre, al satisfacer sus necesidades o deseos, experimenta sentimientos agradables de bienestar físico, por ejemplo el comer o el dormir. En algunas de estas experiencias se experimenta un bienestar más profundo, que podemos llamar bienestar ético y que, incluso, puede estar acompañado de un malestar físico. Es el caso de una persona que renuncia a su propia comida o a su descanso por hacer el bien a otras personas, dando de comer a un hambriento o atendiendo a un enfermo.

En estas experiencias éticas se muestra de manera cuasi-evidente la dignidad de la alteridad del otro, que justifica el sacrificio de mi propio bienestar físico. A través de esta percepción se abre el camino hacia la «ob-ligación» de la solidaridad, como armonía dialéctica entre la egoidad y la alteridad, formándose un nosotros.

El que es favorecido por la benevolencia experimenta también algún grado de nostridad. Al sentirse agraciado espontáneamente brota un sentimiento de agradecimiento, expresado en la palabra «Gracias» u otra similar, donde ya está implícita la gratuidad experimentada ante el gesto del otro que se solidarizó con él, constituyéndose un nosotros, más o menos transitorio o permanente.

Estas experiencias permiten elaborar juicios sobre la bondad de las acciones y de las personas bienhechoras. A partir de ellos es posible hacer juicios generales sobre la «obligación» de beneficencia: «Haz el bien», «Ama al prójimo como a ti mismo».

Para experimentar los sentimientos de bienestar ético de la nostridad se requiere un cierto grado de desarrollo de la conciencia ética y, en definitiva, de la personalidad. De aquí la importancia de una educación correcta para que el niño aprenda a superar el egoísmo, que le encierra en el bienestar físico propio, y a abrirse al bienestar ético de la alteridad y de la nostridad.

La educación debe ayudar también a superar el prejuicio, bastante común, de reducir el nosotros al entorno familiar, vecinal, local, cultural, social o nacional, en un nostrismo excluyente. Por ello en este proceso educativo es importante ayudar al educando para que descubra el valor ético de la opción preferencial por los pobres, los grupos y clases sociales empobrecidas y oprimidas. De esta manera podrá, más adelante, proyectar el horizonte de la nostridad hacia el nosotros universal teologal (Manzanera 1990a).

6.3. Experiencia de la maternidad

Entre las múltiples experiencias que pueden servir de acceso a la «obligación» ética de la nostridad merece ser destacada la experiencia del embarazo. La fecundación de un ser humano se produce normalmente a través de la relación sexual entre varón y mujer fértiles. La mujer, al percibir la nueva vida en su seno, tiene que tomar una decisión entre dos posibilidades básicas, la de aceptar o la de rechazar al concebido.

Ahora bien, estas dos posibilidades no son éticamente neutrales. La mujer experimenta la posibilidad de aceptación del concebido como una «obligación» de reconocerle en su alteridad y de aceptar la nostridad materno-filial. La maternidad aceptada es normalmente una experiencia gratificante de bienestar ético, aunque puede ir acompañada del malestar físico producido por la gestación y el parto. A partir de la aceptación se constituye el nosotros materno-infantil, aunque de manera asimétrica, ya que el hijo, al no haber desarrollado todavía su querencia libre, no está en condiciones de aceptar conscientemente a su madre.

Por el contrario, la mujer, al ser libre, puede también tomar la decisión de no reconocer la alteridad del concebido e incluso de abortarlo. Sin embargo el rechazo del concebido es ya una experiencia traumatizante. Mucho más si desemboca en el aborto, no sólo por el riesgo que implica para la vida y la salud, mayor o menor según las circunstancias, sino también por las consecuencias negativas psico-somáticas, que incluyen el remordimiento de conciencia y el sentimiento de autorrechazo.

El síndrome postaborto, que puede desembocar en la tendencia al alcohol, a la droga e incluso al suicidio, muestra en forma negativa la «obligación» ética de reconocer la alteridad y de aceptar la nostridad materno-infantil.

6.4. «Ob-ligación» ética

Creemos que la vía psicológica experiencial es un acceso válido a la «ob-ligación» ética, que puede ser percibida por muchas personas como cuasi-evidente y, por lo tanto, suficiente. La experiencia de la alteridad es el punto de arranque de la filosofía de la liberación y de las éticas

de la solidaridad. La mirada del hambriento o el grito del oprimido dan una certeza cuasi-evidente y son una motivación suficiente para suscitar una «ob-ligación» de solidaridad y de compromiso con los oprimidos en su lucha por la liberación.

Sin embargo, desde una perspectiva crítica, la vía psicológica experiencial adolece de limitaciones a tener en cuenta. La misma psicología presenta cuestionamientos sobre las experiencias «sentimentales» dependiendo del tipo de personalidad, influido notablemente por la educación, por la cultura y por el medio ambiente. Mientras que algunas personas han atrofiado su capacidad de sentir emociones, otras la han desarrollado defectuosamente, de manera exagerada o de manera polarizada, por ejemplo a favor de determinados colectivos humanos.

Además, la psicología social advierte sobre la posible manipulación de los mensajes transmitidos por los medios de comunicación al servicio de una ideología o de determinados intereses. De aquí la necesidad de una conciencia crítica para no tomar decisiones espontáneamente al calor de la impresión recibida en una experiencia emotiva.

Por otra parte, no es fácil determinar por la experiencia el alcance de la «ob-ligación» ética o solidaridad. ¿Hasta dónde llega esa «ob-ligación»? ¿Se extiende más allá de la propia familia, clase social, asociación o nación? En la actualidad hay corrientes ideológicas neoliberales que cuestionan los modelos sociales basados en la solidaridad, como contrarios a la libertad individual y al desarrollo económico.

Por ello, reconociendo la prioridad de esta vía experiencial como acceso, en cierto modo insustituible, a la «ob-ligación» ética, es preciso completarla con la vía científica y la vía intelectual metafísica, correspondientes a otras tantas dimensiones de la realidad humana.

7. VÍA CIENTÍFICA BIOLÓGICA

Ya la misma composición de la palabra «ob-ligación» nos remite hacia la «ligación», previa y radical, que le sirve de fundamento. A nuestro juicio esta «ligación» se encuentra en la misma realidad biológica, estudiada por las ciencias naturales.

La misma raíz etimológica de solidaridad remite al concepto de «sólido», tomado de la física, que señala el estado de ciertos cuerpos más compactos, contrapuesto al de los líquidos y gaseosos. La física clásica señalaba como característica del cuerpo sólido la mayor atracción entre sus moléculas, que le hacen más consistente y resistente, al estar sólidamente unido («solus-in-unum»).

En este ensayo señalaremos algunas pistas que permiten afirmar, como hipótesis legítima, la estructuración solidaria de la realidad físico-biológica humana como una fundamentación parcial de la nostridad, que más adelante confirmaremos con la interpretación metafísica.

7.1. Fundamentación biológica de la ética

La idea de la solidaridad biológica, aunque parezca novedosa, ya está intuida en algunos filósofos, comenzando por Aristóteles que describe al hombre como animal político o cívico (en griego: «zoón politikón»), apuntando a la socialidad biológico-antropológica.

En 1979 Ignacio Ellacuría publicó un sugestivo artículo, titulado «Fundamentación biológica de la ética». Siguiendo el pensamiento de su maestro, Zubiri, afirma que el hombre, si bien

es un animal, «no es un puro animal, pues responde a los estímulos de forma no meramente estímúlica, sino ‘realmente’», es decir, teniendo en cuenta las diversas posibilidades alternativas, toma la decisión de apropiarse de una de ellas, considerada como la mejor.

Ellacuría en su ensayo filosófico analiza la estructura de la realidad humana para descubrir en ella la dimensión ética. Sin embargo, cree conveniente ceñirse a «aquel elemento estructural, que es formalmente biológico, esto es, a lo que el hombre tiene de orgánico», o sea a lo que «el hombre tiene de organismo animal como momento estructural» (Ellacuría 1979, 419).

Después de una minuciosa argumentación llega a esta conclusión: «La ética no es lo que debe ser, si no toma en cuenta lo que el hombre y la humanidad tienen de intrínsecamente biológico tanto en su constitución como en sus dinamisismos fundamentales». La ética es, en uno de sus aspectos, la respuesta típicamente humana a un problema radicalmente biológico (Ellacuría 1979, 421).

Nos parece sugestiva la interpretación que Ellacuría hace de la humanización como «el correctivo ético y la prolongación del proceso biológico de hominización. La humanización ha de concebirse como aquel proceso en que opcional y proyectivamente se continúa y se prolonga el proceso puramente biológico de la hominización». «La humanización debe continuar el proceso de hominización elevando a conducta racional y libre los mismos resortes que hicieron avanzar el proceso de la vida hasta llegar al hombre. La irreductibilidad de inteligencia y sensibilidad junto a su intrínseca y formal unidad estructural da la clave para medir lo que este proceso tiene de salto cualitativo y de continuidad». (Ellacuría 1979, 423).

La elevación racional, que impulsa a continuar la hominización en una estricta humanización, es algo exigido por la propia estructura de la realidad humana. Es la realidad y no algo extrínseco a ella, la que desde sí misma reclama este proceder singular que llamamos el proceder ético (Ellacuría 1979, 423).

Ellacuría subraya que su intención no es «descubrir en las notas biológicas de la realidad humana una especie de ley natural, indicadora prescriptiva de lo que se puede y no se puede hacer moralmente». Reconoce que este intento tiene algo positivo, «al pretender tener en cuenta lo que la realidad biológica puede aportar a una lectura ética del animal de realidades».

Sin embargo, en su opinión, este modo de apelar a la ley natural, además del conjunto de ambigüedades que implica, no es correcto en base a dos razones: «Ante todo no se puede recurrir al nivel biológico como algo en sí mismo sin referencia a los niveles no biológicos y sin referencia a lo que son en la totalidad de la substantividad humana. Y, en segundo lugar, porque la asunción de lo biológico en la plenitud de la substantividad no es a modo de prescripción sino a modo de presencia. No es en definitiva un problema legal, sino un problema de realización.» (Ellacuría 1979, 424).

A nuestro juicio es acertada la observación de Ellacuría. La ley natural no equivale a un conjunto de prescripciones o normas ya establecidas, sino que más radicalmente es la misma justicia natural, o en términos aristotélicos lo «justo natural» («dikaión fysikón»), es decir, la misma realidad humana en cuanto dinamismo generador del derecho.

Por otra parte la ley natural no se deduce simplemente de la dimensión biológica de la estructura humana, sino que debe ser integrada en las otras dimensiones, metafísica y ética, de la realidad.

Hechas estas aclaraciones nos abocamos al estudio de la realidad biológica a través de la vía científica, para descubrir en ella la «ligación» física, como raíz de la «ob-ligación» ética, que a

su vez deberá ser completada por la interpretación y aceptación de la «re-ligación» metafísica.

Dada la complejidad del tema, no pretendemos hacer una exposición científica, que saldría fuera de los límites de este ensayo. Además, en algunos puntos no se pueden ofrecer conclusiones definitivas, ya que se trata de hipótesis biológicas, todavía en proceso de investigación.

7.2. ¿Individualismo o altruismo animal?

La tesis del egoísmo natural, sustentada por Hobbes, no es evidente ni siquiera a la luz de los datos sobre el comportamiento animal, estudiado por la etología, disciplina que en las últimas décadas ha adquirido particular relevancia para iluminar las raíces de la conducta humana.

A través de la observación de los animales se comprenden mejor ciertas tendencias biológicas humanas. A primera vista la agresividad animal parece apoyar la afirmación del individualismo como motor de la evolución y de la historia. Esto se mostraría en los enfrentamientos feroces para asegurar la propia vida, especialmente en relación con el alimento, el territorio y la satisfacción sexual.

Sin embargo, desde la misma perspectiva evolutiva, la agresividad no es la tendencia predominante, sino que debe interpretarse dentro de la evolución como perfeccionamiento de las especies.

Es cierto que entre las especies animales, aunque se dan ejemplos de cooperación entre animales de diversas especies, la agresividad puede llegar a ser mortal, particularmente en el caso de los carnívoros para asegurar su sustento. Pero desde el punto de vista de la evolución la agresividad puede ser considerada positivamente, ya que contribuye a debilitar y a aniquilar las especies más débiles, fortaleciendo, así, las especies más evolucionadas.

La agresividad intraespecífica, o sea dentro de cada especie animal, rara vez llega a ser mortal. Normalmente se mantiene dentro de ciertos límites e incluso muestra una finalidad de mejoramiento de la especie, que ya fue constatada por el mismo Darwin.

Al producirse una mutación evolutiva de mejoramiento de una peculiaridad biológica, los individuos machos mejor dotados actúan con mayor agresividad para conseguir el mejor territorio y un número de hembras determinado. De esa manera la mutación evolutiva se consolida, ya que sólo los vencedores tendrán acceso a la reproducción, transmitiendo el mejoramiento genético, mientras que los vencidos, aunque no mueran en los enfrentamientos, no podrán reproducirse.

Además, la agresividad no es la tendencia predominante. La solidaridad intraespecífica en muchos casos sobrepasa a la agresividad. Konrad Lorenz, etólogo austríaco de fama mundial, ha señalado varios ejemplos, entre ellos los gansos silvestres, que no se agreden gracias a los lazos profundos que los unen (Merino 1993).

Otros estudios confirman la prioridad de la tendencia solidaria. Edward Wilson, famoso entomólogo de la Universidad de Harvard, subraya el «altruismo», como un concepto fundamental de la biología moderna. Estudiando hormigas, se deslumbró con las obreras, hembras estériles, que pasan la vida sacrificándose para que la reina, únicamente ella, pueda reproducirse. Nacen, crecen y mueren privadas de aquello que, según las teorías vigentes, sería el objetivo básico de todo organismo vivo, la transmisión de su «stock» genético. Las teorías tradicionales no concebían ese tipo de comportamiento «altruístico» o «no egoísta». En base a ese amor

universal, Wilson, hombre de profundas convicciones religiosas, llega a considerar la naturaleza como un templo de Dios (Opinión 1996).

7.3. Dimensión erótica de la hominización

Una pista importante para mostrar la «ligación» biológica como raíz de la «ob-ligación» ética se observa en el proceso de hominización, examinado desde la perspectiva erótica.

Aunque no podemos entrar en la discusión de la hominización, presuponemos la legitimidad de la hipótesis científica de la evolución de las especies, respetando la creencia religiosa cristiana de la creación. Según los especialistas los antepasados vivientes más cercanos del hombre serían el gorila africano y, particularmente, el chimpancé (Overhage 1972, 307; Lawick 1971, 238).

El complejo proceso evolutivo de la hominización ha contribuido a la aparición del hombre como una especie cualitativamente superior a las otras especies animales. Entre los varios factores explicativos de la superioridad humana se señala la hiperformalización de la estructura cerebral como el aspecto anatómico más importante de la aparición del hombre inteligente (Overhage 1973, 226-247).

Otro factor importante en la hominización es el cambio de posición, erecta en los homínidos, contrapuesta a la de los animales cuadrúpedos. Estos están mejor dotados para atacar con sus garras afiladas o sus poderosas dentaduras y también para evadir el ataque corriendo al galope. En cambio el hombre, aunque no está dotado para causar heridas mortales con sus miembros o su dentadura, puede utilizar los miembros superiores para otras operaciones distintas, como sostenerse y caminar, siendo más amplio su campo de visión. Con ello puede fabricar armas para cazar e instrumentos para labrar la tierra.

El paso de la alimentación herbívora a la carnívora es señalado como decisivo en la hominización, ya que para cazar animales más fuertes, el hombre, no sólo debe utilizar armas, sino que necesita la cooperación grupal a través de señas y también de gritos, donde ya aparece un rudimento de lenguaje, como desarrollo de la locuencia como capacidad de hablar (Overhage 1972, 309).

A nuestro juicio la hominización es también un proceso de erotización, estando caracterizada la especie humana por la tendencia unitiva amorosa, cualitativamente superior a la tendencia casi exclusivamente reproductiva de las especies animales.

En las especies animales más cercanas al hombre la reproducción se realiza mediante la unión genital de individuos fértiles de distinto género, entre los que existe una fuerte atracción heterosexual. Aunque la atracción es recíproca, generalmente la hembra atrae en sentido activo, mientras que el macho es atraído en sentido pasivo. En muchas especies animales la atracción tiene lugar únicamente durante el período de celo y es meramente estímulo, desencadenando una serie de reacciones casi idénticas, aunque puede haber variaciones circunstanciales, especialmente cuando hay varios machos disputando la misma hembra.

En cambio en la especie humana la atracción femenina no está limitada a la etapa fértil del ciclo reproductivo, sino que es permanente, pudiendo la mujer satisfacer en cualquier momento la insatisfacción sexual del varón. Los senos femeninos, aunque conservan su función de lactancia materna, son también un estímulo sexual para el varón.

El acto sexual humano también adquiere modificaciones substanciales. Mientras que en los cuadrúpedos el coito es generalmente dorsal, en el hombre es preferentemente frontal, posibi-

litado por la adaptación de los órganos genitales. La unión genital «cara a cara» propicia la relación interpersonal varón-mujer, donde intervienen varios sentidos, especialmente la vista, el olfato y el tacto con expresiones eróticas de abrazos, besos, caricias etc. Particular importancia adquiere la comunicación verbal.

Como consecuencia la relación genital humana, no sólo puede prolongarse y hacerse más frecuente, sino que supera cualitativamente la reproducción animal. Realizada armónicamente despliega su dimensión erótica interpersonal, formándose el nosotros erótico, que a su vez culmina en la unión estable conyugal, consolidada en la procreación. El desarrollo del instinto de paternidad y del parentesco, así como el rechazo del incesto son características culturales universalmente extendidas, mostrando así sus raíces biológicas.

En los animales la querencia heterosexual no pasa de ser una tendencia física estímulo. Si bien pueden darse relaciones que se asemejan a una tendencia afectiva, no cabe hablar propiamente de amor. Únicamente en la especie humana existe una tendencia heterosexual que, a través de la alteridad, lleva a la nostridad erótica, como armonización dialéctica de la feminidad y la masculinidad, plenificada en el nosotros conyugal.

Negativamente se muestra también la «ob-ligación ética» en la violación, la cual, además de ser un atropello incalificable, significa también una transgresión de la «ligación» biológica.

Concluyendo podemos afirmar que la hominización es también un proceso de erotización con una superación cualitativa de la reproducción animal, desarrollándose una «ligación» erótica, base biológica de la «ob-ligación» ética de la nostridad heterosexual, característica del hombre como animal sentiente, inteligente y querente. Todo ello se inscribe en la tarea ética de la humanización de la sexualidad.

7.4. Estructura bioquímica del amor

Otra pista sorprendente de la «ligación» biológica de la nostridad erótica del hombre se encuentra en su misma estructura corporal material. Recientemente se han descubierto algunas sustancias bioquímicas, como substrato orgánico de los sentimientos humanos amorosos.

En el caso del enamoramiento, el organismo genera sustancias de efecto semejante a las anfetaminas, tales como la dopamina, la noriperina y sobre todo la feniletilamina, que provocan la euforia arrebatadora, característica del amor apasionado.

Con el correr del tiempo el cuerpo adquiere tolerancia a la feniletilamina, como sucede en general con las anfetaminas. Entonces precisa una mayor cantidad para que el enamoramiento pueda mantenerse. Al no poder producir el cuerpo mayores dosis, el apasionamiento tiende a disminuir al cabo de dos o tres años. Sin embargo, las anfetaminas son substituidas por las endorfinas, que actúan como tranquilizantes naturales, favoreciendo en los amantes un sentimiento de seguridad, paz y calma, típico del amor maduro.

También ha sido asociada al amor la oxitocina, sustancia producida en el cerebro, que sensibiliza los nervios y estimula los movimientos musculares. En las mujeres ayuda a las contracciones uterinas durante el parto, contribuye a la producción de leche materna y parece inducir a acariciar a los bebés. Se piensa que también puede estimular muestras de cariño entre adultos e incluso contribuir al orgasmo en las relaciones sexuales.

Anastasia Toufexis, estudiosa del tema, concluye así su ensayo: «El amor se apoya firmemente en los fundamentos de la evolución, la biología y la química» (Toufexis 1993).

Obviamente esta afirmación no excluye que determinados elementos bioquímicos, también producidos por el organismo humano, puedan facilitar sentimientos contrarios de ira y odio. Sin embargo, en el conjunto de datos científicos la hipótesis de la predominancia de la tendencia biológica a la solidaridad es la más coherente.

Obviamente el amor, por ser un acto libre, no puede ser reducido a un proceso químico. Sin embargo, las sustancias bioquímicas, producidas por la misma estructura humana, facilitan la predisposición y la realización de la nostridad erótica. Con ello se muestra cómo el hombre en su propia estructura material muestra una «ligación» física, base de la «ob-ligación» ética de solidaridad.

7.5. Solidaridad heterosexual de los gametos

Sorprendentemente se ha encontrado otra pista de la solidaridad biológica en los niveles elementales de la materia viva. William Hamilton, uno de los biólogos evolucionistas más conocidos de la actualidad, sostiene la tesis de la tendencia unitiva de la materia como el elemento dinámico predominante. Primero las moléculas, hace millones de años, más tarde las células y, después, los seres vivos complejos, se juntaron y sobrevivieron gracias a un sentido innato de cooperación y de deseo de unión. «Fue ese deseo el que llevó a las células a juntarse en el pasado remoto de la tierra para formar organismos más complejos».

Hamilton llega incluso a interpretar esa tendencia en términos antropológicos de amor. Los genes en lugar de ser moléculas egoístas, preocupadas solamente en pasar a la generación siguiente en una competencia ciega, llevan en su interior químico la marca de un cierto «amor universal». Según la interpretación de algunos pensadores, se mostraría ya en la biología elemental un horizonte teologal, es decir la presencia dinámica de Dios (Opinión 1996).

La solidaridad biológica química celular se hace mucho más patente entre los gametos heterosexuales de las especies animales. Ambos gametos, femenino y masculino, están atraídos biológicamente. El óvulo atrae activamente, desprendiendo una sustancia olorosa, mientras que el espermatozoide, célula minúscula de 5 milésimas de milímetro, atraído a través de un sentido olfatorio rudimentario, reacciona estímulicamente desplazándose hacia el óvulo, gracias a la movilidad de su cola y a las contracciones del útero y de las trompas de Falopio.

En una relación sexual normal entre varón y mujer aproximadamente 200 millones de espermatozoides son arrojados a través de la eyaculación en la vagina. Allí comienzan una carrera de vida o muerte, introduciéndose en el útero y moviéndose hacia una de las trompas al encuentro del óvulo, que, a su vez, pero más lentamente, se desplaza a su encuentro. La unión entre los dos gametos es un proceso biológico que, una vez comenzado, impide una nueva penetración, salvo casos anómalos de fecundación múltiple, que originan embriones inviables.

En la fecundación el espermatozoide y el óvulo pierden su propia individualidad para fusionarse en una célula germinal, llamada cigoto o embrión monocelular, el cual tiene dinamismo autónomo y dotación cromosómica propia, constituyendo una identidad genética nueva, proveniente de los gametos de sus progenitores. El embrión monocelular es un nuevo ser humano vivo dotado de personabilidad y potencialidad de personalidad, características esenciales de la persona humana (Manzanera 1996).

El nuevo ser humano surge a partir de la fusión de los gametos, los cuales no son individuos humanos, pero muestran ya un rudimento de la tendencia de la nostridad. Su dotación

cromosómica es la mitad de la especie humana y su dinamismo vital dura naturalmente unos pocos días y está orientado tan sólo a la fusión heterosexual con el gameto distinto. Si esa potencialidad no se desarrolla, ambos degeneran y mueren, salvo que, por medio de la criocongelación artificial, sean conservados vivos.

Con ello se muestra la solidaridad física en la misma estructura biológica de los gametos sexuales, como la característica vital más determinante. Esta característica se transmite genéticamente al nuevo embrión, constituyendo así una constante de las especies heterosexuales y particularmente del hombre.

El ser humano es la única especie en que la atracción heterosexual deja de ser meramente estimulica y pasa a integrarse dentro de la nostridad erótica. El hombre, varón y mujer, puede controlar libremente esa tendencia y orientarla hacia el nosotros erótico heterosexual, a través de cuya relación sexual, en circunstancias de fertilidad, se desencadena el proceso de fecundación, dando vida a un nuevo ser humano, llamado a incorporarse al nosotros familiar.

7.6. Solidaridad gestacional

La estructura física de la «ob-ligación» ética se muestra claramente en la «ligación» biológica de la gestación del concebido en el seno de la mujer. Anteriormente hemos presentado la experiencia de la mujer gestante como «ob-ligación» ética de maternidad. Ahora complementaremos lo expuesto desde la perspectiva del concebido, para el cual esta experiencia, por la característica de ser primera y necesaria a todos los seres humanos, puede denominarse «proto-experiencia».

La gestación es un proceso biológico complejo que se inicia en la concepción, se consolida con la anidación y culmina normalmente a los nueve meses con el parto. Después de la concepción el embrión se mueve hacia el útero, donde se implanta hacia el final de la primera semana. La implantación es crucial para el embrión en su fase de blastocito, ya que de no producirse la anidación, el embrión es expulsado y muere irremediamente. Para que se produzca la anidación, el embrión desarrolla un sistema de anclaje que tiende a insertarse en el endometrio uterino, el cual físicamente se ha ido preparando para acoger al embrión.

A partir de ese momento la gestación pasa a ser un proceso simbiótico, ya que la mujer y el concebido, aún teniendo dinanismos vitales distintos, quedan ligados a través de la placenta y del cordón umbilical, en una estrecha interdependencia biológica.

Esta «ligación» física es precisamente la estructura básica de la «ob-ligación» ética de la mujer para constituir el nosotros materno-infantil, tal como expusimos anteriormente.

Por parte del concebido, la «proto-experiencia» gestacional posiblemente sea la más decisiva entre todas las experiencias, por ser la primera y por su duración e intensidad. Tal como subrayan los pediatras y fetólogos esa etapa marcará decisivamente, en sentido positivo o negativo, el desarrollo futuro de la personalidad del niño.

Aunque el nuevo ser, al no haber desarrollado la querencia libre, no es capaz de formar un nosotros consciente y voluntario, sin embargo, percibe, cada vez más claramente, no sólo el bienestar físico que le proporciona el seno materno, sino también, presuponiendo la aceptación de la madre, la gratuidad radical del nosotros materno-infantil.

Una experiencia gestacional amorosa contribuye a que el niño desarrolle positivamente su potencialidad de nostridad, facilitando su incorporación al nosotros familiar y social.

En cambio los embarazos no deseados, aunque no terminen en aborto, son experiencias frustrantes, tanto para la mujer, resignada a ser madre, como también para el niño, cuyo desarrollo psicológico-afectivo posiblemente quedará afectado por problemas de inadaptación social y de agresividad.

Algunas técnicas artificiales de procreación asistida, particularmente la fertilización extracorpórea y la gestación subrogada, al distorsionar artificialmente la solidaridad biológica materno-infantil, pueden traer consecuencias negativas no sólo para la mujer o mujeres que han intervenido en procreación asistida, sino también para el desarrollo de la personalidad del concebido.

La solidaridad biológica materno-infantil no cesa con el parto, sino que se prolonga de modo más relacional y menos exclusivo en la lactancia materna, donde la succión y el contacto físico ayudan al desarrollo psicósomático del niño, que a partir del destete adquiere una mayor autonomía biológica.

La solidaridad física gestacional es, pues, la base biológica de la «ob-ligación» ética por parte de la mujer gestante a aceptar la alteridad del concebido y la nostridad de la maternidad. Si la mujer acepta esta obligación será una experiencia gratificante de bienestar ético, mientras que si la rechaza será una experiencia frustrante de su propia realización personal.

7.7. Unidad filogenética de la especie humana

La filosofía de la nostridad tiene como horizonte el nosotros universal, lo cual, a su vez, presupone que la humanidad tiene una unidad filogenética. En épocas pasadas se aceptaba la unidad de la especie humana, el monogenismo, tal como se encuentra en la revelación bíblica hebrea y en otros relatos similares en numerosas culturas ancestrales.

El relato bíblico era considerado hasta principios de este siglo como una narración rigurosamente cierta. Pero ya desde hace varias décadas se reconoció su género literario mítico-simbólico, por lo que, si bien mantiene su valor teológico, no puede servir de fundamento científico a la tesis del monogenismo. Por ello la teoría de la unidad filogenética declinó y en algunos círculos fue descartada. Sin embargo, en la actualidad ha recibido apoyo científico por parte de algunos genetistas y paleontólogos.

Luigi Cavalli-Sforza, profesor de la Universidad de Stanford, EUA, especialista en la genética de las poblaciones, publicó en 1993 el libro «Historia y geografía de los genes humanos». Después de analizar muchos grupos humanos en diversas regiones del mundo, llegó a la conclusión de que las diferencias genéticas existentes entre ellos no son irreductibles, sino que se deben a la adaptación biológica de la especie humana para poder sobrevivir en distintos entornos. Las poblaciones evolucionan culturalmente y, como consecuencia, también lo hacen genéticamente, aunque los cambios genéticos son mucho más lentos que los culturales, especialmente en la actualidad, donde los avances tecnológicos permiten al hombre modificar los factores ambientales sin tener que adaptarse a ellos (Aguilera 1983).

Completando ese estudio, Cavalli-Sforza indica que el hombre surgió en Africa, desde donde emigró por el Istmo de Suez hacia Asia y de ahí hacia Europa. En su opinión hace unos 30.000 ó 40.000 años los hombres africanos se alimentaban exclusivamente de caza. Con la desaparición paulatina de los animales hubo escasez de alimentos, lo que favoreció la fabricación de instrumentos para comer y para recolectar. Al crecer la población, una parte tuvo que emigrar a nuevas tierras.

Otras investigaciones independientes han llegado también a conclusiones similares. En 1995 se publicaron los resultados de un estudio realizado en cuatro diferentes grupos de población, rastrellando el cromosoma Y, que es el que determina el género masculino. Al comparar las muestras se verificó que la estructura del cromosoma Y era idéntica en todos los grupos, salvo pequeñas variaciones. Este resultado apoya la hipótesis de un progenitor común africano, el llamado Adán ancestral, cuyos descendientes se desparramaron por la tierra. Sin embargo, no hay todavía consenso acerca de la antigüedad de ese primer Adán, variando los cálculos sobre la velocidad de las mutaciones genéticas, entre 188.000 y 37.000 años (Opinión, Cochabamba, 3.dic.1995).

En 1988 una investigación de la Universidad de California, Berkeley, EUA, estudió el ADN de la mitocondria, elemento celular productor de energía situado en el citoplasma del óvulo, que por lo tanto se transmite únicamente por la mujer. Estudios realizados sobre poblaciones muy diversas muestran una identidad básica con mutaciones ligeras, que permite inducir la existencia de una única mujer, la llamada Eva ancestral, que habría vivido en África hace cerca de 200.000 años (Opinión, Cochabamba, 3.dic.1995; El País, Madrid, 27.nov.1995).

Por otra parte, estudios sobre fósiles sugieren la existencia de los primeros homínidos, eje de la evolución entre los simios y los hombres, en una región africana entre Etiopía, Kenia y Sudán hace cerca de 4 millones de años (Opinión, Cochabamba, 3.dic.1995).

Aunque la discusión científica continúa, la unidad filogenética de la humanidad es actualmente una hipótesis respetable y, tal vez, la más apreciada científicamente. Puede ser también denominada solidaridad biológica en el sentido etimológico de «ligatio in solidum». La ligación física, que se da dentro de cada especie, adquiere en el hombre una calificación particular, ya que al ser inteligente, es capaz de captar e interpretar esa realidad de «ligación» biológica como base de la solidaridad humana universal.

Una consecuencia importante de este estudio es la revisión de los conceptos especie y raza, tal como el mismo Darwin ya intuyó. La especie engloba al conjunto de individuos que mantienen la capacidad de reproducirse entre ellos indefinidamente. En cambio la raza designa a grupos con capacidades propias de reproducción, dentro de una especie heterogénea, en los cuales la capacidad de reproducción no se da o es limitada, como en el caso de los mulos, provenientes del cruzamiento entre caballos y burros.

De aquí se saca una conclusión importante en relación con la especie humana. No hay base científica para asegurar la existencia de razas humanas, tal como antes se hacía, basándose en el color de la piel o en otras características somáticas. Las diferencias génicas, aunque sean transmisibles por herencia, se explican por adaptaciones culturales y tienden con el tiempo a nivelarse en poblaciones de una misma región. Por ello carece de base científica la pretendida superioridad racial de unos grupos humanos sobre otros, que ha dado lugar a las teorías racistas con las innumerables discriminaciones y dominaciones, que han ensangrentado la historia de la humanidad.

Todo ser humano desde la concepción está constituido por el genoma humano. Por lo tanto pertenece a la especie humana, con la que está unido por una solidaridad biológica. Por ello tiene una dignidad personal, cualitativamente superior a todo otro animal, siendo acreedor al reconocimiento efectivo de sus derechos en igualdad con los demás miembros de la familia humana.

7.8. «Ligación» física

En este apartado hemos esbozado algunas pistas que, en base a los datos y estudios científicos, permiten afirmar la razonabilidad de la hipótesis de la fundamentación biológica de la nostridad. La solidaridad ética como «ob-ligación» encuentra sus raíces en la «ligación» física de la estructura biológica del hombre.

Las pistas, aquí brevemente referidas a nivel de ensayo, apuntan a una hipótesis razonable, que necesita una profundización en base a trabajos científicos especializados.

Nos hemos limitado a los datos biológicos, por la razón obvia de que la fundamentación de la ética tiene la pretensión de ser universal. Por esa razón se han dejado fuera de nuestro análisis las realidades culturales e históricas, que necesitarían un minucioso estudio comparativo para mostrar su universalidad.

Por otra parte, dada la limitación de nuestro ensayo, no hemos podido referirnos a los apoyos biológicos que podría recibir la tesis del egoísmo natural del hombre, sostenida por Hobbes y sus seguidores. Pero aunque se llegase a mostrar cierta tendencia individualista, debe tenerse en cuenta que nuestra propuesta de la nostridad, no desconoce la egoidad, sino que la admite como una tendencia básica, que es asumida dialécticamente a través de la alteridad en la nostridad.

Por último se debe subrayar que el hombre, a diferencia de los otros animales caracterizados por su reacción estímulo, no está determinado totalmente por sus tendencias biológicas, sino que puede y debe decidir entre las diversas posibilidades que se le ofrecen en la vida. Por lo tanto la «ligación» física no basta para fundamentar la «ob-ligación» ética, sino que debe ser completada en el análisis de la dimensión metafísica de la realidad.

8. VÍA INTUITIVA RAZONABLE

La fundamentación de la nostridad, hasta ahora expuesta en sus dimensiones ética y biológica, necesita ser completada con el estudio de la dimensión metafísica de la realidad. La vía epistemológica de acceso a esa dimensión no se reduce a la inteligencia lógica empírica, propia de las ciencias. El hombre, animal sentiente inteligente y querente, capta la verdad de la realidad no sólo a través de la demostración lógica racional, base del método científico, sino también mediante la convicción profunda en base a la «mostración» intuitiva razonable.

Aunque está extendida la opinión de que la demostración racional es la única garantía plena de verdad, sin embargo, esta exclusividad es reductiva y, por lo tanto, falsa. La mayoría de las grandes decisiones humanas, por ejemplo la elección del futuro cónyuge o la afiliación a un partido político o a una creencia religiosa, están sustentadas en una convicción firme a la que se llega por medio de la inteligencia intuitiva razonable.

Ambas vías intelectivas, la lógico racional y la intuitiva razonable, no sólo no se oponen, sino que se complementan, tal como expresa la clásica dualidad, razón y corazón. La inteligencia intuitiva abre nuevos horizontes a la inteligencia lógica racional, normalmente enclaustrada en la realidad empírica, permitiendo así captar la realidad metafísica que trasciende el ámbito histórico y científico.

El positivismo filosófico, al admitir únicamente la realidad empíricamente comprobable, niega otro tipo de realidad. Con ello incurre en contradicción, ya que postula la no existencia de realidad metafísica, sin ofrecer ninguna demostración empírica.

El agnosticismo filosófico, aunque no niega la realidad metafísica, suspende el juicio sobre su existencia, ya que considera que el hombre no puede conocer con certeza más allá de la realidad histórica. Con ello, pretendiendo evitar el riesgo de aceptar algo no apodícticamente demostrado, incurre en el riesgo mucho mayor del escepticismo radical. De esta manera el hombre queda encerrado en la inmanencia y condenado a no conocer el sentido último de la vida, siendo así que muchas de sus decisiones implican ya una opción sobre la existencia más allá de la realidad física.

A nuestro juicio el ser humano inteligente, sentiente y querente es capaz de conocer la realidad metafísica, por medio de la inteligencia intuitiva razonable, concorde con el conocimiento proporcionado por la inteligencia lógica racional.

8.1. Felicidad como perfección del hombre

Las éticas deontológicas, basadas en el deber, si bien son valiosas por los principios y normas éticas que proponen, corren el riesgo de deslizarse hacia el moralismo. En la mentalidad contemporánea, reacia a someterse a instancias heterónomas, difícilmente llegan a ser aceptadas y vividas con entusiasmo. Pedagógicamente no es correcto fundamentar la «obligación» del bien obrar simplemente en el deber por el deber.

En cambio las éticas eudemonistas se basan, siguiendo la tradición aristotélica tomista, en la profunda aspiración del hombre a la felicidad. Por ello son mucho más concordes con la realidad humana y proporcionan un mayor grado de coherencia y convicción. Tal como anteriormente hemos expuesto, la filosofía de Zubiri trata de superar tanto el subjetivismo relativista como el deontologismo kantiano, elaborando una moral fundamentada en la estructura misma de la realidad humana. Aquí se muestra la importancia de la felicidad como la tendencia radical, a la que inexorablemente tiende cada hombre en sus acciones.

La ética de la nostridad recoge los aspectos más valiosos de las éticas eudemonistas, particularmente de la moral zubiriana, subrayando la necesidad de completar la fundamentación de la ética en la dimensión metafísica de la realidad.

Las éticas eudemonistas consideran a la felicidad como la categoría ética fundamental. Sin embargo, a la hora de determinar su contenido hay una cierta ambigüedad que oscila entre el placer o bienestar en sentido material, por una parte, y la beatitud o bienaventuranza en sentido espiritual, por otra.

La interpretación material de la felicidad, que es la más difundida, apunta a la plenitud del bienestar físico individual. El hombre feliz es el que tiene satisfechas sus necesidades biológicas con el placer de la «satis-facción», por ejemplo, después de una comida opípara o de un descanso reparador.

Etimológicamente «felicidad» y «feliz» se remontan al verbo griego «fúo» (conjetural en latín: «feo»), que significa fecundar, engendrar, producir, de donde se derivan felicidad, fecundidad, feto y filiación (Lewis 1889, 1183). En latín «felicitas» designaba la fecundidad de la tierra y de las plantas e incluso también a la diosa de la abundancia y de la fertilidad.

La felicidad material, como finalidad de la vida, se inscribe dentro de una visión hedonística, propia del epicureísmo, que ha tomado gran fuerza en la cultura moderna y postmoderna bajo la forma de la satisfacción irrestricta de los gustos e incluso de los caprichos, que alimentados

por la publicidad hacen del consumismo desmedido el motor del sistema del capitalismo dentro de la ideología neoliberal.

La interpretación espiritual de la felicidad, aunque menos extendida, está ya presente en la tradición aristotélica, reflejada en el término griego «eudaimonía», derivada de «eú daímon» (buen espíritu). Aristóteles define la felicidad como «la actividad psíquica según la virtud perfecta», ligando de esta manera la felicidad con la práctica de la virtud dentro del ámbito de la actividad psíquica o espiritual.

«Eudaimonía» se ha traducido al latín como «beatitudo», término derivado del verbo «beo» (hacer feliz, colmar), que posiblemente dio origen a «bonus» (bueno) (Lewis 1889, 120). En la tradición cristiana la beatitud o bienaventuranza viene definida como la felicidad eterna en la visión beatífica de Dios.

Debido a esa doble interpretación de la felicidad hay también una doble corriente, materialista y espiritualista, dentro de las éticas eudemonistas. A nuestro juicio es preciso reconciliar ambas corrientes en una visión integral de la persona, que no busca únicamente el bienestar físico o material, sino que aspira también al bienestar ético, identificado en la tradición ética con el bien obrar (griego: «eú-práttein»), que muchas veces obliga a la renuncia de las felicidades temporales o pasajeras.

La felicidad final permanente del hombre, si bien no es puramente material, tampoco puede reducirse al ámbito espiritual, ya que se caería en el «espiritualismo». Por ello nos parece correcta la propuesta de Zubiri de definir la felicidad integral como la perfección («per-fectio»), forma plenaria de realidad humana. «Felicidad no es meramente sentirse bien, sino sentirse 'realmente' bien» (Zubiri 1986, 391).

La felicidad no se reduce a la visión beatífica, sino que incluye también la posesión como fruición. «La fruición no es una complacencia subjetiva, junto a la cual la inteligencia viera o actuara, sino que es la visión posidente y la posesión vidente de la realidad» (Zubiri 1986, 405).

Según la moral zubiriana, la felicidad como ideal pertenece a la misma estructura humana y, por lo tanto, es inexorablemente perseguida por cada hombre en todas sus decisiones, donde se apropia de algunas posibilidades. «La felicidad es el único 'bonum' absoluto dentro de la línea humana, porque es la posibilidad radicalmente apropiada por el hombre» (Zubiri 1986, 402).

8.2. Plenitud de beldad, verdad, bondad y unidad

La felicidad puede también definirse como la per-fección («per-fectio») humana, o sea la plenitud de lo bello, lo verdadero y lo bueno («pulchrum», «verum», «bonum»), propiedades transcendentales del ser según la filosofía tradicional (Klimke/Colomer 1961, 278).

Transponiendo esa definición a nuestros propios términos la felicidad es el estado permanente de perfección plena del hombre, considerado en forma integral, como realidad sentiente, inteligente y querente. En otras palabras la felicidad consiste en estar bien (sentirse bien), en saber bien (conocer bien) y en querer bien (amar bien). De esta manera se evitan las reducciones típicas del materialismo y del espiritualismo.

Algunos autores no consideran oportuno determinar más claramente el contenido de la felicidad. Zubiri da a entender que hay cierta multiformidad y variabilidad en las distintas poblaciones e incluso en cada hombre. «La felicidad es de facto algo indeterminado». Cada

hombre concreto va decidiendo la apropiación de lo que va a ser su propia felicidad, por lo que «la figura de la felicidad queda todavía pendiente» (Zubiri 1986, 421).

Juzgamos que Zubiri confunde la interpretación subjetiva de la felicidad, que obviamente es diversa según las culturas y las personas, con la realidad objetiva de felicidad. De esta manera, sin pretenderlo, abre la puerta a un cierto relativismo moral.

A nuestro juicio la felicidad, como la finalidad última del hombre, forma parte de su misma realidad, en cuanto plenitud de realidad, y por lo tanto es única y universal, aunque caben diversas interpretaciones. Queda, pues, el desafío de conciliar las interpretaciones subjetivas de la felicidad con la felicidad objetiva universal.

En la historia de la filosofía se ha hecho más hincapié en la felicidad individual. Sin embargo, ya Aristóteles incorpora la socialidad a la felicidad. «La vida perfecta y por consiguiente dichosa no consiste solamente en la vida según el espíritu, que puede conducir al hombre virtuoso, ni en la contemplación solitaria, sino en la comunión con el otro y la comunicación de sus riquezas con los amigos» (Citado por Cruchon 1968, 163).

No obstante esa inclusión de la amistad en la felicidad, tanto Aristóteles, como en general los filósofos griegos, limitaban la amistad al círculo de hombres más excelsos, los filósofos, dentro de la sociedad estamental de la antigua Grecia. De ninguna manera la amistad se extiende a los esclavos, los artesanos y a los extranjeros o bárbaros.

La categoría hermenéutica de la nostridad ayuda a superar esa visión individualista o nostrista de la felicidad. La forma plenaria de la realidad humana es la realización de la nostridad universal, que no anula la idiosincrasia de los diversos nosotros, sino que la asume armónicamente. La felicidad del nosotros no es simplemente un agregado de felicidades individuales, sino que tiene una entidad propia como estado armónico del nosotros en cuanto cuerpo social.

Además la nostridad plena es universal, es decir, abarca a todos los nosotros particulares en una única tendencia. Con ello se revaloriza el sentido profundo del «unum», no sólo como síntesis de los restantes atributos del ser, «pulchrum, verum et bonum», sino también como tendencia metafísica de todos los seres para formar el «uni-versum» (universo) en su sentido original latino de «versus unum» (hacia el uno).

La felicidad es la realización plena de la realidad humana en cuanto «comuniversalidad», entendiéndolo por tal la tendencia comunitaria, estructural y dinámica, que impulsa hacia la constitución del nosotros universal.

8.3. Realidad utópica del nosotros universal

La realidad humana converge hacia la plenitud en la beldad, verdad, bondad. Zubiri se ha esforzado en determinar el grado de realidad de la felicidad, distinguiendo entre la posibilidad y el contenido: «Como contenido esa posibilidad de felicidad es irreal, pero como posibilidad que posee el hombre es perfectamente real».

Para salvar la brecha entre lo real y lo irreal Zubiri acude al ideal: «Cuando se trata de la inteligencia, esta articulación entre lo que hay de realidad y lo que hay de irrealidad, es lo que llamamos idea: en el caso de la felicidad del hombre, esta articulación cobra un nombre preciso. No es meramente idea, es ideal. Y al hablar de ideal no debe entenderse, como lo ha hecho toda la filosofía kantiana, que el hombre es un ente que está polarizado hacia un ideal,

sino al revés: es una realidad que no puede ser real más que precisamente siendo real. No es una oposición entre lo real y lo ideal, sino entre lo real puramente real y lo 'realmente ideal'. El hombre es animal de ideales por y para ser animal de realidades» (Zubiri 1986, 393).

El ideal de felicidad, al que el hombre está inexorablemente ligado, constituye la fuente de la «ob-ligación». Mientras que el hombre está ligado inexorablemente a la felicidad, la posibilidad de todas las posibilidades, no se encuentra ligado a ninguna de las posibilidades en cuanto tales, sino «ob-ligado». La «ob-ligación» es la forma en que el deber se apodera del hombre, presuponiendo su «ligación» inexorable a la felicidad (Zubiri 1986, 410).

Recogemos esta aportación valiosa de Zubiri. Sin embargo juzgamos que debe ser profundizada, corrigiendo su perspectiva predominante individual. Desde nuestra perspectiva de la nostridad, la felicidad del nosotros universal es realidad, pero no histórica, sino utópica. Muchos filósofos y teólogos que han incorporado a la utopía en su pensamiento la describen también como el reino de la libertad, de la justicia, de la fraternidad y de la paz integral.

La inteligencia sentiente y querente intuye que, más allá de la realidad actual injusta, hay una realidad futura nueva, por la que merece la pena luchar solidariamente, destruyendo la opresión y construyendo la nueva comunidad libre, justa y fraterna.

En América Latina la reflexión sobre la liberación surge a partir de la experiencia de personas, pueblos y culturas oprimidas, que sienten indignación ante la opresión y luchan para superar esa situación. El compromiso se alimenta en la esperanza de la liberación en un sentido pleno, que viene también descrita como la utopía del hombre nuevo en la sociedad nueva (Manzanera 1978, 358-363; Bloch 1959).

La dificultad de abrirse a la realidad utópica proviene no sólo del positivismo y del agnosticismo, anteriormente mencionados, sino que, además, se explica históricamente. De vez en cuando surgen ideologías totalitarias que proclaman el advenimiento de mesianismos políticos y tratan de imponerlos con violencia destructiva. Una vez instalados en el poder, se convierten en totalitarismos, sin respeto a la dignidad humana individual. La historia es testigo de las consecuencias catastróficas de tales mesianismos.

Por ello es preciso subrayar con firmeza y claridad la característica escatológica o metahistórica de la utopía. Tal como se expresa en su etimología griega de «u-tópos» (no-lugar), la utopía no tendrá lugar en la historia, sino más allá de ella. A diferencia de los programas políticos, circunscritos a la historia, la utopía tiene una proyección metafísica y metahistórica, abierta a la transcendencia. En cambio los mesianismos históricos no pasan de ser utopismos, sin ninguna consistencia real, los cuales deben ser denunciados y rechazados como ilusiones alienantes (Manzanera 1988, 74-78).

Una corriente europea, enmarcada en la filosofía de la libertad y representada entre otros por Karl Rahner, propone la vía de la reflexión transcendental. A partir de la realidad del hombre preocupado y angustiado frente a la muerte, a la culpabilidad histórica y a la limitación existencial, se postula la necesidad de salvación escatológica (Heilsbedürftigkeit), como plenitud de libertad.

Creemos que la utopía de la liberación y la plenitud escatológica de libertad convergen, desde diversas perspectivas, en la definición propuesta de la felicidad como plenitud de la nostridad universal (Manzanera 1978, 284-286).

Es importante determinar el grado de realidad de la utopía de la nueva sociedad. La utopía, no obstante realizarse plenamente más allá de la historia, es real actualmente en cuanto realidad

ya existente, aunque todavía no plenamente. La existencia actual de la utopía puede mostrarse en los signos presentes que ya la anticipan y sobre todo en la energía que impulsa a los hombres hacia su construcción (Manzanera 1978, 342-382).

La inteligencia lógica intuitiva, a partir de la experiencia histórica de la opresión y de la «ob-ligación» de solidaridad, enraizado en la «ligación» solidaria de la realidad biológica, intuye el horizonte metafísico de la plena liberación en la utopía de la nostridad universal. Hay una coherencia y convergencia de argumentos que permiten considerar a la utopía como razonable y concorde con la realidad.

De esa manera se afirma la realidad de la utopía, contrapuesta a los utopismos y a los ensoñamientos, que no pasan de ser quimeras, productos de la fantasía o del inconsciente, aunque puedan tener cierta relevancia para la psicología psicoanalítica.

El nosotros universal constituye la utopía metafísica del hombre y de la humanidad. El hombre, mediante la inteligencia intuitiva, sentiente y querente, teniendo en cuenta el conocimiento racional científico e histórico, intuye la razonabilidad de utopía en la realidad metafísica, es decir, más allá de la historia.

La hermenéutica de la liberación postula una realidad nueva, ya actualmente incipiente con potencialidad de crecimiento hacia su plena realización en la utopía metafísica. La utopía es una «realidad-que-tiene-que-ser», en el sentido de que, si la utopía no se realiza, se produce la frustración de la realidad humana.

Aunque todo hombre inexorablemente busca la felicidad en cada una de sus acciones, puede optar en su libertad por un contenido de felicidad, distinto del nosotros universal. Hay hombres que conscientemente optan por el bienestar material temporal, como realización de su personalidad. En este caso la afirmación del «tener-que-ser» del nosotros universal significa que otras proyecciones contrapuestas no llevan a la plenitud de la beldad, verdad, bondad y unidad, sino que terminan en egoísmos o en nostrismos frustrantes de la realidad. En este sentido la realidad utópica del nosotros universal constituye la «re-ligación» metafísica que el hombre intuye y libremente acepta.

Sería un grave error rechazar la utopía del nosotros universal. Se caería en el ideologismo o en el pragmatismo tecnócrata, con el peligro de alienación de la realidad humana. Es de suma importancia despertar las conciencias y promover el diálogo interdisciplinar entre las ciencias naturales, humanas y sociales con la filosofía. Este diálogo debe estar abierto también a la creencia religiosa.

8.4. Utopía como realidad postmortem

Un argumento, tal vez el más serio, contra la realidad de la utopía es la muerte, ya que con ella se truncan todos los proyectos históricos, tanto individuales como sociales. La realidad de la muerte cuestiona todo intento de situar la utopía en la historia, al menos en su dimensión individual.

Karl Marx, aunque subraya la realidad de la utopía del socialismo científico, contraponiéndolo a los socialismos «utopistas», apenas habla de la muerte, limitándose a constatar que la muerte es «una dura victoria de la especie frente al individuo». Merced a ella la sociedad se renueva, substituyendo los individuos deteriorados y viejos por nuevos seres llenos de energía y dinamismo (Manzanera 1978, 357).

Engels, ideólogo sistematizador del materialismo dialéctico, se esfuerza en dar una explicación al problema de la muerte, afirmando la eternidad de la materia en base a argumentos sobre la antigüedad de su existencia. Al mismo tiempo deja entrever la posibilidad de supervivencia de un «principio vital» en todos los organismos vivos, expresando su convicción de que la materia exterminará el espíritu pensante y de nuevo lo producirá, siendo ello con necesidad férrea. Engels, sin embargo, no da ningún argumento científico para sustentar su afirmación de la reproducción del espíritu. Simplemente se refiere al mito del «eterno retorno» (Dialéctica de la naturaleza, citado en Manzanera 1978, 356-357).

El marxismo encuentra aquí un problema insoluble, incapaz de ofrecer ninguna solución, incapaz de explicar qué sucede con los que han ofrendado su vida en aras de la revolución. Ernst Bloch en su obra «El principio Esperanza» reconoce que «La muerte es la respuesta más dura a la utopía» (Bloch 1959, 15).

El problema es tan complejo que no sólo los científicos, sino también muchos filósofos, no se atreven a dar una respuesta clara y coherente, sino que remiten su planteamiento a las creencias religiosas.

8.4.1. Muerte como problema filosófico

El tema de la muerte tiene tanta importancia que no puede ser soslayado en una filosofía de la realidad metafísica. Conviene previamente hacer algunas precisiones. La muerte real se distingue de la llamada muerte aparente, que se produce al cesar los signos vitales, respiración, latidos cardíacos etc. de una persona, que, sin embargo, no está realmente muerta y puede ser reanimada.

La muerte real consiste en la desestructuración irreversible de la coordinación psico-somática del organismo humano, que hace imposible la vida biológica humana psico-somática, aunque la tecnología moderna permite en determinadas circunstancias cierto mantenimiento artificial de la vida vegetativa, particularmente la respiración y la circulación.

También es importante distinguir entre el hombre y el animal. Mientras que la muerte para los animales es la terminación total de su vida, casi todas las culturas sostienen la creencia en la inmortalidad del alma humana, lo cual equivale a decir que la muerte del hombre no es total, sino corporal.

La supervivencia, comúnmente identificada con la inmortalidad del alma, no es únicamente una creencia popular, sino que ha sido y es mantenida en la filosofía desde sus albores. El término «alma» en su etimología griega «ánemos» y en otros sinónimos, tales como «psiqué», «noús» y «pnéuma», significa originalmente la energía que da vida al cuerpo, identificada o comparada con el viento, el aire o el aliento. Igualmente el término «espíritu» (en latín: «spiritus») hace referencia a la respiración del hombre vivo. De aquí se deriva el sinónimo de morir, «expirar», es decir, entregar el espíritu sobreviviente después de la muerte.

Platón en sus diálogos describe cómo el alma racional inmortal («noús»), encerrada en el cuerpo, queda liberada por la muerte y comenzará otra vida en la transmigración hasta que llegue al mundo de las ideas (Klimke/Colomer 59s). Aristóteles, al aplicar su teoría hilemórfica al alma como la forma de la materia corporal, explica mejor la unión intrínseca del alma y del cuerpo, pero al mismo tiempo dificulta la comprensión de la inmortalidad del alma. En la actualidad hay intentos de reformular el hilemorfismo en términos de materia y energía, siendo el alma la energía espiritual e inmortal del cuerpo material.

Zubiri, al presentar la felicidad como la forma plenaria de la realidad humana, plantea el tema de la muerte, aunque no acaba de estructurarlo plenamente. Es interesante ver la evolución de su pensamiento en este punto. En un curso tenido en los años 1953-1954 consideraba la muerte como la destrucción de la configuración física de las moléculas del organismo. Esta desestructuración afecta a la configuración esencial de la corporeidad, dejando de existir la substantividad humana, aunque sobrevive la psique. Esta explicación de Zubiri fue retirada por los editores de su obra póstuma «Sobre el hombre», editada en 1986, por considerar que «no es conforme a su pensamiento definitivo».

En otro artículo posterior, escrito en 1969 y publicado en 1973, subraya la codeterminación del subsistema somático y del psíquico. Aunque no trata filosóficamente de la supervivencia, cuando la menciona como elemento de la tradición cristiana, la refiere al hombre. «Pienso por esto que no se puede hablar de una psique sin organismo. Digamos de paso que cuando el cristianismo, por ejemplo, habla de supervivencia e inmortalidad, quien sobrevive y es inmortal, no es el alma, sino el hombre, esto es, la substantividad humana entera» (Marquínz (ed.) 1982, 90). Los editores de la obra póstuma mencionada añaden: «Y esto, pensaba Zubiri, tendría que ser por una acción re-creadora, resurreccional» (Zubiri 1986, 671).

La posición de Zubiri queda, pues, incompleta y ha dado lugar a controversias sobre su interpretación. A nuestro juicio puede explicarse dentro de la antropología zubiriana. La substantividad humana, siendo una, consta de dos subsistemas, el material o cuerpo sentiente, similar al de los animales, y el inmaterial, clásicamente denominado alma intelectivo-volitiva o espiritual. Ambos subsistemas durante la vida temporal están codeterminados en una unidad compleja pneumo-psico-somática.

La muerte no es la destrucción total de la substantividad humana, sino únicamente la destrucción parcial del subsistema somático. La muerte corporal, si bien afecta a todo el hombre, desestructurándolo, no lo destruye. El subsistema somático pasa a ser un cadáver, que se descompone más o menos rápidamente en sus sustancias químicas. En cambio el difunto pervive, pero de una manera incompleta y violenta, ya que está reducido al subsistema psico-pneumático, carente de su codeterminación somática.

Esta explicación no se contrapone a la creencia muy extendida en muchas religiones, entre ellas el cristianismo, de la inmortalidad del alma. Se trata de una precisión filosófica que, aunque parezca sutil, concuerda mejor con la realidad humana. El difunto pervive, limitado a su psique espiritual y, por lo tanto, violentado en su existencia, sin poder actuar autónomamente.

8.4.2. Razonabilidad de la realidad postmortem

La realidad postmortem no es aceptada por los positivistas, ni por los agnósticos, que únicamente admiten la realidad comprobable empíricamente.

En las últimas décadas ha crecido el interés por los fenómenos denominados parapsicológicos o paranormales, que, aunque no pueden ser explicados suficientemente por las ciencias empíricas, sin embargo, son reales y de alguna manera detectables. Con ello se ha abierto una nueva vía epistemológica, la llamada parapsicología o paranormología, intermedia entre la ciencia, la creencia religiosa y la intuición metafísica, que puede servir de puente entre ellas.

En referencia a la vida postmortem son abundantes los testimonios de personas que afirman haber tenido contactos con los difuntos en forma de apariciones o de mensajes, fenómeno

llamado transcomunicación. Reconociendo que muchos casos no pasan de ser fraudes e imaginaciones subjetivas, no cabe duda de que hay otros que merecen una seria atención.

Al explicar estos fenómenos de transcomunicación hay dos corrientes teóricas contrapuestas, el animismo inmanente y el espiritismo trascendente. Los animistas, hablando en general, aceptan la existencia del alma, pero no su inmortalidad. En consecuencia niegan a priori la autenticidad de la transcomunicación, cuyos pretendidos mensajes se explicarían por las facultades especiales paranormales de algunas personas, capaces de adivinar o de leer el pensamiento de otras.

En cambio los espiritistas trascendentes admiten la inmortalidad del alma en una vida postmortem, en la que las almas, o más propiamente los difuntos gozan de cierta capacidad de comunicación.

Estas dos corrientes del animismo y del espiritismo siguen enfrentadas. A nuestro juicio ambas posiciones están ideologizadas, lo cual les impide entablar un diálogo desprovisto de prejuicios ideológicos, para buscar su mutua complementación, tal como sugieren algunos especialistas (Schatz 1980, 337-338).

El animismo tiene razón cuando señala que determinadas personas, llamadas sensitivas o paragnostas, han desarrollado capacidades especiales que les permiten captar realidades parapsicológicas o paranormales que la mayoría de las personas no percibe. Si bien tradicionalmente se ha considerado que el hombre está dotado de cinco sentidos, hoy se admite un número mayor. Zubiri habla de once sentidos o maneras de aprehender algo «de suyo», entre los que, además de los ya sabidos, menciona la orientación, el equilibrio y la kinestesia, que presenta la realidad misma en 'hacia' (Zubiri 1986, 34s, 103).

Sin embargo, a nuestro juicio el rechazo de la inmortalidad, sostenido por muchos animistas, es incorrecto, ya que se basa en un prejuicio ideológico, cercano al positivismo, de excluir de antemano la realidad postmortem.

En cambio el espiritismo trascendente tiene razón, al admitir la posibilidad de la realidad postmortem, abriéndose a la verificación por la vía epistemológica paranormal o parapsicológica.

Por el contrario consideramos que el «espiritismo científico», fundado por Allan Kardec, está equivocado cuando sostiene la transmigración o reencarnación de las almas. Esta doctrina, no sólo carece de base empírica comprobable, sino que no es razonable, ya que contradice la afirmación, arriba explicada, de la supervivencia del difunto. Es absurdo que un difunto se encarne en otra persona o en un animal, perdiendo su propia identidad.

José María Pilón, estudioso español de los fenómenos paranormales, reconoce que «no existe suficiente base científica para atribuir la causalidad del fenómeno de la transcomunicación a entidades que trascienden nuestro propio mundo y su realidad ontológica». Sin embargo, no niega la posibilidad de la transcomunicación y concluye indicando que «nos encontramos en una nueva etapa de la historia humana en la que la supervivencia personal de cada uno no es ya una cuestión de creencia religiosa puramente, de intuición o de opinión, sino de conocimiento» (Pilón 1994, 166-172).

Si se admite la razonabilidad de la pervivencia postmortem es también posible y plausible la transcomunicación, dependiendo de que los difuntos estén en condiciones de poder y querer comunicarse. Ciertamente la emisión y recepción de mensajes es difícil de explicar, ya que el difunto carece del subsistema corpóreo a través del cual normalmente los hombres nos comunicamos. Pero esto no significa que la realidad postmortem de los difuntos sea totalmente

inalcanzable. Algunas experiencias mediáticas son dignas de credibilidad, tanto por la honestidad de los intermediarios, como por la gran probabilidad de autenticidad de los mensajes.

Según Wilhelm Tenhaeff, considerado como el pionero de la investigación parapsicológica contemporánea, la hipótesis de la inmortalidad del alma es la explicación más sencilla y menos complicada de los fenómenos de transcomunicación (Citado por Pilón 1994, 131).

El pensador francés, Henri Bergson, recogiendo y reactualizando el planteamiento de Descartes, distingue claramente entre el alma y el cuerpo. Basándose en trabajos de psicopatología sostiene que «el espíritu desborda al cerebro por todas partes (...) y no hay ninguna razón para suponer que el cuerpo y el alma están inseparablemente unidos uno a otra, y, entonces, si el espíritu es una realidad autónoma de la que el cuerpo no es más que un instrumento de aplicación, la supervivencia se vuelve tan probable que la obligación de la prueba incumbe a aquel que la niega antes que al que la afirma (Cf. Henri Bergson, *L'energie spirituelle*, c. II, citado por Pilón 1978, 154).

Dentro de la tradición cristiana abundan los testimonios de personas que atestiguan no sólo la existencia de la realidad postmortem, sino incluso también la comunicación con algún difunto. El teólogo católico Diosdado Telemayán en su tesis doctoral, presentada en Salamanca en 1961, aunque niega que natural y ordinariamente las almas de los difuntos puedan comunicarse con los vivos, distingue entre las almas de los que están salvados, que podrían hacerlo en virtud de su estado glorioso, y las de los que son purificados o están condenados, que necesitarían un permiso explícito de Dios (Pilón 1994, 158-159).

Podemos concluir este breve resumen afirmando la razonabilidad de la realidad postmortem, aunque es preciso que prosiga la investigación interdisciplinar en diálogo entre la ciencia, la filosofía y la teología, incluyendo también la parapsicología.

8.4.3. «Bíos» y «Zoé»

La intuición de la pervivencia del hombre más allá de la muerte está ya presente en los mismos orígenes de la filosofía griega, que ha servido de matriz al pensamiento occidental. En el griego clásico, además del término «bíos» que expresa el sentido natural de la vida, hay otro término «zoé», correspondiente a otro sentido más profundo de la vida.

«Zoé» (vida), derivado de «zóo» (vivir) admite un doble significado. El primero y más conocido se refiere a la vida física o natural, común a los animales y al hombre, que se ha recogido en el lenguaje de la zoología. Esta acepción es similar a la de «bíos», cuyo derivado biología se aplica a todo ser natural viviente, incluido el hombre.

Pero, además y más profundamente, «zoé» tiene un significado más pleno de vida teologal («Theóu zoé») (Liddell/Scott 1968, 758). Este último significado se muestra ya en la misma raíz etimológica de «Zeus». Según Ferécides de Siro, pensador griego del siglo VI a.C., que comienza a superar la teogonía mitológica y abre el camino hacia el pensamiento filosófico, «Zas», versión antigua de Zeus, significa el «todo-viviente» (Jaeger 1978, 71-76).

Con ello se muestra cómo en el inicio del pensamiento filosófico griego hay una conexión entre los términos «zoé» y «Zeus» o «Theós» (Dios, en latín: «Deus»), mostrando la profunda relación entre la vida teologal («Theóu zoé») y la vida humana, intuyendo que ésta participa de aquélla y que, por lo tanto, no termina con la muerte.

Esta intuición se muestra también en el término griego «eú-zoé» (vida buena), muy relacio-

nada con la «eú-daímonia» (felicidad). La vida humana insertada en la vida teologal lleva a la felicidad.

La imposibilidad humana de alcanzar en la historia la plenitud de la nostridad, plantea la exigencia de una vida metahistórica, la vida perfecta, la «vida buena».

Estas conexiones refuerzan la intuición filosófica originaria de la realización de la vida en plenitud («zoé») en la felicidad, ofreciendo, así, una solución coherente al problema de la muerte. De esta manera se explica la clara preferencia de los escritores bíblicos neotestamentarios a favor del término «zoé», frente al de «bíos», para referirse a la vida en plenitud de la que, según la fe cristiana, Jesucristo hace partícipes a sus creyentes.

8.5. Dimensión teologal de la utopía

La inteligencia intuitiva de la utopía adquiere plena coherencia en la aceptación de la realidad teologal. Por el contrario, sin esta dimensión la utopía queda debilitada en cuanto a su contenido, con el peligro de confundirse con un esfuerzo prometeico, heroico, pero vano, de construir un mundo más humano sin apertura a la transcendencia.

A nuestro juicio la clave del hombre en relación con la felicidad se encuentra precisamente en la realidad teologal. Hay pistas que nos permiten afirmar la razonabilidad de su existencia. La violencia de la pervivencia del difunto, carente de su subsistema somático, ha inducido a notables pensadores a argumentar en favor de la reconstitución del propio subsistema somático, sin estar ya sujeto a la corrupción.

En el lenguaje cristiano esta reconstitución somática se denomina resurrección de la carne. Tertuliano, pensador latino del siglo III, califica la vida del «anima» después de la muerte como «media resurrección» (De resurrectione 2,2. PL 2.796). Con ello intuye la exigencia natural de restituir la vida de los difuntos en la plena resurrección. La reestructuración de la substantividad humana no es una prolongación de la vida natural («bíos»), sino que es una elevación cualitativa a una vida superior («zoé»).

La violencia de la misma muerte, destructora de los proyectos humanos históricos, obliga a pensar en la inmortalidad. Desde la perspectiva de la liberación se plantea con fuerza la esperanza en la utopía.

Aquí surge un cuestionamiento radical. Si un hombre tratado injustamente muere para siempre, ¿cómo se le hace justicia? Si los que han muerto en su lucha por la justicia, han dejado de ser total e irrevocablemente ¿cómo se les devuelve la libertad y la dignidad? «Son estos interrogantes los que mueven a Garaudy, a los postmarxistas de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Benjamin), etc., a asentar lo que Garaudy llama el 'postulado de la resurrección'» (Ruiz de la Peña 1997).

Zubiri, aunque no aborda directamente el tema de la realidad postmortem, se refiere fugazmente a la «felicidad eterna», indicando que sólo puede ser planteada en base a «las estructuras radicales del hombre meramente naturales». «Si puede haber felicidad eterna es porque el hombre es feliz y tiene que serlo inexorablemente» (Zubiri 1986, 419).

Es interesante constatar cómo durante toda su vida, pero más intensamente en los años próximos a su muerte, Zubiri se dedicó a estudiar el problema filosófico de Dios. Su última obra fue precisamente «El hombre y Dios». «En la experiencia de Dios lo que hay es la experiencia de la realidad fontanal y fundamentante de Dios en la religación como ultimidad,

como posibilidad última, y como impelencia suprema» (Zubiri 1984, 328). Tal como anteriormente hemos indicado, los editores de la obra póstuma de Zubiri afirman que este pensador admitía la acción divina «re-creadora, resurreccional» (Zubiri 1986, 671).

Juzgamos que sin la realidad teologal la utopía pierde su fundamento último. La razonabilidad de la utopía como nosotros universal hace también razonable al nosotros teologal como su origen y fin. El Nosotros Teologal utópico se identifica con la Plenitud de Beldad, Verdad, Bondad y Unidad, como el Reino de Libertad, Justicia, Amor y Paz.

Aunque la creencia religiosa es la vía epistemológica más corriente de acceso a la fe en Dios, no se puede relegar la importancia de la metafísica para mostrar la existencia divina o al menos la razonabilidad de la misma. Aunque no podemos entrar ahora en el tema, juzgamos que el método interdisciplinar utilizado para fundamentar la nostridad puede ser también útil para mostrar la realidad teologal (Manzanera 1990b).

8.6. «Re-ligación» metafísica

En este apartado hemos completado la fundamentación de la ética de la nostridad mostrando la «re-ligación» metafísica como aceptación de la utopía de la felicidad en el nosotros universal teologal.

Los valores de egoidad, alteridad y nostridad, experimentados como «deber-ser» en la «ob-ligación» ética, arraigados en el «ser» de la «ligación» biológica, exigen el «tener-que-ser» de la «re-ligación» metafísica.

Damos al término «re-ligación» una significación similar, aunque un tanto diversa, a la dada por Zubiri. En base a la «ob-ligación» ética, enraizada en la «ligación» física, el hombre intuye su «re-ligación» en la realidad universal teologal.

El hombre, aunque se encuentra impulsado a la «re-ligación», no está, sin embargo, forzado a aceptarla. Si bien tiene que tomar una opción sobre su propio proyecto de vida, es libre en su decisión de aceptar o rechazar la utopía del nosotros universal teologal. El prefijo «re» indica precisamente la aceptación libre del hombre que hace de esa realidad su propio proyecto de vida.

Si toma la decisión de rechazar el proyecto de la nostridad, prefiriendo otro proyecto egoísta o nostrista, el hombre no alcanzará su plena realización en el nosotros universal. Con ello, en la medida en que se aparta de ese ideal, está frustrando su realización personal.

La realidad postmortem ha cobrado hoy mayor interés gracias a los aportes de la paranormología o parapsicología, que puede ser una vía epistemológica, intermedia entre la ciencia, la metafísica y la religión, apta para llegar a la convicción de la razonabilidad de la inmortalidad del hombre, que, en definitiva, exige la realidad teologal.

9. CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

El presente ensayo ha tratado de fundamentar la ética, evitando el formalismo abstracto y el academicismo con el que normalmente se presenta este tema. Exponemos ahora, a modo de resumen, las conclusiones más importantes y también algunas perspectivas que sirvan de orientación para profundizar la fundamentación de los diversos modelos éticos particulares.

9.1. Conclusiones

Hemos presentado tres vías epistemológicas, a saber, la psicológica experimental, la científica biológica y la intelectual intuitiva, que permiten fundamentar la ética de la nostridad en la realidad humana.

A partir de la experiencia el hombre percibe la «ob-ligación» ética del «deber-ser». La vía psicológica experimental es imprescindible para el desarrollo de la conciencia ética. Las experiencias indignantes y las nostrificantes son momentos privilegiados de discernimiento del valor del bienestar ético, como distinto y superior del bienestar físico, percibiendo, así, la dignidad de la egoidad, de la alteridad y de la nostridad.

Hay experiencias fuertes que constituyen, por sí solas, un acceso cuasi-evidente a la «ob-ligación» ética. El hambre, la pobreza, la enfermedad, la amenaza de muerte son vías privilegiadas a la solidaridad. Si en ellas no brota el reconocimiento de la alteridad y de solidaridad, hay una señal clara de que la conciencia no se ha desarrollado o se ha atrofiado en un egoísmo frustrante.

Sin embargo, no basta la experiencia como vía de acceso a la ética. Es posible que la experiencia sea manipulada o el mismo sujeto perciba una impresión distorsionada por factores ambientales o culturales. Por ello es preciso investigar la raíz de la «ob-ligación» ética en la misma realidad. La vía científica biológica permite descubrir en la estructura material humana la «ligación» o solidaridad física que sustenta la «ob-ligación» ética. Dado el carácter universal que debe tener la fundamentación de la ética, se han presentado algunas pistas de las ciencias naturales. Se han seleccionado únicamente algunos temas más significativos, que merecen ser investigados más profundamente.

En un estudio más exhaustivo se tendrían que investigar las realidades culturales e históricas de diversas poblaciones, para ver la vigencia de la nostridad a través de diferentes épocas y lugares. En este ensayo, sin embargo, por razones obvias, no se ha podido realizar.

Aunque todavía incompletos, creemos que los resultados obtenidos son suficientes para refutar la tesis del egoísmo natural, base de la filosofía social de Hobbes. Nuestra conclusión reconoce la egoidad y la alteridad, como tendencias naturales opuestas, pero conciliables dialécticamente en la nostridad.

La tercera vía es la intelectual intuitiva que permite acceder a la realidad metafísica, mostrando al ser humano inexorablemente ligado a la felicidad como plenitud de beldad, verdad, bondad y unidad, identificada como la utopía del nosotros universal. La persona humana, como realidad sentiente, inteligente y querente, se realiza en la utopía del nosotros universal, abierto exigítivamente a la realidad teologal.

La felicidad humana consiste en la realización plena de la nostridad. Con ello no se está proclamando el determinismo del final feliz de la historia. La muerte, en cuanto limitación inexorable de la realidad humana viviente, muestra ya que la utopía no se realizará en la historia, sino que se proyecta más allá hacia la metahistoria.

Para estudiar la realidad postmortem se precisa una auténtica «ruptura epistemológica» que supere la exclusividad del conocimiento científico histórico. El conocimiento integral necesita, además, la inteligencia intuitiva razonable de la metafísica y la creencia religiosa de la teología, a las cuales ha venido a unirse la nueva vía de la paranormología, todavía poco transitada.

Hacemos hincapié en el carácter metafísico de la utopía, para evitar, así, cualquier confu-

sión con los utopismos mesiánicos. La utopía del nosotros universal no es un determinismo ciego. Puede ser rechazada por la libertad humana. En caso de ser aceptada pasa a ser propiamente «re-ligación». El rechazo de la utopía, dando preferencia a otro proyecto de vida, egoísta o nostrista excluyente, lleva a la frustración de la realidad humana individual.

La «ob-ligación» ética, experimentada históricamente, brota de la «ligación» física, constatable en la realidad del «ser», es proyectada como «re-ligación» metafísica». El hombre al contrastar la realidad actual del «ser» con la realidad utópica del «tener-que-ser», siente la «ob-ligación» ética como «deber-ser» en cuanto proceso de «justi-ficación» o sea necesidad de ajuste permanente entre la realidad actual y la realidad nueva (Manzanera 1984).

La ética de la nostridad, al armonizar dialécticamente las tendencias de la egoidad y alteridad, permite unificar la diversidad de acciones y opciones, tanto individuales como sociales, en el proyecto del nosotros universal teologal.

En términos filosóficos podemos conceptualizar la «nostridad» como querencia antropológica, biológica, metafísica y ética, que impulsa al hombre a la «nostrificación» histórica, es decir a la constitución de los nosotros particulares, no excluyentes, a nivel familiar, social, cultural y político, que convergen hacia el nosotros universal teologal, donde se fusionan el «ser hacia nosotros» (esse ad nos) y el «ser para nosotros» (esse nobis).

Las tres vías se han expuesto en orden sucesivo para respetar su epistemología propia, pero en la vida humana forman un círculo hermenéutico que debe ser analizado críticamente hasta llegar a una suficiente coherencia y convergencia, como base de la convicción profunda de la nostridad como la categoría hermenéutica de la realidad.

De esta manera se complementa la fundamentación de la nostridad, arraigada en la misma estructura de la realidad en el «ser» de la «ligación» física, evidenciada en el «deber ser» de la «ob-ligación» ética, e intuida en el «tener-que-ser» de la «re-ligación» metafísica» del nosotros universal teologal, como reino de la libertad, la justicia, la fraternidad y la paz.

La nostridad es la categoría hermenéutica que permite fundamentar el juicio básico de la ética, como ciencia del bien y del mal. Hacer el bien es impulsar la nostridad, nostrificar, liberarse de los egoísmos y de los nostrismos. Por el contrario hacer el mal es anular o entorpecer la nostridad, bloqueando el proceso de nostrificación.

El presente ensayo, limitado al estudio científico y filosófico, deja de lado el aspecto teológico. Sin embargo, la realidad total incluye la dimensión religiosa que debe ser integrada en el diálogo interdisciplinar. En el caso de la fe cristiana la teología consolida la razonabilidad de la utopía de la nostridad universal teologal (Manzanera 1990b).

9.2. Perspectivas

La ética de la nostridad, aquí brevemente esbozada, constituye una ética fundamental, que puede ser útil a otros modelos éticos, elaborados desde diversas perspectivas históricas y culturales, así como a otras éticas sectoriales de tipo personal, sexual, cultural, social, política etc. Veamos brevemente algunos ejemplos.

La ética intersubjetiva de la comunidad ideal de comunicación puede adquirir una base real objetiva en la nostridad, sobre la cual adquiere coherencia la elaboración del consenso, respetando la egoidad y la alteridad de todas y cada una de las personas e impulsando la constitución de los nosotros particulares hacia el nosotros universal.

Los principios fundamentales de la bioética, beneficencia, autonomía y justicia, pueden fundamentarse en la nostridad, en cuanto categoría hermenéutica principal, arraigada en la realidad biológica, interpretada metafísicamente. De esta manera se revaloriza la intuición básica de la bioética de promover el diálogo interdisciplinar entre las ciencias de la vida, juntamente con la filosofía y la teología.

La ética de la liberación por medio de la categoría de la nostridad puede ser liberada de ciertas tendencias ideológicas, proclives a la transformación violenta de la historia. La historia se revela como un proceso de liberación que respeta profundamente la libertad y la dignidad de todas las personas y promueve la nostrificación. Por otra parte la clarificación de la utopía como el nosotros universal teologal corrige la tentación de los utopismos y amplía el horizonte, a veces demasiado cerrado, de las liberaciones políticas restringidas a un determinado colectivo humano.

La filosofía liberal, a la luz de la ética de la nostridad, es valorada positivamente por reconocer la legitimidad de la egoidad como tendencia original y dinámica del ser humano libre. Sin embargo también es criticada por cuanto la egoidad debe ser armonizada con la alteridad e integrada en la nostridad, evitando su degeneración egoísta. Esta visión coherente del hombre, personal y social, en busca de su felicidad posibilita la humanización de los sistemas económicos y políticos neoliberales en la economía solidaria de mercado, abierta al orden internacional justo (Manzanera 1994a; 1994b).

En referencia a la ética de las actitudes y de las virtudes, la nostridad muestra el carácter histórico dinámico global de la realidad humana hacia su «per-fección» de nostridad, dentro del cual deben reformularse las actitudes y las virtudes.

La verdad se descubre como un proceso histórico de «verificación» en su sentido profundo de realizar la verdad. De igual modo se revela el aspecto dinámico de la bondad como «bonificación» en su sentido etimológico de benevolencia y beneficencia. La paz se muestra como la tarea de «pacificación», construyendo las condiciones reales para una convivencia fraterna. Las diversas obligaciones éticas se inscriben en la «obligación» fundamental de la justicia en el sentido dinámico de «ajustar» la realidad de la «ligación» biológica e histórica del «ser» a la realidad utópica de la «re-ligación» metafísica, en un proceso permanente de «justificación».

Las categorías hermenéuticas de la egoidad, alteridad y nostridad pueden iluminar las clásicas dimensiones del amor, como «Eros», «Agape» y «Filia», respectivamente. De esta manera el amor, liberado de sus ambigüedades terminológicas, se identifica con la nostridad y se constituye en el gran motor de la historia, impulsando el proceso de «nostrificación» como «unificación» del universo.

La nostridad ofrece también una valiosa aportación a la ley natural para que no sea confundida con un código normativo, derivado directamente de la naturaleza. La fuente del derecho natural se encuentra en las tendencias de la egoidad y de la alteridad, en cuanto reconocimiento de todo hombre como acreedor a lo suyo. Esta es la base de lo justo natural (en latín «*justum naturale*»; en griego «*dikaion fysikón*») o sea la tendencia a la justicia que el hombre descubre en su misma realidad ética, física y metafísica de la egoidad y la alteridad, armonizadas dialécticamente en la nostridad. Tal como Cicerón afirmaba, «por naturaleza tendemos a amar a los hombres, lo cual es fundamento del derecho» («*natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est*» Cic. leg. 1, 43).

En relación con la ética ecológica la nostridad ofrece una base sólida para considerar al

cosmos como la casa en la que el hombre vive y que, por lo tanto, debe ser cuidada para que sea un «hábitat» acogedor de las generaciones presentes y futuras. Más radicalmente la «ligación» biológica y la «re-ligación» metafísica revelan al «universo» como el «nosotros cósmico universal», donde el cosmos de alguna manera forma parte de la vida misma del hombre y de la humanidad.

Con ello llegamos al final de este ensayo, que exigiría como complemento un tratamiento más específico de la realidad teológica, como fundamento e impulso del nosotros universal, tema que esperamos tratar en otra ocasión.

Pero, aún quedando pendiente esta profundización, juzgamos que hay argumentos suficientes que muestran la convergencia y la coherencia de la tesis de la nostridad como la categoría hermenéutica que puede servir de orientación teórica y motivación práctica, armonizando e impulsando los diversos nosotros familiares, étnicos, culturales, políticos, etc. hacia el nosotros universal, abierto al nosotros teológico.

La nostridad o solidaridad antropológica es el criterio ético por excelencia, que permite no sólo el discernimiento personal de la propia vida, sino también evaluar la calidad ética de las diversas agrupaciones sociales, culturales, políticas y religiosas. De esta manera pueden superarse los egoísmos y los nostrismos excluyentes, donde acecha el peligro de enfrentamientos deshumanizantes, que, descontrolados, pueden llevar al hombre a su «des-realización».

La elaboración de una ética al servicio del hombre y de la humanidad constituye uno de las tareas más necesarias y desafiantes de nuestro tiempo, al finalizar el siglo XX, ya en los umbrales del tercer milenio.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA, Ángeles: *Luigi L. Cavalli-Sforza. Genetista de poblaciones*: Muy Interesante (Buenos Aires), N. 98/dic.1983).
- APEL, Karl-Otto: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt. a.M., Suhrkamp, 1988.
- APEL, Karl-Otto: *Die Diskursethik von der Herausforderung der Dritten Welt*. FORNET-BETANCOURT, Raúl (ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen, Augustinus, 1992, 16-55.
- ARENS, Edmund: *Diskursethik, ein Spiel für Philosophen der ersten Welt*. FORNET-BETANCOURT, Raúl (ed.): *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen, Augustinus, 1992, 55-69.
- BEAUCHAMP, T.L./CHILDRESS, J.F.: *Principles of Biomedical Ethics*, New York/Oxford Univ. Press, 1983.
- BLOCH, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt M., 1959, Suhrkamp.
- COPERIAS, E. M./DI PIETRO: *Errores médicos*: Muy Interesante (Buenos Aires). N. 129/jul. 1996.
- CORTINA, Adela: *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. 2ª ed. Madrid, Tecnos, 1989.
- CRUCHON, G.: *Initiation à la psychologie dynamique*, París, 1968.
- DRANE, James F.: *La bioética en una sociedad pluralista. La experiencia americana y su*

- influjo en España*: GAFO, Javier (ed.), *Fundamentación de la bioética y manipulación genética*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1988, 87-105.
- DUSSEL, Enrique D. (1974): *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, Sígueme, 1974.
- DUSSEL, Enrique D. (1980): *Filosofía de la liberación*. Bogotá, USTA, 1980.
- DUSSEL, Enrique D. (1983): *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América, 1983.
- DUSSEL, Enrique D. (1994): *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico*. Bogotá, Nueva América, 1980 (5ª ed. 1994).
- ELLACURIA, Ignacio (1979): *Fundamentación biológica de la ética*: Estudios Centroamericanos 368 (1979) 419-428.
- ELLACURIA, Ignacio (1985): *Función liberadora de la filosofía*: ECA N. 435-436 (1985) 45-64.
- ELLACURIA, Ignacio (1986): *Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento - fe y su configuración histórica*: Revista Latinoamericana de Teología N. 8/may.-ago. 1986, 113-131.
- ELLACURIA, Ignacio (1991): *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid, Trotta, 1991.
- ELLACURIA, Ignacio/SCANNONE, Juan Carlos (ed.) (1992): *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá, P. Universidad Javeriana, 1992.
- ENGELHARDT, H.T.: *The Foundations of Bioethics*, New York/Oxford Univ. Press, 1986.
- FERRAZ, Antonio (1988): *Zubiri: El realismo radical*. Madrid, Cincel, 1988.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl: *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*. Buenos Aires, FEPAL, 1985.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (ed.): *Diskursethik oder Befreiungsethik?* Aachen, Augustinus, 1992.
- GAFO, Javier (ed.): *Fundamentación de la bioética y manipulación genética*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1988.
- GAFO, Javier (ed.): *Ética y Ecología*, Madrid, UPC, 1991.
- GAFO, Javier: *Diez palabras claves en Bioética*, Estella, España, Verbo Divino, 1993.
- GRACIA, Diego: *Fundamentación de la bioética*: Gafo, Javier (ed.), *Fundamentación de la bioética y manipulación genética*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1988, 11-86.
- GRACIA, Diego: *Fundamentos de bioética*. Madrid, Eudema, 1989.
- GURMÉNDEZ, Carlos: *El Yo y el nosotros. Egoísmo y altruismo*. Madrid, TH, 1993.
- JAEGER, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- JUAN PABLO II: *Sollicitudo Rei Socialis*. Encíclica sobre la cuestión social. Vaticano 1987.
- KLIMKE, Federico/COLOMER, Eusebio: *Historia de la Filosofía*. Barcelona, Labor, 1961
- KOTTOW, Miguel H.: *Introducción a la bioética*. Santiago de Chile, Universitaria, 1995.
- LAWICK-GOODALL, Jane: *Wilde Schimpansen. 10 Jahre Verhaltensforschung am Gombestrom*, Reinbeck b. Hamburg, 1971.
- LEWIS, Charlton T.: *A Latin Dictionary for Schools*. Oxford, 1889.
- LIDDELL, Henry George/SCOTT, Robert: *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon, 1968.
- MANZANERA, Miguel (1978): *Teología y salvación-liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*.

- Exposición analítica, situación teórico-práctica y valoración crítica.* (Teología Deusto 13). Bilbao, Mensajero, 1978.
- MANZANERA, Miguel (1984): *Derechos humanos y filosofía de la liberación*: Yachay (Cochabamba) N. 1/ 1984, 7-15.
- MANZANERA, Miguel (1987): *Hacia un orden internacional justo. Aporte filosófico-teológico y sociopolítico desde América Latina*. Cochabamba, Universidad Católica Boliviana, 1987.
- MANZANERA, Miguel (1988): *Hacia una democracia auténtica. Iglesia y democracia en Bolivia*. Cochabamba, Universidad Católica Boliviana, 1988.
- MANZANERA, Miguel (1990a): *Hacia una economía más humana. Aporte filosófico-teológico y socioeconómico desde América Latina*. Cochabamba, Universidad Católica Boliviana, 1990.
- MANZANERA, Miguel (1990b): *Teología, filosofía y ciencia. Contribución latinoamericana a una hermenéutica de la liberación*: Yachay N. 12 /1990, 67-128. Reproducido en SCANNONE, Juan Carlos/AQUINO, Marcelo F. de/REMOLINA, Gerardo (ed.): *Hombre y sociedad*. Santafé de Bogotá, Indo-American Press, 1995, 67-128.
- MANZANERA, Miguel (1993): *Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación*: Yachay, N. 17 /1993, 17-68. Reproducido en: SCANNONE, Juan Carlos/AQUINO, Marcelo F. de/REMOLINA, Gerardo (ed.): *Hombre y sociedad*. Santafé de Bogotá, Indo-American Press, 1995, 91-133.
- MANZANERA, Miguel (1994a): *Crítica filosófica del neoliberalismo (I). Filosofía liberal vs. Filosofía de la liberación*: Yachay N. 18/ 1994, 13-68. Reproducido en: SCANNONE, Juan Carlos/REMOLINA, Gerardo (ed.): *Sociedad civil y Estado. Reflexiones filosóficas sobre América Latina*. Santafé de Bogotá, Indo-American Press, 1996, 119-162.
- MANZANERA, Miguel (1994b): *Crítica filosófica del neoliberalismo (II). Propuestas de humanización*: Yachay N. 19 - 20/ 1994, 37-102.
- MARQUINEZ, Germán (1991): *Centralidad de la categoría 'posibilidad' en la fundamentación zubiriana de la moral*: Universitas Philosophica (Bogotá) N. 15-16, dic. 1990 - jun.1991, 107-121.
- MERINO, Alfredo: *En pie de guerra*: Muy Interesante (Buenos Aires), N. 93 /jul.1993.
- OPINIÓN, *La fe domina a los genios: Opinión, Cuarto Poder* (Cochabamba), 3 de marzo de 1996.
- OVERHAGE, Paul: *Der Affe in Dir. Vom tierischen zum menschlichen Verhalten*. Frankfurt M., 1972.
- PILON, José María (ed.): *10 palabras clave en parapsicología*. Estella, Verbo Divino, 1994.
- PILON, José María: *Espiritismo*: PILON (ed.), 10 palabras clave en parapsicología. Estella, Verbo Divino, 1994, 125-173.
- ROJAS, Enrique: *El hombre light. Una vida sin valores*. Madrid, TH, 1992.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis: *La muerte, fracaso y plenitud*: Sal Terrae (Santander). N. 998/ Feb. 1997.
- SCANNONE, Juan Carlos/PERINE, Marcelo (ed.): *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*. Buenos Aires, Bonum, 1993.
- SCANNONE, Juan Carlos/AQUINO, Marcelo F. de/REMOLINA, Gerardo (ed.): *Hombre y sociedad*. Santafé de Bogotá, Indo-American Press, 1995.

- SCANNONE, Juan Carlos/REMOLINA, Gerardo (ed.): *Sociedad civil y Estado. Reflexiones filosóficas sobre América Latina*. Santafé de Bogotá, Indo-American Press, 1996.
- SCHATZ, Oscar: *Manual de parapsicología*, Barcelona, Herder, 1980.
- SCHELKSHORN, Hans: *Philosophie der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*. Freiburg, Herder, 1992.
- TOUFEXIS, Anastasia: *La bioquímica de la pasión (Time)*: Los Tiempos, Cochabamba, 28.feb.1993.
- VELASCO SUÁREZ, Manuel: *Principios y fundamentos de la bioética. Paradigma médico-filosófico*: Ecos del IV Encuentro de la Federación Latinoamericana de Instituciones de Bioética. Guanajuato (México), Univ. de Guanajuato, 1996, 277-282.
- ZUBIRI, Xavier (1962): *Sobre la esencia*, Madrid, SEP, 1962
- ZUBIRI, Xavier (1980): *Inteligencia sentiente*. Madrid, Alianza, 1980.
- ZUBIRI, Xavier (1984): *El hombre y Dios*. Madrid, Alianza, 1984.
- ZUBIRI, Xavier (1986): *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza, 1986.