



TESIS DOCTORAL

La fundamentación ontológica de la Bioética

Autor:

Alejandro González Gutiérrez

Directora:

Elena Postigo Solana

Tutor:

Pablo Martínez de Anguita

**Programa de Doctorado en
Humanidades Lenguaje y Cultura**

Escuela Internacional de Doctorado

Año de defensa
2021-2022

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	5
INTRODUCCIÓN	7
I. Hipótesis propuestas	8
II. Exposición preliminar del desarrollo de este trabajo	10
III. Metodología	13
IV. Resumen introductorio	14
1. La noción de situación ontológica	14
2. Examen de la historia de la ontología	16
3. La situación ontológica de la Modernidad como confrontación	22
4. Contraste de ciertas nociones fundamentales en la concepción clásica y en la moderna	24
5. La Bioética como respuesta a la situación ontológica de confrontación	25
CAPÍTULO PRIMERO	
LA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA	29
I. Razones de la relevancia de la ontología	32
II. La Modernidad como confrontación ontológica	38
III. Relación entre ontología y bioética	59
1. El origen de la Bioética: la Bioética como respuesta a la situación ontológica moderna de confrontación	60
2. El problema de la definición de la Bioética y los modelos de bioética	63

CAPÍTULO SEGUNDO

SITUACIONES ONTOLÓGICAS. ESBOZO DE HISTORIA DE LA ONTOLOGÍA	93
I. Ontología de la esencia	94
1. Platón: esencia e <i>idea</i>	95
2. Aristóteles: substancia y finalidad	102
3. La filosofía cristiana: contingencia del ser creado	114
4. Santo Tomás de Aquino: el acto de ser, esencia y existencia	118
5. El nominalismo: el cuestionamiento de la ontología de la esencia	124
II. Ontología de la Modernidad: la conciencia	128
1. Descartes: ser y certeza. Ser como estructura deductiva	129
2. Kant: ontología como filosofía trascendental. La negación de la metafísica	140
3. Después de Kant: idealismo y positivismo	152
4. Existencia y nihilismo	156
III. La ontología de la Modernidad como confrontación nunca resuelta con la ontología de la esencia	172

CAPÍTULO TERCERO

CONCEPTOS RELEVANTES DE LA CUESTIÓN ONTOLÓGICA DESDE LA ONTOLOGÍA CLÁSICA FRENTE A LA ONTOLOGÍA DE LA MODERNIDAD	191
I. Esencia y naturaleza	193
II. Naturaleza y finalidad	196
III. Naturaleza y bien	202
IV. Bien moral y ley natural	205
V. Bien absoluto: persona y dignidad	220
VI. Saber y ciencia matemático-experimental: esencia, concepto y estructura formal	228

CAPÍTULO CUARTO

LA SITUACIÓN DE LA MORAL 237

- I. La situación de la moral desde la ontología clásica:
 - moral como saber racional práctico 237
- II. La situación de la moral desde la ontología de la Modernidad:
 - la indefinición de la moral como saber 244

CAPÍTULO QUINTO

EL SABER SOBRE LA VIDA 259

- I. La definición de la vida desde la ontología clásica:
 - ontología del viviente 260
- II. La ciencia de la vida desde la ontología de la Modernidad:
 - la dificultad de la definición de la biología como ciencia 261

CONCLUSIONES 269

- I. La noción de *situación ontológica* 269
- II. La necesidad de la ontología 270
 - 1. La ontología clásica de la esencia 271
 - 2. La ontología negativa de la Modernidad 272
- III. La *situación ontológica* de la Modernidad como confrontación ontológica 276
- IV. La confrontación ontológica en la cuestión del conocer 277
- V. La dualidad ontológica en la concepción moderna del hombre 280
 - 1. Consecuencias metafísicas de la dualidad ontológica en la concepción del ser humano 280
 - 2. Consecuencias antropológicas de la dualidad ontológica en la concepción del ser humano 281

3. Consecuencias de la dualidad ontológica en la dimensión práctica del ser humano	282
VI. La negación de la noción de saber práctico	284
1. La pretensión de la «nueva moral»	286
2. La negación de la moral como saber práctico y el nacimiento de la Bioética	287
VII. La Bioética se fundamenta en la situación de confrontación ontológica propia de la Modernidad	288
1. La Bioética nace como intento de restablecer la noción de saber práctico	289
2. El desarrollo de la Bioética como diversificación de modelos	291
 BIBLIOGRAFÍA	 293
 I. Bibliografía primaria	 293
II. Bibliografía complementaria	296
III. Bibliografía general	298

AGRADECIMIENTOS

A la Dra. doña Elena Postigo Solana, directora de esta tesis, por su apoyo constante, su dedicación y sabia dirección, sus consejos e ideas, y por saber tranquilizarme, aun sin darse cuenta de ello, en las reuniones que he tenido con ella a lo largo de estos años.

Al Dr. don Pablo Martínez de Anguita, tutor de esta tesis, por su atención permanente, y sin cuya actuación pertinente y decisiva ante determinados obstáculos surgidos este trabajo no hubiera llegado a término.

A la Escuela Internacional de Doctorado de la URJC, donde se ha realizado esta tesis.

A los compañeros y profesores del máster de bioética de la URJC del curso 2014-2015, dónde surgió la idea de este trabajo, y especialmente al Dr. don José Carlos Abellán Salort, que fue el tutor de mi trabajo de fin de máster, primer brote de esta tesis doctoral.

A Andrés Gamba Gutiérrez, que fue quien dio el primer empujón que ha conducido hasta aquí.

A mi hermano Mario, por su asesoría y sabio consejo gramatical, lingüístico y estilístico, y porque siempre ha estado ahí.

A mi mujer Julia, por todo: por su amor, su fidelidad y dedicación, y porque sin su compañía no me imagino poder llevar a cabo esta tesis, ni ninguna otra cosa.

INTRODUCCIÓN

El título de este trabajo hace referencia a la fundamentación ontológica de la Bioética. Por supuesto que de lo que se trata no es de establecer los fundamentos de la disciplina, sentar las bases sobre las que ha de construirse y desarrollarse, ya que esto resultaría una pretensión fuera de lugar en tanto que la Bioética tiene ya más de medio siglo de existencia y desarrollos muy amplios en múltiples direcciones y sobre muy diversas cuestiones dentro de su ámbito propio. La empresa consiste más bien en indagar sobre las premisas a partir de y conforme a las cuales ha surgido y se ha desarrollado la Bioética, la situación no explícita del pensamiento que ha llevado a percibir la necesidad de elaborar una disciplina tal y que ha establecido su planteamiento esencial y los carriles por los cuales ha tenido lugar su desarrollo. Es decir que se trataría de explicitar la base misma en la cual se apoya la construcción de la disciplina, su fundamentación ontológica primera.

En la bibliografía sobre bioética se insiste frecuentemente en la necesidad de una fundamentación ontológica de la disciplina, pero las indagaciones sobre tal fundamentación se detienen en la ética o la antropología filosófica, sin alcanzar el fundamento ontológico último. La falta de tal fundamentación última da lugar a la incapacidad de los diversos modelos bioéticos para plantear un debate fundado que permita entender desde cada paradigma los conceptos y posiciones esenciales de los otros paradigmas y las respuestas que dan a las cuestiones prácticas conflictivas. Sería por tanto conveniente un examen del fundamento de la Bioética, que permita hacer explícita la ontología subyacente a los distintos modelos bioéticos, para hacer comprensible la posición de cada uno sobre las cuestiones morales y científicas, y poder realizar así una crítica fundada de las conclusiones a las que llegan. Y es más, tal fundamentación, como mostraremos en este trabajo, permitiría entender por qué la Bioética se ha desarrollado escindiéndose en tal multiplicidad de modelos o paradigmas, frecuentemente incompatibles unos con otros, en lugar de haber tenido un despliegue unitario en sus propuestas de aplicación, conforme a sus ámbitos de estudio propios.

I. HIPÓTESIS PROPUESTAS

La primera tesis que se sostiene aquí es que el fundamento de la Bioética como disciplina es la situación ontológica de la Modernidad.

La segunda tesis que se sostiene es que tal situación ontológica moderna consiste en una confrontación permanente, un enfrentamiento nunca resuelto entre nociones ontológicas clásicas y su negación en los desarrollos ontológicos modernos: la situación ontológica de la Modernidad se define como confrontación no resuelta entre la ontología clásica y el planteamiento ontológico moderno.

La Bioética se fundamenta primeramente en tal situación de confrontación ontológica, que explica las dificultades de definición de esta disciplina y su escisión en modelos diversos e incluso contrapuestos en la interpretación de las cuestiones de la ética de la vida y en sus propuestas de resolución de los conflictos y problemas prácticos referidos a ella. Por tanto, es necesario un examen de la ontología para entender adecuadamente la situación de la Bioética y las respuestas a las cuestiones que son su objeto en cada uno de los paradigmas principales de esta disciplina. La Bioética nace como resultado y expresión de tal situación de conflicto entre la pervivencia de la ontología clásica, basada en la noción de esencia como naturaleza de cada ente, y la ontología de la Modernidad, que consiste en la negación de las nociones del planteamiento clásico para intentar su sustitución por una formalidad estructural vacía de contenido y que en última instancia conduce a la *ausencia de ser* y al tecno-cientificismo, con la consecuente imposibilidad de fundamentar una ética racional.

Para asentar estas tesis se explicará primero qué se entiende por «situación ontológica», y establecido esto, se examinarán los desarrollos de la ontología clásica —entendiendo por ésta la ontología desarrollada desde Platón y Aristóteles hasta el comienzo de la Modernidad— y de la ontología de la Modernidad —desde el siglo XVII, comenzando con la obra de Descartes, hasta el presente— extrayendo de ese examen la configuración ontológica de cada época y

comparándolas, para entender cómo se constituye la situación ontológica de cada una de ellas.

Se completará este examen con el de las nociones fundamentales (esencia, substancia, naturaleza, finalidad, naturaleza humana, bien ontológico, bien moral persona) tal como son establecidas y definidas en la ontología clásica, comparando esta definición con su negación o su desvirtuación en la Modernidad, y la consecuencia de esto en el nacimiento y el desarrollo de la Bioética.

Por último, se dedicará un capítulo a comparar la situación de la ética en el pensamiento clásico y en el de la Modernidad, y otro a la situación de las ciencias de la vida, entendiendo que precisamente a partir de estos dos ámbitos aparece la Bioética, como su propio nombre enuncia.

II. EXPOSICIÓN PRELIMINAR DEL DESARROLLO DE ESTE TRABAJO

El punto de partida de este trabajo es la noción de *situación ontológica*. La situación ontológica es la manera inexpressa de entender *ser* que constituye el horizonte en que se mueve y actúa el hombre en una época determinada, y que fundamenta su modo de vivir y todo lo que hace: la moral, el derecho, la política, la ciencia, el arte.

La situación ontológica es inexpressa en cuanto no se manifiesta en sí misma sino en todo aquello que fundamenta: el hombre que en ella está no la menciona ni la piensa, sino que es la manera en que piensa y hace todo contenido de su existencia resultado de sus decisiones. Pero en determinado momento surge una reflexión sobre el *ser* mismo, sobre el darse o estar ahí de todo lo que se da o está, reflexión que pretende dar lugar a un decir relevante sobre la realidad misma, un saber. Este saber terminará adquiriendo el nombre de «ontología», y de ahí el que a la situación en que el hombre se encuentra frente al ser la califiquemos de «ontológica».

La Ontología es el saber del *ser*, de lo real en tanto que real, y la situación ontológica es la manera inexpressa de entender *ser* en que se está: por ello, la Ontología parte de la situación ontológica al tiempo que la hace objeto de su reflexión, es decir, hace mención de ella, la expresa como tal. A la vez, la Ontología, en cuanto pretende constituirse como saber, busca la verdad misma de su objeto, más allá de la consideración implícita previa de ese objeto de la que se parte y por ello modificará la situación ontológica de la que parte al hacerla objeto de reflexión. Es decir, que hay una interacción entre el saber ontológico y la situación ontológica, en cuanto aquél parte de ésta y ésta es alterada por aquél.

Lo previamente expuesto nos lleva a entender que el examen de la situación ontológica de una época ha de hacerse en buena medida considerando las realizaciones filosóficas que en ella se desarrollan, puesto que ahí se expresa el horizonte ontológico que los pensadores encuentran como fundamento y origen de su reflexión.

Entender cualquier ciencia o disciplina científica supone hacer explícito su fundamento ontológico, es decir la situación ontológica de la que y en la que nace, que no aparece en sus contenidos. Esto es válido también para la Bioética: para poder entender su origen y sus desarrollos, así como los problemas de definición que como disciplina tiene hay que comprender la situación ontológica de la Modernidad, en la que nace. Pero, a su vez, entender la situación ontológica de la Modernidad exige entender la situación ontológica previa, que podríamos calificar de clásica, pues la Modernidad nace a partir de ella, es decir que, como situación ontológica, es la transformación de la clásica.

Pero esta transformación es peculiar en la Modernidad, en cuanto que no consiste en la sustitución de una ontología por otra, sino en una confrontación o enfrentamiento nunca definitivamente resuelto con la situación ontológica clásica. Para explicar y demostrar esto habrá que hacer un examen de la historia de la ontología desde el periodo clásico hasta la Modernidad.

Históricamente encontramos dos situaciones ontológicas principales: la que podemos llamar clásica, basada en la noción de esencia, que empieza a explicitarse en la filosofía de la Grecia clásica y se despliega a través de la Antigüedad y la Edad Media hasta el comienzo de la Edad Moderna, y la que podemos llamar moderna, que se caracteriza por el enfrentamiento con la situación ontológica clásica, y cuya explicitación ontológica consistirá en el intento inconcluso de sustituir a la ontología clásica. La ontología clásica se basa en la noción de *esencia*, establecida como *naturaleza* de cada cosa, que determina los posibles desarrollos de lo ente y por ello el orden de todo lo que es, expresado como *ley natural*. La ontología moderna remitirá todo ser a la pura formalidad constitutiva de la razón deductiva. Al hacer esto, la ontología moderna deberá sustituir las nociones clásicas de esencia y naturaleza, dando lugar a una situación polémica permanente al no conseguirlo sin más, sino constituirse precisamente como negación continua de tales nociones de la ontología clásica. Mostrar que esto es así requerirá el examen histórico de la ontología del periodo clásico y del moderno, que se hará considerando el pensamiento de los filósofos principales de cada uno.

Hecho esto, se considerará la situación de enfrentamiento ontológico en que consiste la situación ontológica moderna a través del examen de ciertas

nociones fundamentales, examen que permitirá considerar cómo estas nociones no han sido sin más sustituidas por otras, sino que son continuamente cuestionadas, siendo este cuestionamiento el que en realidad constituye el contenido esencial de la ontología moderna.

Ello permitirá después mostrar cómo en ciertos terrenos como el de la praxis y el del saber propiamente dicho (la ciencia) la Modernidad lleva a ciertas conclusiones que conllevarán un conflicto inevitable con la consideración usual que se tiene sobre la vida del hombre, heredera de la concepción clásica, aunque inexpresa en la mayoría de los casos. Así, en el terreno de la praxis se pierde la noción de *saber práctico*, la noción de que el mismo actuar moral, político o jurídico consiste en un saber racional, pero no teórico, sino práctico. En el terreno epistemológico, la ciencia matemático-experimental y su necesaria e inherente manifestación como técnica se consideran el único saber válido, haciendo imposible la consideración de saber racional para terrenos esenciales de la actividad vital del hombre. Esto causará también una dificultad seria en la consideración científica sobre la vida en general, y sobre la vida humana, resultando conflictiva su definición y comprensión.

Como reacción frente a estos conflictos nacerá la Bioética, cuyo fundamento ontológico será por tanto la situación de confrontación que constituye el horizonte ontológico de la Modernidad.

III. METODOLOGÍA

Para el desarrollo de esta tesis se ha empezado por la selección y estudio de la bibliografía pertinente sobre las diversas cuestiones implicadas.

Se ha procedido al estudio detenido de las fuentes y de otros textos de interpretación de las mismas.

Sobre ese trabajo previo se ha realizado un análisis extenso seguido de una reflexión en profundidad de las diversas cuestiones principales, así como de aspectos parciales de las cuestiones más amplias y generales.

Al tiempo se han ido contrastando las conclusiones obtenidas por el análisis y la reflexión con la bibliografía sobre las cuestiones analizadas.

Por último se ha efectuado una cuidada redacción expositiva de las diversas cuestiones y de las conclusiones del tema general y de cada una de sus partes o aspectos.

IV. RESUMEN INTRODUCTORIO

Vamos a presentar inicialmente este trabajo con un resumen introductorio que proporcione una visión de su contenido previa a su lectura.

La cuestión primera es comprender cuál es el fundamento de la Bioética como disciplina científica, aquello por lo que surge y se desarrolla del modo en que lo hace. La respuesta que se dará es que la Bioética surge como resultado de, y a la vez reacción a, la situación ontológica de confrontación que constituye el fundamento de la Modernidad. Entender y demostrar esta afirmación es el tema que conduce todo el trabajo y le da su forma. Así, lo primero será entender lo que quiere decir «situación ontológica», para después mostrar como efectivamente la situación ontológica de la Modernidad se constituye como confrontación nunca resuelta con la que llamaremos «ontología clásica», que es la que rige y fundamenta el quehacer humano desde la Antigüedad hasta el siglo XVI, la ontología que nace en el pensamiento griego clásico por lo menos desde Platón, se desarrolla a través del pensamiento de Aristóteles y de la escolástica medieval, donde alcanzará su culminación en la obra de Tomás de Aquino, y que será explícitamente negada, pero no logradamente sustituida, por la filosofía de Descartes ya en el siglo XVII.

1. LA NOCIÓN DE SITUACIÓN ONTOLÓGICA

El punto de partida de este trabajo es la noción de *situación ontológica*. La situación ontológica es la manera inexpresa de entender *ser* que constituye el horizonte en que se mueve y actúa el hombre en una época determinada, y que fundamenta su modo de vivir y todo lo que hace: la moral, el derecho, la política, la ciencia.

La situación ontológica es inexpresa en cuanto no se manifiesta en sí misma sino en todo aquello que fundamenta: el hombre que en ella está no la menciona ni la piensa, sino que es la manera en que piensa y hace todo contenido de su

existencia resultado de sus decisiones. Pero en determinado momento surge una reflexión sobre el *ser* mismo, sobre el darse o estar ahí de todo lo que se da o está, reflexión que pretende dar lugar a un decir relevante sobre la realidad misma, un saber. Este saber terminará adquiriendo el nombre de «ontología», y de ahí el que a la situación en que el hombre se encuentra frente al *ser* la calificaremos de «ontológica».

La ontología es el saber del *ser*, de lo real en tanto que real, y la situación ontológica es la manera inexpressa de entender *ser* en que se está: por ello, la ontología parte de la situación ontológica pero a la vez la hace objeto de su reflexión, es decir, hace mención de ella, la expresa como tal. A la vez, la ontología, en cuanto pretende constituirse como saber, busca la verdad misma de su objeto, más allá de la consideración implícita previa de ese objeto de la que se parte. Por ello, la ontología modificará la situación ontológica de la que parte al hacerla objeto de reflexión. Es decir, que hay una interacción entre el saber ontológico y la situación ontológica, en cuanto aquél parte de ésta y ésta es alterada por aquél.

Por ello, el examen de la situación ontológica de una época ha de hacerse en buena medida considerando las realizaciones filosóficas que en ella se desarrollan, puesto que ahí se expresa el horizonte ontológico que los pensadores encuentran como fundamento y origen de su reflexión.

Entender cualquier ciencia o disciplina científica supone hacer explícito su fundamento ontológico, es decir la situación ontológica de la que y en la que nace, que no aparece en sus contenidos. Esto es válido también para la Bioética: para poder entender su origen y sus desarrollos, así como los problemas de definición que como disciplina tiene hay que comprender la situación ontológica de la Modernidad, en la que nace. Pero, a su vez, entender la situación ontológica de la Modernidad exige entender la situación ontológica previa, que podríamos calificar de clásica, pues la Modernidad nace a partir de ella, es decir que, como situación ontológica, es la transformación de la clásica.

Pero esta transformación es peculiar en la Modernidad, en cuanto que no consiste en la sustitución de una ontología por otra, sino en una confrontación o enfrentamiento nunca definitivamente resuelto con la situación ontológica clásica.

Para explicar y demostrar esto habrá que hacer un examen de la historia de la ontología desde el Periodo Clásico hasta la Modernidad. Tal examen permitirá reconocer los elementos esenciales de la concepción clásica que la ontología de la Modernidad ha pretendido sustituir, pero que permanecen inexpressados en la manera de entender la existencia propia de la época moderna y permanentemente enfrentados con su negación procedente de los desarrollos explícitos de las filosofías de la Modernidad, enfrentamiento que constituye, en rigor, la situación ontológica moderna.

2. EXAMEN DE LA HISTORIA DE LA ONTOLOGÍA

Época clásica

La ontología del Periodo Clásico parte de la percepción de que hay *ser*, de que *ser* es, y que ello consiste en que las cosas, los entes, son. Pero en el sentido en que *ser* es las cosas no son, puesto que ninguna cosa consiste en el *ser* mismo. El *ser* se manifiesta en el ser cada cosa lo que es, es decir, en el tener cada cosa *esencia*, determinación o definición de su estar ahí propio. La noción de esencia es básica pues: la esencia es el ser de cada cosa, y que cada cosa tiene su esencia propia es en lo que consiste *ser*. Esta distancia entre la concreción e inmediatez de la cosa, del ente, y su *ser* es lo que la ontología ha de pensar y expresar. Se manifiesta al establecer la esencia como *naturaleza*, principio de operaciones del ente, en cuanto para cada ente ser es nacer y perecer, llegar a ser y dejar de ser y por tanto cambiar. Se manifiesta también en el concebir la esencia como universalizable y por ello inteligible en sí misma, mientras que como esencia de la cosa concreta ha de admitir junto a ella otro principio de ser que dé cuenta de la concreción e individualidad de cada ente.

La situación marcada por este desarrollo de la ontología tiene pues los siguientes rasgos: cada ente tiene una determinación constitutiva, su *esencia*, que se manifiesta como *naturaleza*, principio ontológico de su llegar a ser propio; la *naturaleza* se despliega para cada ente como *finalidad*, que define todo lo que el

ente puede llegar a ser y ha de llegar a ser; esto da lugar a un orden de todas las cosas, una ley del llegar a ser, que será denominada a partir de cierto momento precisamente como *ley natural*.

La *ley natural* es la expresión del *ser* mismo, que se manifiesta en todo aquello que fundamenta, en todo aquello que es, pero que a su vez puede hacerse relevante ante el pensamiento, es decir, puede él mismo ser expresado y manifiesto en sí mismo; tal manifestación da lugar precisamente al establecimiento de la concepción que se ha expuesto previamente: esencia, naturaleza, finalidad.

La ley natural abarca también al hombre, que tiene en el conjunto de todo lo ente una posición peculiar, en cuanto que es el ente que piensa, es decir, el ente abierto al *ser*.

Que el hombre es el ente abierto al *ser* implica su capacidad de elaborar formas de estar en el *ser*, de vivir, que proceden de su decisión propia frente a lo dado que encuentra en su experiencia; mientras que para cualquier otro ente, su forma de estar en el *ser* viene dada por su naturaleza, en el hombre su naturaleza consiste precisamente en poder decidir frente a lo dado, a la vez que está inserto en eso dado: incluso en la paradoja de poder decidir incumplir su naturaleza, de negar su propio *ser*.

Todo esto supone que el ser humano ha de realizar su propia naturaleza decidiendo. Se encuentra con lo dado en el mundo entorno y en sí mismo —su corporeidad, su configuración psicológica, su finitud— pero ese encuentro no determina su hacer, sino que éste debe ser una respuesta libre. Por ello para el hombre vivir supone moral, política, ciencia, arte. Y cada uno de estos aspectos es siempre un saber, tanto en el terreno de lo práctico como en el de lo teórico, si aceptamos la distinción entre uno y otro aspecto que la Modernidad cree evidente. Que es un saber implica que consiste no en inventar o convenir contenidos, sino en atenerse a lo dado, reconocer la ley natural: estar abierto al *ser*.

La situación ontológica clásica se caracteriza pues por entender *ser* como esencia de cada ente, que como tal esencia es inteligible y universalizable, y como esencia del ente concreto es naturaleza, que determina sus posibles operaciones, los movimientos que en él pueden tener lugar y las acciones que puede ejecutar. Siendo así para cada cosa, el conjunto de todas ellas es un mundo ordenado

conforme a cierta ley universal y racional, la ley natural. El hombre se encuentra ante el mundo perteneciendo a él como un ente más y al mismo tiempo siendo el único ente cuya naturaleza misma entraña el estar abierto al *ser*, es decir, ser racional y por tanto libre. La realización de su naturaleza propia consiste pues en escoger atenerse al *ser*, a la realidad misma de todo, estando siempre en la posibilidad de rechazar su propia realización.

Época moderna

La ontología de la Modernidad parte de la crisis de la noción de esencia como manera de entender el *ser* del ente. El punto de partida explícito será la cuestión del conocimiento de lo real. Se replantea la pregunta ontológica desde el problema de la posibilidad y la constitución del conocimiento humano. Al hacerlo así se invertirá la posición desde la que se plantea la cuestión del *ser*, lo que dará lugar a una inversión a su vez de lo que se percibe como el fundamento de lo real. Si en la época clásica se remite el conocer al *ser*, ahora se hará al revés, el *ser* será remitido al conocer, por tanto a la *conciencia*.

Para la ontología clásica, el supuesto en todo ser algo era la *substancia*, el ente concreto definido por una esencia. Ahora en cambio lo supuesto en el ser de todo ente será la *conciencia*, en tanto que el punto de partida por el que se entiende *ser* es el darse o aparecer ante ella. *Ser* es pues *ser pensado*, y por ello el sujeto pasa a ser ahora el pensamiento.

En tanto que la cuestión es la de la posibilidad del conocimiento, se entenderá que ésta viene dada por la certeza, es decir, que si *ser* es consistencia fija y la cuestión del *ser* parte ahora de la del conocer, entonces el conocer propiamente dicho es aquel que tiene fijeza, es decir, *certeza*: por ello, el conocimiento universal y necesario. Y en principio lo que aparece como estricta e inevitablemente necesario en la mente es lo matemático, por lo que habrá de ser lo matemático el fundamento de todo verdadero conocer.

Ello llevará a entender el *ser* como la formalidad matemática misma, manifestada como estructura de relaciones entre unidades descualificadas, cuya única cualificación será su posición relativa a las demás en la estructura —punto

geométrico, unidad aritmética—. El conocer propiamente dicho consistirá en la remisión de la complejidad de lo dado en la experiencia a esta estructura formal de relaciones y por tanto, puesto que el conocimiento es ahora el punto de partida de la cuestión del *ser*, toda realidad vendrá dada como su resultado.

Tal planteamiento, aplicado a todo lo real, supone que conocer es remitir un ente a la estructura última de relaciones entre entes elementales que explica su aparecer, es decir, que el ente es fenómeno —aparecer ante la mente— y su explicación es asimismo fenómeno, o dicho de otro modo, que explicar algo es remitir el fenómeno complejo a la estructura formal de relaciones entre los elementos simples que lo componen, que determina su aparecer. Por lo que, mientras que en el pensamiento clásico explicar algo es remitir el ente a su esencia, al *ser* que lo fundamenta, en el pensamiento moderno la explicación consiste en remitir el ente compuesto a los entes simples componentes. Esto significa que propiamente hablando no hay *ser*, sino sólo la positividad del fenómeno que hay que explicar remitida a la positividad de la estructura de relaciones entre entes simples.

De este planteamiento fundamental provendrán las dos posiciones básicas que definen el pensamiento de la Modernidad: *idealismo* y *positivismo*.

Por una parte, el *positivismo* consiste en la negación explícita del *ser* y de lo ontológico: sólo hay el fenómeno en su positividad, su darse en la experiencia, sin que ésta misma requiera examen de su constitución. El saber es descripción de lo fenoménico y remisión del fenómeno a la estructura matemática que lo explica, sin que tal proceder requiera justificación ni explicitación de sus límites definitorios. Es decir, que en la posición positivista la experiencia se da por supuesta como el darse de lo que hay y por ello la ciencia consistirá en explicar el cómo tiene lugar cada fenómeno y por tanto no necesita tampoco de ulterior justificación. Todo ello da lugar a que lo ontológico carezca de consistencia alguna y la ontología sea vista como un discurso sin contenido real, que expresa sólo, en el mejor de los casos, la subjetividad de quien lo elabora.

Por otra parte la paradójica ontología negativa de la Modernidad intenta constituirse en metafísica. La ontología moderna consiste en la paradoja de que el fundamento de todo lo que es, el *ser*, no es en sí mismo nada, puesto que el

supuesto último del darse lo ente es la conciencia ante la que aparece como fenómeno, y la explicación de eso ente consiste precisamente en la remisión de lo dado en la experiencia a la estructura matemática ideal que lo conformaría como fenómeno. Es decir, que si lo ente es el fenómeno, entonces el *ser* es la conciencia en y ante la que aparece el fenómeno. Ahora bien, como todo este desarrollo no es sino un replanteamiento de la cuestión ontológica misma tal como había sido formulada en la ontología clásica, que en su punto de partida emplea los mismos términos en que se planteaba en ésta —esencia, substancia, naturaleza, categorías...—, su intento de redefinición de la cuestión consistirá en amplia medida en negar esos términos, explicar su invalidez para entender la cuestión y si acaso redefinirlos desde los nuevos parámetros en que la cuestión está siendo examinada. Así que, de entrada, la ontología aparecerá como una teoría del conocimiento y después, a partir de ahí, intentará culminar en una metafísica de nuevo cuño, tras haber consistido precisamente en la negación de la posibilidad de la metafísica tal como el pensamiento clásico la había entendido y elaborado. Tal metafísica partirá del postulado fundamental del pensamiento moderno de que lo supuesto en el *ser* de todo ente es la conciencia, a la que se denomina precisamente el *sujeto* y por ello lo ente, lo que aparece o se presenta ante el sujeto, será el *objeto* —objeto de experiencia o de conocimiento—. Esto significa que lo ontológico es la conciencia o mente, entendida como razón absoluta, y *ser* consistirá en el proceso a través del que se constituye lo ente, lo objetivo, por el proceder deductivo de la razón. Lo ente es por tanto lo construido en el proceder absoluto de la razón, y no ya lo dado ante ella, es decir que no tiene consistencia en sí mismo, sino que su consistencia misma es la razón que lo pone y lo sustenta: culminación de la negación de la noción clásica de substancia —o sea del *ser* que es en sí mismo y por sí mismo y que da lugar al haber lo ente—.

El problema de tal construcción metafísica es que lo que es en ella puesto como el *ser* es la formalidad vacía de contenido de la razón entendida exclusivamente como proceder deductivo. Por ello su culminación será inevitablemente un nihilismo en que sólo quedará lo dado concreto en su concreción misma, es decir puramente plural y cambiante, desprovisto de toda

unidad, fijeza y por tanto inteligibilidad, puro estar ahí ahora sin sentido ni finalidad posible.

Sin embargo, el examen de los desarrollos filosóficos en que todo el planteamiento ontológico moderno va siendo elaborado manifiesta la dependencia que éste tiene con respecto al planteamiento clásico, dependencia paradójica que consiste en la necesidad de fundamentarse en la negación de las nociones propias de tal ontología. Es decir, que la ontología moderna no acaba de definirse positivamente como sustitución de la clásica, sino que su definición consiste en un enfrentamiento continuo y no resuelto con ella.

El resultado de tales desarrollos ontológicos tiene los siguientes rasgos:

La naturaleza es ahora lo material; por *materia* se entiende la racionalidad matemática misma convertida en fundamento de lo real.

Consecuentemente, sólo la ciencia empírica matemático-experimental es conocimiento propiamente. La ciencia, así entendida, es el único saber, tanto en el terreno teórico como en el práctico, y por tanto no necesita justificación alguna externa a ella misma: la práctica de la que puede ser llamada ahora con toda propiedad tecnociencia se justifica por sí misma.

Cualquier otro discurso con pretensiones de saber sólo lo será en la medida en que se ajuste a los parámetros que definen a la ciencia matemático-experimental, cuyo modelo definitorio es la Física; si no lo hace quedará relegado a discurso expresivo de la subjetividad de quien lo profiera, sin contenido cognoscitivo válido alguno.

Por ello la comprensión de lo humano quedará escindida en dos dimensiones opuestas, aunque ambas consecuencia lógica de este planteamiento ontológico. Por un lado, el hombre —y todo lo específicamente humano— será considerado como un fenómeno material —natural en el sentido que ha adquirido la palabra en la Modernidad— que ha de ser descrito y explicado por las ciencias matemático-experimentales como cualquier otro fenómeno. Por otro lado y en el terreno de la praxis efectiva, el hombre aparece como lo indefinido, vacíamente libre, y lo específicamente humano como resultado de su decisión libre carente de presupuestos previos, posibilidad absoluta definida por convención y conveniencia de quienes la definen.

Esta doble consideración ontológica de lo antropológico da lugar a que en el terreno de lo práctico —la moral, la política, el derecho— no haya saber propiamente dicho, sino sólo decisión, es decir que todo quedará dado y definido por un voluntarismo no limitado por naturaleza alguna. Es decir que la moral, la organización política y el derecho se entenderán como resultado de la mera convención entre los miembros de un grupo social, sin referencia ni acatamiento de ley ninguna externa a la propia convención.

3. LA SITUACIÓN ONTOLÓGICA DE LA MODERNIDAD COMO CONFRONTACIÓN

Sin embargo, con estos resultados de la ontología moderna no estamos propiamente describiendo la *situación ontológica* de la Modernidad, pues al igual que la ontología moderna se efectúa como negación nunca definitivamente resuelta de la ontología clásica, la situación ontológica de la Modernidad quedará definida por una confrontación con nociones de la ontología clásica que persisten en la manera de entender diversos aspectos de la realidad como tal, muy especialmente en el terreno de la praxis: la moral, la política, el derecho..., aunque también en algunos campos del modo en que se entiende teóricamente el *ser* de las cosas naturales.

Así, resulta que coexisten, en la percepción que de la moral se tiene, por una parte su consideración como saber práctico inherente al *ser hombre* del hombre, que da lugar a los códigos y pautas de conducta efectivas que rigen la acción humana, y por otra la concepción de lo humano —y por tanto la moral— como hecho o fenómeno resultado de la evolución de la naturaleza-materia que constituye lo real y que ha de ser explicado suficientemente por las ciencias. En este aspecto de la cuestión, el enfrentamiento entre ambas posiciones implícitas se expresa en el conflicto entre por una parte la aceptación de la exigencia de conducta moral como evidencia práctica, dotada de universalidad, fundada en la realidad de las cosas y especialmente en la del hombre, y recibida por tradición; y por otra parte, la percepción de la necesidad de crítica y reelaboración de los códigos morales conforme a pretendidas nuevas exigencias planteadas por la

situación actual que se entiende siempre cambiante, reelaboración que no dependería de nada anterior a ella, es decir, que sería meramente convencional y carecería de fundamento previo y por ello no podría tener validez universal. De manera similar, y en la misma línea de conflicto que en el terreno de la moral se plantea el conflicto para los otros aspectos de la praxis humana, la política y el derecho.

En el terreno gnoseológico se encuentra el conflicto entre dos concepciones de lo que es un discurso válido como saber fundado. Por un lado ha ido quedando inscrita en la manera general de pensar la idea de que sólo es saber en sentido propio la ciencia matemático-experimental y que todo saber ha de conformarse al modelo de tal ciencia —que es propiamente la Física—, y por otro lado la concepción de que habría otros discursos que merecerían el estatuto de saber aún sin ser ciencia matemático-experimental. Ambas concepciones coexisten aunque sean contradictorias entre sí, y el conflicto entre ellas se ha venido expresando de varias maneras, desde la reivindicación más o menos confusamente fundamentada de otras capacidades cognoscitivas además de la razón deductiva hasta el cuestionamiento de la validez misma de la ciencia moderna por las consecuencias a las que conduciría en cuanto a sus inherentes resultados como técnica, pasando por la exigencia de limitación y control de la ciencia por otras instancias de carácter ético y social, la pretensión de reducir a ella todo saber humano para considerarlo justificado como conocimiento válido, o la afirmación del conflicto entre dos aspectos del conocer humano cuya conciliación debería convertirse en problema filosófico.

Como la situación ontológica es la manera implícita de entender *ser*, es a la vez la manera implícita en que el hombre se entiende a sí mismo y conduce su existencia, y si consiste en una confrontación entre concepciones opuestas, como se afirma aquí que nos está sucediendo en la Modernidad, entonces conlleva una percepción conflictiva de lo que somos, conflicto que se extiende a todos los terrenos de nuestro vivir.

4. CONTRASTE DE CIERTAS NOCIONES FUNDAMENTALES EN LA CONCEPCIÓN CLÁSICA Y EN LA MODERNA

Podemos entender mejor este conflicto de concepciones de lo que el hombre es considerando ciertas nociones ontológicas fundamentales que el pensamiento moderno ha pensado negándolas absolutamente o negándolas al reformular el significado de las palabras que las expresan.

Desde luego, la primera de ellas, la que fundamenta a las demás, es la noción de *esencia*. En cierto sentido, la ontología moderna nace precisamente de la crisis y negación de la esencia como manifestación del *ser* y fundamento de la posibilidad del conocimiento humano.

En la concepción clásica la esencia se constituye en ser de la cosa concreta como *naturaleza*, por lo que negar la esencia es negar que cada cosa tenga una naturaleza propia. En efecto, la ciencia moderna remitirá todo a la uniformidad ontológica de la *materia*, entendida como la racionalidad matemática misma establecida como principio de toda realidad. Será la materia en este sentido moderno del término, o el conjunto uniforme de lo por ella constituido, lo que pasará a llamarse modernamente «naturaleza».

La negación de la esencia y de la naturaleza es la negación del *ser*. La Modernidad se configura pues en el fondo de sí misma como negación, nihilismo.

La cuestión del hombre, de lo que el ser humano es y de su lugar en el mundo está intrínsecamente unida a la cuestión del *ser*. La negación de la esencia y de la noción clásica de naturaleza da lugar inevitablemente a la negación de la *naturaleza humana* universal. Lo humano queda entonces en el pensamiento moderno, escindida su comprensión en una doble consideración, en una situación problemática, a la vez como carente de definición en sí mismo, reducido a fenómeno material que participa de la misma constitución uniforme que todo lo demás y, sobre todo en el terreno de la percepción de sí mismo en la praxis, como lo opuesto a la naturaleza material, lo vacío de contenido y definición previa que se hace o define a sí mismo en su praxis vital.

Esta situación de la percepción de sí mismo que tiene el hombre se manifestará en la comprensión diversa de la noción de *persona humana*. En el

pensamiento clásico esta noción expresa la posición ontológica peculiar e irreductible del ser humano como absoluto aunque finito, y las consecuencias en el terreno de la praxis de tal posición, manifestadas como dignidad indisponible de cada individuo humano. En la Modernidad, la desaparición de la noción de naturaleza humana, que es resultado de la negación metafísica del *ser*, vacía de contenido la noción de persona humana. Ésta, o bien desaparece, o es redefinida desde parámetros completamente diversos, entendida ahora como expresión de la relevancia del individuo humano como objeto de la praxis ética y política, estableciendo como su fundamento la existencia de ciertas características que el individuo ha de poseer.

En este terreno de la praxis la noción principal que se ve alterada como consecuencia de la negación del ser es la de *bien*. Para la ontología clásica el *bien* era la manifestación ante la voluntad libre del *ser*, su dimensión práctica. En la Modernidad, en tanto que no hay *ser* tampoco hay *bien*. Por tanto lo que queda como motivación de la decisión será la estructura concreta de impulsos y preferencias propia de cada individuo o la determinación puramente formal, vacía de contenido, de la conducta por la razón para adecuarla a su propia formalidad. Por ello la noción de bien ha de ser reinterpretada como *valor*, en sentido subjetivo, la percepción de algo como apetecible o deseable por la conveniencia y convención humanas.

5. LA BIOÉTICA COMO RESPUESTA A LA SITUACIÓN ONTOLÓGICA DE CONFRONTACIÓN

La Bioética surge como resultado de, y respuesta a, esta situación de confrontación ontológica que es el fundamento de la Modernidad. En concreto hay dos aspectos de esta situación que de manera especial, por su marcado carácter conflictivo en sus formas modernas de desplegarse, dan lugar al nacimiento de la Bioética, configurando su manera inicial de aparecer y fundamentándola: el problema de la determinación de la moral, y el de la definición de la vida y por tanto de una ciencia de la vida.

La determinación de la moral

El primero de estos aspectos es la percepción de la situación de la moral, que se debate entre dos planteamientos opuestos.

Por una parte aquel que consiste en su aceptación como saber práctico inserto en el mismo actuar, fundamentado en el examen que la razón hace del ser mismo del hombre como sujeto moral, tal como había sido entendida la cuestión tradicionalmente. Este planteamiento no aparece teóricamente explícito, sino fundamentando implícitamente la consideración de lo que se entiende que debería ser la praxis moral y política.

Por otra parte, su consideración como mero hecho dado por la experiencia que puede ser explicado científicamente como cualquier otro fenómeno, lo que conlleva su indefinición en la praxis misma. Esto deriva en una pluralidad de discursos éticos incapaz de dar cuenta de las exigencias de la acción moral real, que a su vez da lugar al intento de fundamentar ésta en la libertad humana entendida como posibilidad vacía de contenido y presupuestos. El resultado final de todo este planteamiento es el establecimiento de la conveniencia individual o social y la convención como única fuente posible de decisión moral.

La definición de la vida

El segundo de estos aspectos es la definición de la ciencia o ciencias de la vida.

En el pensamiento clásico la vida es el *ser* del viviente, es decir que la consideración del ser vivo como tal es una ontología, un saber que busca entender en qué consiste el *ser* mismo de lo viviente. No se entiende pues que lo vivo pueda ser explicado a partir de lo inerte, pues no hay continuidad ontológica entre lo uno y lo otro: el viviente posee una manera propia de ser, y entenderla es el papel de la ontología de lo vivo. Este planteamiento desaparecerá como saber explícitamente establecido, pero permanece implícito como dificultad aparentemente insoslayable a la hora de explicar lo viviente por parte de la ciencia moderna.

En la Modernidad el viviente ha de ser explicado como un fenómeno físico más, conforme al modelo explicativo de la ciencia matemático-experimental. Su peculiaridad será atribuida a su mayor complejidad, pero no será en el fondo diferente de cualquier otra cosa material, en el sentido ya expuesto previamente que la palabra «materia» tiene para el pensamiento moderno. El problema será que la vida aparece de manera inmediata ante el intento de conocerla como un fenómeno diferente, que parece exigir la postulación de un principio propio aparte de los que rigen la materia inerte, principio que exigiría nociones como las de totalidad y finalidad para explicar el viviente, y esto es inadmisibile para el planteamiento ontológico moderno. Esto da lugar a que la Biología aparezca siempre como de definición problemática como ciencia en sentido moderno, pues su estatuto no parece poder acomodarse plenamente al modelo de la Física matemática.

La Bioética como respuesta

Nos encontramos pues con estos resultados de la situación ontológica moderna. Por un lado el conflicto en la comprensión de lo moral, que deriva en una pluralidad de discursos éticos incapaz de dar cuenta de las exigencias de la praxis moral real por la indefinición y la falta de acuerdo que supone. Por otro lado la imposibilidad de definir la vida más allá de la determinación material propia de la ciencia matemático experimental. Se une a ello el tecnocientificismo, que supone la autojustificación de la tecnociencia, y que a partir del siglo XX alcanza a la definición misma del ser humano. Todo esto hace percibir la necesidad de una nueva disciplina que afronte el problema moral planteado por tal situación: esta nueva disciplina será la Bioética.

Es decir que la Bioética tiene su origen en la escisión entre los resultados del planteamiento moderno por el cual sólo la ciencia matemático-experimental es saber y su praxis técnica no necesita por tanto justificación externa, y la pervivencia de un sentido de la praxis moral que no se corresponde con tal planteamiento, es decir, que se sigue considerando como fundamentada en una apreciación racional del bien y el mal, y ello aunque, como veremos, las respuestas

teóricas que se den a tal situación terminen partiendo en muchos casos de la incapacidad del pensamiento moderno de establecer la praxis moral misma como saber.

Que la Bioética surja como reacción ante esta situación de confrontación ontológica que define la Modernidad implica que, en su fundamento mismo, está inmersa en ella. La propia dificultad de definición de lo que ella misma es manifiesta esto. Desde la consideración de que la Bioética es una ciencia o sabiduría nueva a la afirmación de que se trata sin más de ética aplicada a un determinado terreno de la acción humana, la relativa diversidad de definiciones que se proponen para esta disciplina refleja la situación de indeterminación en que la Modernidad deja a la moral.

Tal diversidad lleva a plantear una pluralidad de modelos de bioética, que se polarizan en torno al conflicto básico entre la ontología clásica y la ontología negativa moderna. Aunque no siempre se plantee explícitamente, cada paradigma bioético se fundamenta en una posición ontológica y por tanto en una antropología distintas. Parece que como se podría apreciar mejor esta situación sería a través del examen de la relación entre el fundamento ontológico de cada modelo bioético con las respuestas que dan a las cuestiones morales planteadas por las llamadas situaciones límite de la vida. Tal examen permitiría entender mejor cuál es el fundamento que da lugar a los contenidos de cada uno de los varios modelos de bioética.

CAPÍTULO PRIMERO
LA PERSPECTIVA ONTOLÓGICA

En el fondo de cada manera de vivir del hombre, de cada actuación humana, de toda moral, organización social, manera de hacer ciencia, planteamiento jurídico o político, hay siempre una cierta concepción implícita de en qué consiste el estar ahí del mundo, de la realidad o existencia, el haber o darse de lo que hay o se da, de en qué consiste *ser*. Esta concepción de en qué consiste *ser*, que cada aspecto del vivir humano tiene siempre como fundamento, constituye el horizonte en que la vida humana tiene lugar; pero, como tal horizonte, el hombre que en ella y conforme a ella actúa no la tiene presente como tal, no la hace explícita, sino que se expresa en las formas que adopta el quehacer humano fundado en ella.

Sin embargo, en cierto momento la manera de entender *ser* se hace ella misma objeto de reflexión expresa, se convierte en cuestión que el pensar humano se plantea, en asunto sobre el que busca un decir fundado y relevante. Este decir o saber inicialmente innominado, sobre una cuestión no aparente, sino implícita y en consecuencia oculta, tendrá que establecer incluso el objeto o tema sobre el que trata, el cual por tanto no tiene nombre tampoco y recibirá tentativamente diversas denominaciones, hasta encontrar una que quedará históricamente como definitiva: la cuestión del *ser*. Esto tiene lugar en Grecia hacia el siglo IV antes de Cristo, y por ello, con el tiempo, el saber referido a tal cuestión, la cuestión del *ser*, recibirá el nombre de *ontología*¹.

La ontología es el saber del *ser*. No es saber de entes, ni siquiera de entes superiores o suprafísicos, sino del *ser* de los entes². En principio todo discurso humano, incluyendo el discurso que pretende especial relevancia como conocimiento en cuanto fundado racionalmente, es decir la ciencia, trata sobre las cosas que hay, que encontramos en nuestra experiencia, sobre lo que es o sobre

¹ Felipe Martínez Marzoa, *De Grecia y la Filosofía* (Murcia: Universidad de Murcia Secretariado de Publicaciones, 1990).

² Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Barcelona: Gedisa, 2001).

cierta parte de lo que es. Pero en determinado momento surge una cuestión que no se refiere a las cosas, a lo que aparece en la experiencia, a lo que es, los entes, sino que más bien pregunta en qué consiste el *estar ahí* o *haber* mismo de las cosas, el *aparecer* mismo en la experiencia, el *ser* de lo que es, del ente. Tal preguntar se constituirá con la pretensión de devenir un decir relevante, un saber racionalmente fundado, una ciencia. Y como tal, pretenderá que su objeto de consideración, el *ser*, es no sólo mencionable sino determinable, es decir que *ser* tiene una constitución o determinación propia, pensable y decible, que *ser* es. En cuanto que un resultado de la indagación ontológica es el descubrimiento de que *ser* es, que tiene constitución propia, pensable y decible, la ontología se hace *metafísica*³. Pero la metafísica sigue sin ser un saber óntico, de entes: es la ontología en cuanto intento de respuesta a la aparente aporía de la cuestión del *ser*, es decir, que si hay entes es que hay *ser*, pero lo que hay es el ente, no el *ser*. Si se quiere expresar así, la metafísica busca el significado de la proposición «*ser* es», que lleva implícita o da lugar a la pregunta «¿qué es *ser*?»⁴.

Tal indagación sobre el *ser* es lo que podríamos llamar *ontología general*, en cuanto pregunta por lo que significa en todo caso, en general, ser. Cuando la indagación sobre cierto aspecto o terreno de la realidad busca el *ser* de ese aspecto o terreno, es ontología: ontología parcial o particular. Pero, como es ontología, de nuevo es saber sobre el *ser*, no sobre entes. Una antropología filosófica no es una ciencia sobre esos entes que son los hombres, sino sobre el ser hombre, la constitución ontológica del ser humano. Por ello, supondrá la ontología general y no podrá hacerse al margen de la metafísica, sino sobre o a partir de ella. En cierto modo, será parte de ella.

El despliegue que más adelante se hará sobre la historia de la ontología permitirá mostrar que esta distinción entre lo óntico y lo ontológico es la que la Modernidad ha perdido y ya no entiende. Por ello malinterpreta todo intento de planteamiento ontológico y lo frustra, pues pretende entenderlo como un discurso sobre entes, entes suprafísicos, más allá de la experiencia positiva. Tal incapacidad para plantear la cuestión ontológica se extiende a todos los ámbitos, es decir,

³ Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Barañáin-Pamplona: EUNSA, 1985).

⁴ Felipe Martínez Marzoa, *Ser y diálogo* (Madrid: Istmo, 1996).

también a lo que se ha llamado antes ontologías particulares, y por tanto no se entenderá que éstas son el fundamento de las diversas ciencias ópticas, que las define. Y por ello la Modernidad es incapaz de entender que la ciencia empírica que propugna tiene un límite, un fundamento ontológico que le da lugar, que la constituye. Eso hace que la ciencia empírico-matemática quede sin ser cabalmente entendida: se conocen sus contenidos, sus temas, pero no se conoce qué es ella misma como ciencia, y por tanto cuál es su alcance. Esto es el positivismo de la Modernidad⁵.

Ciertamente, este planteamiento moderno se fundamenta en cierta ontología. Pero es una ontología paradójica, una ontología cuyo resultado es la negación de la ontología. Entender esto requiere un examen del desarrollo de la ontología en la Modernidad, que parte de la ontología clásica, pero para negarla, para enfrentarse a ella. Y, al final, no consigue definirse sino, en el fondo, como confrontación irresuelta con la ontología clásica.

Para entender cabalmente estas últimas afirmaciones que se acaban de hacer se necesitará, primero, recordar qué es ontología y qué quiere decir ontológico, pues es característica de la Modernidad, precisamente, el olvido del *ser*, la negación de la ontología como saber, como decir relevante; y segundo, mostrar cómo efectivamente la Modernidad se define ontológicamente como un enfrentamiento continuo, nunca resuelto, con la ontología que llamaremos «clásica», la ontología de la esencia que se extiende desde el pensamiento de Platón, pasando por Aristóteles y la escolástica medieval —y muy especialmente la filosofía de Tomás de Aquino—, hasta el surgir de la ontología de la Modernidad con Descartes⁶.

⁵ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008).

⁶ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I. Filosofía antigua y medieval* (Madrid: Istmo, 1984). Ídem, *Historia de la Filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea* (Madrid: Istmo, 1984).

I. RAZONES DE LA RELEVANCIA DE LA ONTOLOGÍA

Ontología y *situación ontológica*

El título de este trabajo hace referencia a la fundamentación ontológica de la Bioética. ¿Qué se quiere decir con «fundamentación»? Ciertamente no establecer los fundamentos de esta disciplina, darle lugar sentando las bases sobre las que ha de construirse y desarrollarse, pretensión que parecería fuera de lugar dado que la Bioética tiene ya más de medio siglo de existencia y desarrollos muy amplios en diversas direcciones y sobre diversas cuestiones. Sino que se trataría más bien de indagar sobre las premisas a partir de y conforme a las cuales ha surgido y se ha desarrollado la Bioética, la situación no explícita del pensamiento que ha dado lugar al planteamiento de la disciplina, que ha llevado a percibir la necesidad de elaborar una disciplina tal, y que ha establecido los carriles por los cuales se ha de desarrollar.

A esto es a lo que se refiere el adjetivo «ontológica». Lo implícito en el nacer de un saber, lo que lo está fundamentando en su desarrollo es, en último y primer lugar, una manera *determinada* de entender *ser*. La ontología busca decir el *ser*, expresar en qué consiste ser, explicar cuál es su constitución propia. Pero la cuestión del *ser* es distinta a toda otra cuestión que pregunta sobre cosas: *ser* no es cosa ninguna, sino el en qué consiste el haber cosas, el tener lugar de todo lo que tiene lugar, la constitución de lo real como real. *Ser* no se da en sí mismo, sino en el ser lo que es, en el haber cada cosa y todas las cosas, el *ser* mismo no se muestra sino que aparece en el darse los entes y cada ente. Ello es paralelo a que, como se ha dicho, la manera de entender *ser* que fundamenta el actuar humano sea implícita y no expresa, es decir, una *situación* en que el hombre se encuentra y en la cual y a partir de la cual actúa. Por ello, a tal situación que consiste en la manera implícita de entender *ser* se la podrá denominar *situación ontológica*. La situación ontológica es pues esa manera de hacer y vivir, que supone sin

expresarlo un modo de entender en qué consiste *ser*⁷. La situación ontológica no se menciona, no es objeto de cuestión, en principio; sólo se percibe a través o a partir de sus resultados, o mejor dicho, de la manera de hacer y vivir en que consiste en realidad, o sea, en cuya base o fundamento está. Que el hombre se encuentra siempre en cierta *situación ontológica* significa que lo que hace, el criterio moral de sus decisiones, el orden jurídico y la organización política que desarrolla y la manera que tiene de conocer las cosas, de hacer ciencia, se fundamentan en una manera de entender en qué consiste *ser*, es decir, son la expresión, el desarrollo y el resultado de ella⁸.

Si se quiere entender hasta sus fundamentos la moral, la ciencia o la política se ha de establecer cómo su constitución y sus desarrollos proceden de la situación ontológica en la que surgen y se desarrollan. Pero esto supone hacer explícita la implícita y en sí misma inexpressa situación ontológica, llevar a cabo una indagación que permita elaborar un discurso fundamentado que la exprese. Y tal indagación es lo mismo que el esfuerzo del pensamiento por entender y decir en qué consiste *ser*, es decir, la ontología. Por tanto, para entender cabalmente la manera de hacerse la vida humana (la moral, la organización política y la ciencia) se ha de hacer ontología⁹. Es especialmente relevante mencionar esto ahora, pues se verá más adelante cómo la situación ontológica en que nos movemos en la Modernidad establecerá una paradójica ontología negadora de la ontología como saber¹⁰. Por eso parece necesario reivindicar la relevancia de la ontología para la comprensión de la constitución, los límites y el alcance de la ciencia matemático-experimental moderna, así como de la situación en que la moral se encuentra en la Modernidad. Es decir, que se tratará de explicitar ajustadamente la situación ontológica de la Modernidad, que es aquella en la que, hasta el presente, nos movemos. Y en la que y por la que nace la Bioética.

⁷ Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1999).

⁸ Ídem, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Barcelona: Herder, 2005).

⁹ Ídem, *Introducción a la filosofía* (Madrid: Cátedra, 1999).

¹⁰ Leonardo Polo, *Introducción a la Filosofía* (Barañáin (Navarra): EUNSA, 2002).

La perspectiva ontológica

A realizar esta tarea corresponde el situarse en lo que podríamos llamar *perspectiva ontológica*, la posición del pensamiento por la que lo que se pretende tener presente es, no lo óptico, las cosas y su definición, sino la realidad última ontológica que las constituye, el *ser* como *condición de posibilidad* de todo aquello que la cosa presenta y llega a presentar. Se trata de atender a la realidad última de la cosa, que es la que establece y da lugar a todo presentarse fenoménico del ente en cuestión —los rasgos o características que le constituyen en la experiencia y que en ella muestra—, a su qué y su porqué último y definitorio. En una consideración *óptica* pregunto qué es esta cosa que tengo delante, cuáles son sus rasgos o características propios tal y como los encuentro en la experiencia y cómo tiene lugar —conforme a qué mecanismos o procesos— lo que la experiencia me muestra de la cosa en cuestión. Pero si lo que pretendo es entender el qué y el porqué es así, cuál es el fundamento último, interno y de entrada no aparente de lo aparente, lo fenoménico, me sitúo en otra perspectiva: lo que ahora indago es aquello que hace posible la presencia de la cosa tal como de hecho se da, y por tanto también cualquier otro posible aspecto que la cosa en adelante pudiera presentar. Es decir, busco la *esencia* misma de la cosa, su ser propio, que determina todos los posibles desarrollos de la presencia positiva de la cosa en la experiencia. No se trataría ya de establecer las características fenoménicas que definen la cosa ni tampoco las relaciones entre unos entes y otros y sus variaciones que dan lugar a las configuraciones que la cosa adquiere, sino de entender en qué consiste la realidad última de la cosa, su *naturaleza*, por la que todas esas relaciones y transformaciones son posibles. Ni descripción empírica ni explicación óptica, sino comprensión de los principios ontológicos: no qué es, sino en qué consiste que sea lo que es¹¹.

Esta perspectiva ontológica corresponde a la concepción del *ser* que entiende precisamente que la explicación de un ente consiste en remitir ese ente a su *esencia*, su ser constitutivo. Pero la Modernidad ha sustituido tal modo de

¹¹ *Ibidem*.

explicación por aquel que consiste en remitir un ente a otro ente, lo ente *compuesto* a lo ente *elemental*, suponiendo que la configuración relativa de los entes elementales explica todo lo explicable del aparecer del ente compuesto. Como veremos, tal modo de explicación se corresponde con la concepción ontológica moderna, que reduce el *ser* a la estructura de relaciones puramente racionales de elementos en sí mismos carentes de toda cualificación que no sea precisamente su posición relativa en la estructura, es decir, que entiende que el *ser* es lo ideal matemático. Siendo esto así, es evidente que la perspectiva ontológica antes mencionada se hace imposible, puesto que no hay *ser* sino relaciones ónticas entre entes elementales, no hay propiamente ontología por tanto, si no es para dejar claro precisamente que no hay *ser*, sino sólo entes y relaciones entre entes. Es decir que, volviendo a la aporía antes mencionada en que consiste *ser*, si hay *ser* es que los entes son, y nada más: la aporía desaparece remitida toda la cuestión en absoluto a uno de sus términos. Todo esto da lugar a la absolutización del modo de ciencia propio de la Modernidad, la ciencia matemático-experimental, considerada como único discurso válido, que no requiere definición ni justificación externas a ella misma, sino que queda autojustificada en su propio quehacer¹².

Perspectiva ontológica frente a perspectiva positivista

La negación de la ontología y el olvido del *ser* propios de la Modernidad llevan a la imposibilidad de situarse en la perspectiva ontológica: el entender que se habla del *ser*, no de entes. Se interpreta entonces todo discurso como óntico, como tratando de entes, de cosas, y las nociones ontológicas se cosifican, se ontifican, haciendo imposible comprenderlas y resultando por ello rechazadas como ilusorias o propias de un discurso —«religioso» o «poético»— que no es conocimiento, ciencia. Sólo la positividad de lo óntico dado se considera como posible conocimiento, y la *distancia* constitutiva del *ser* de lo óntico queda relegada hasta hacerse inconcebible¹³.

¹² Friedrich A. Hayek, *La contrarrevolución de la ciencia* (Madrid: Unión Editorial, 2003).

¹³ Giovanni Reale, *La sabiduría antigua* (Barcelona: Herder, 2000).

Lo que se ha llamado «perspectiva ontológica» consiste pues en la actitud por la que se entiende que la descripción fenoménica de los entes que la ciencia matemático-experimental moderna lleva a cabo no es la última y definitiva posición de comprensión de los mismos, que la estructura de relaciones ópticas matemáticamente expresable que tal modo de ciencia establece como modelo explicativo de su objeto no es el fundamento último de la cosa, y que la consideración del *ser* mismo de las cosas es consideración de su *realidad* final y definitiva, y no un modelo explicativo elaborado por la razón que de nuevo consistiera en la remisión de la cosa a elementos conceptuales o ideales relacionados de cierta manera. Tal actitud lleva pues a entender que las nociones con que la ontología explicita el *ser* de los entes se refieren a realidades, aunque ciertamente no a cosas, a entes; que hablar del *ser* es hablar de la realidad última, examinarla racionalmente y establecer lo que de ella pueda *saberse* fundadamente, aunque tal saber no pueda ni deba consistir en la mera positividad de lo fenoménico o lo matemático. Y que sin tal saber del *ser* no es posible una comprensión cabal ni de la realidad ni de las propias ciencias que intentan conocerla¹⁴.

Hay que insistir en esto, pues la que puede llamarse *perspectiva positivista* impide adoptar la que se ha llamado aquí *perspectiva ontológica*, y por tanto entender el planteamiento ontológico clásico. Las nociones de esencia, naturaleza, substancia, de la ontología clásica resultan incomprensibles desde la perspectiva positivista, e incluso son malentendidas, reformuladas y luego rechazadas en su nueva formulación, que tiene poco que ver con el contenido de la noción tal como aparece en el pensamiento clásico¹⁵. Entender cabalmente el pensamiento ontológico clásico exige entender que estas nociones básicas (esencia, naturaleza, substancia) expresan realidades, pero no cosas o entes positivamente dados a la experiencia, sino la consistencia de lo real de esos entes empíricos o de cualquier ente. No se trata pues de supuestos «entes suprafísicos» conocidos por algún procedimiento puramente intelectual, pero tampoco de meras «condiciones de posibilidad» de la experiencia, sin realidad en sí mismas. Tales suposiciones

¹⁴ Leonardo Polo, *El ser I: la existencia extramental* (Barañáin (Navarra): EUNSA, 1997).

¹⁵ Antonio Livi, *Crítica del sentido común* (Madrid: Rialp, 1995).

imposibilitan por completo comprender la ontología clásica, y dan lugar a que la postura positivista se fabrique un modelo ad hoc para ser rechazado por absurdo e infundado racionalmente¹⁶.

Tal perspectiva del *ser* es pues una posición radical que, al entender que el discurso sobre el *ser* (la ontología) es válido como decir racional fundado, o sea que es discurso sobre realidad y por tanto susceptible de ser verdadero, permite entender también que los otros discursos sobre lo real tienen en él su fundamento, y a partir de ahí rastrearlo para cada uno de ellos. Su negación positivista conduce inevitablemente al establecimiento injustificado y sin necesidad de justificación de la validez de la ciencia matemático-experimental, que se postula como único saber propiamente dicho. Pues para el positivismo sólo la descripción de lo fenoménico tal como se da en la experiencia sensible, su explicación en los términos de la estructura matemática formal que lo sustenta como fenómeno, o el análisis de cuál es la configuración de nuestro entendimiento que hace posible tal cosa serán discursos con sentido, es decir saberes válidos como tales.

En resumen, si se quiere comprender hasta su fundamento una ciencia o disciplina científica es necesario conocer la manera de entender *ser* que la sustenta y en la que se desarrolla, es decir, la *situación ontológica* en la que nace y en la que tiene lugar. Tal tarea sólo podrá llevarse a cabo a partir del esfuerzo racional y fundamentado por expresar el *ser* en que consiste la ontología.

Lo que se va a ver es que tal manera, no expresa, de entender *ser* es, para la Bioética, no una sino un conflicto, una confrontación¹⁷ no resuelta entre dos concepciones o situaciones ontológicas, de las cuales una se define precisamente como enfrentamiento con, o negación de, la otra.

¹⁶ C.S. Lewis, *La abolición del hombre* (Madrid: Encuentro, 1990).

¹⁷ Nótese el matiz que tiene la palabra «confrontación» por lo que expresa propiamente lo que queremos decir sobre la situación ontológica de la Modernidad, el de cotejar o contrastar en este caso dos posiciones, de manera que ambas están ciertamente una frente a la otra, pero no simplemente se enfrentan entre sí, sino que, de modo continuado, se contrastan entre sí.

II. LA MODERNIDAD COMO CONFRONTACIÓN ONTOLÓGICA

La situación ontológica y la Ontología

La situación ontológica ha sido previamente caracterizada como la manera *implícita* de entender *ser* en una comunidad humana y una época determinadas. A pesar de que se dice «entender ser» la situación ontológica no es saber, sino situación, el en qué y en dónde se está al vivir y actuar en esa comunidad y esa época, por ello se caracteriza como «implícita». Tal comprensión del *ser* en que consiste la situación ontológica es en sí misma inexpresa, pero se manifiesta en las acciones y las obras que desde ella y en ella realizan los hombres. Pero el que se caracterice como «entender» supone la posibilidad de que el horizonte en que consiste (el *ser*) se haga objeto de un saber, que pueda ser expresado, hecho explícito en un decir que pretende o busca relevancia, racionalmente fundado, una ciencia del *ser*, la ontología¹⁸.

La ontología trata sobre el *ser*, su determinación o constitución propia, no sobre la situación ontológica (el entender *ser*) pero al tratar tal tema pone de manifiesto la manera implícita de «entender *ser*» en que se está y, como todo decir que pretende ser un saber, no se conforma con mencionar lo dado en la experiencia humana tal cual, sino que busca indagar la verdad sobre su objeto de estudio, en este caso la verdad sobre el *ser*. La posición peculiar de la ontología es que, a diferencia de los saberes ónticos, no puede remitir su objeto de estudio a algo primario explicativo, pues lo primario en términos absolutos es siempre *ser*. Si se quiere expresar así, mientras que los saberes ónticos indagan sobre la verdad de las cosas, la ontología lo hace sobre la verdad de la verdad (de las cosas). Resultará entonces evidente que al intentar establecer la determinación propia de *ser* alterará la manera de entenderlo, es decir, lo que hemos llamado situación ontológica¹⁹.

¹⁸ Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Herder, 2004).

¹⁹ Felipe Martínez Marzoa, *De Grecia y la Filosofía* (Murcia: Universidad de Murcia Secretariado de Publicaciones, 1990).

Ontología y situación ontológica no son lo mismo: la primera es un saber explícito, la segunda un encontrarse implícito, una situación. Pero el saber ontológico pone de manifiesto explícitamente el «entender *ser*» oculto, implícito, que constituye la situación ontológica y como consecuencia repercute sobre ella, la modifica al buscar entenderla, puesto que al pretender constituirse como un decir relevante no se conforma con la descripción de lo que hay sino que busca establecer de qué se trata verdaderamente en tal asunto.

A partir del momento en que se hace ontología se producirá una permanente correlación activa entre la ciencia y la situación ontológica. Ésta no sólo es alterada por la ontología, sino también por otros factores y no deja, como tal, en sí misma, de ser implícita, pero es continuamente puesta de manifiesto por el esfuerzo reflexivo ontológico. Los desarrollos de la ciencia ontológica, en cuanto manera especialmente relevante de entender *ser*, pasan a constituirse en elemento esencial de la situación ontológica, es decir que la transforman reconfigurándola. Ciertamente, ni siquiera tras el desarrollo de los planteamientos filosóficos y el establecimiento de la filosofía como ciencia la situación ontológica consiste sin más en tales planteamientos. Sin embargo son la expresión más clara del horizonte ontológico de su época, tanto porque constituyen el esfuerzo por explicitarlo comprensivamente como porque efectivamente pasan a formar parte de él. Esta interacción entre ciencia ontológica y horizonte ontológico es continua y ella misma no siempre es pensada²⁰.

Ontología clásica frente a ontología moderna

Puesto que la situación ontológica es en sí misma siempre implícita e inexpressa, y en cambio los desarrollos de la filosofía son por naturaleza expresos, discurso explícito, a la hora de examinar la constitución de aquella parece obligado atender a los discursos elaborados por autores y escuelas filosóficas, que por un lado son una interpretación de la situación ontológica en la que ellos mismos se encuentran y por otro constituyen el contenido de esa cuya configuración determinan. Es

²⁰ Javier Hernández-Pacheco, *Hypokeímenon* (Madrid: Encuentro, 2003).

decir que hacerse cuenta de la situación ontológica de la Antigüedad, la Edad Media o la Edad Moderna requerirá una exposición y examen de la historia de la ontología, de la historia de la filosofía, para a partir de ellos considerar los resultados que los contenidos de los planteamientos filosóficos han tenido en la configuración de otros ámbitos de la vida humana, como la ciencia óptica, la moral o el derecho. Por lo que tal examen histórico de los desarrollos filosóficos de autores y escuelas conducirá no a su mera exposición, sino al establecimiento de los rasgos esenciales de la situación ontológica que expresan y definen.

En un capítulo posterior se realizará este examen histórico de la ontología, que permitirá establecer los rasgos de la situación ontológica clásica y de la moderna, para mostrar cómo dan lugar a los desarrollos de la ciencia y la comprensión de la moral en cada época. Pero ahora conviene exponer en resumen por adelantado conclusiones que se justificarán más adelante, para plantear de modo inicial la cuestión del nacimiento de la Bioética como consecuencia y expresión misma del horizonte ontológico moderno. Se trata por tanto de exponer cómo la ontología moderna se define a partir de y frente a las nociones básicas de la ontología clásica, y cómo tal definición por oposición configurará la situación ontológica de la Modernidad hasta hoy.

La ontología clásica

El primer intento de decir el *ser* tiene lugar en la Grecia de la Antigüedad, y alcanzará su culminación con la filosofía de Platón y de su discípulo Aristóteles. Este paradigma filosófico determinará la manera de entender *ser* de la Antigüedad y la Edad Media. Ciertamente, puede parecer que en un periodo de tiempo tan largo el horizonte en el que el hombre vive habrá variado lo suficiente como para hablar de más de una situación ontológica, y de hecho se suele distinguir al menos entre la Antigüedad clásica y la Edad Media como épocas netamente diferentes. Sin embargo, tanto en una época como en la otra el fondo ontológico presenta una continuidad indudable. Lo que determina la situación ontológica no es sólo el pensamiento filosófico, como ya se ha explicado, y un aspecto no filosófico de especial relevancia para su configuración es la religión, aspecto previo a la

reflexión filosófica explícita, tanto temporalmente como sincrónicamente, puesto que a la hora de elaborar un discurso filosófico ya se tiene una creencia religiosa como fondo vital del que se parte²¹. Para el periodo histórico posterior a la llamada antigüedad clásica el elemento definidor decisivo será no una filosofía, sino la fe cristiana. Pero el cristianismo, al extenderse en el mundo clásico grecorromano, procura comprender y hacer explícitos sus contenidos a través y conforme al lenguaje y pensamiento de la filosofía clásica griega, y frente a los planteamientos filosóficos y religiosos del helenismo pagano. Ciertamente, la implantación del cristianismo en el mundo grecorromano dará lugar a una variación importante de la situación ontológica en que vive el hombre occidental, pero los elementos ontológicos comunes son tantos que se puede hablar de una variación de la situación ontológica clásica más que de una situación absolutamente nueva y distinta. Por ello podemos, desde nuestra perspectiva moderna, hablar de un horizonte ontológico clásico, frente al de la Modernidad. Es decir, que habrá que hablar de dos periodos dentro de la época clásica: la antigüedad griega y el cristianismo medieval, pero ambos dentro de una misma situación ontológica básica, aunque con aspectos diferenciados de ésta para cada periodo²².

El pensamiento ontológico clásico se fundamenta en la percepción de que hay *ser*, que el haber o estar ahí de todo lo que hay o está tiene consistencia e inteligibilidad propias, y que por tanto es pensable y decible en sí mismo. El *ser* se manifiesta en el que para cada cosa su estar ahí propio sea determinación, definición, tener *esencia*. Ser es tener esencia. La esencia es el *ser* de cada cosa, y que cada cosa tiene su esencia propia es en lo que consiste *ser*.

Esta noción de *ser* como esencia de cada ente implica entender que *ser* es *distancia*, distancia entre el «esto» concreto y su esencia, entre la inmediata concreción individual de la cosa y su determinación inteligible y por ello universalizable, distancia entre el nacer y el perecer, entre el «llegar a ser» del uno que es el «dejar de ser» del otro. Tal cuestión del *ser* como *distancia* es lo que la ontología ha de pensar y expresar. Para ello se plantea que lo ente es *substancia*,

²¹ T.S. Eliot, *La unidad de la cultura europea* (Madrid: Encuentro, 2003).

²² Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid: Rialp, 2004).

cosa concreta, individual, que es en sí misma, pues tiene una determinación propia que da lugar a los rasgos y características que presenta, pero también a todo lo que pueda llegar a ser. La *esencia* es pues *naturaleza*, principio de operaciones del ente, es decir, que de ella proceden todas las acciones que la substancia pueda realizar y todo lo que en ella pueda tener lugar, y que determina las relaciones que tendrá con otras substancias; y es también *fin*, que establece el sentido de lo que haga y llegue a ser la substancia, el cumplimiento de su ser propio en función del cual tienen lugar sus operaciones. Todo tiene en su concreción su esencia propia, pero la esencia es en sí inteligible, por tanto universalizable, dando lugar a la posibilidad de un conocimiento racional de la realidad, más allá del inmediato conocimiento empírico, aunque partiendo de él.

Que *ser* es *distancia* supone aceptar la aporía de que si *hay ser* lo que *hay* son los entes y no *ser*, pero para que haya entes ha de haber *ser*, en algo ha de consistir *ser*, ha de tener su propia constitución. Llevada la cuestión al extremo lo que propiamente hay es el *Ser* mismo, no los entes; pero los entes son, por lo que su *ser* ha de consistir en la dependencia del *Ser* mismo: porque *Ser* es, lo ente es, *hay ser* de los entes.

Si es así, si hay *Ser* y que lo haya supone que hay entes, el ser los entes es de cierta manera, tiene constitución propia: el haber entes (el *ser*) es legalidad, orden del mundo, razón, inteligibilidad, posibilidad de saber fundamentado más allá de la experiencia inmediata. Por ello *Ser* es inexpresable, pero a la vez por ello, es decir, como *distancia*, *ser* es cuestión y por tanto objeto de discurso, de saber posible. Tal discurso —tal saber— no llega nunca a cumplimiento, a realización, pero da lugar a discursos —a saberes— que son su resultado: ciencias de la naturaleza, ética, política, derecho...²³

Así pues, que *hay ser* implica que cada cosa tiene su *esencia* como *naturaleza*, principio ontológico de su llegar a ser propio, que se despliega como *finalidad* definitoria de todo lo que el ente ha de ser y puede llegar a ser. Esto da lugar a un orden de todas las cosas, una ley del llegar a ser, que será denominada a partir de cierto momento precisamente como *ley natural*. La ley natural es la

²³ Felipe Martínez Marzoa, *Ser y diálogo* (Madrid: Istmo, 1996).

expresión del *ser* mismo, que se manifiesta en todo aquello que fundamenta, en todo aquello que es, pero que a su vez puede hacerse relevante ante el pensamiento, es decir, puede él mismo ser expresado y manifiesto en sí mismo; tal manifestación da lugar precisamente al establecimiento de la concepción que se ha expuesto: esencia, naturaleza, finalidad.

Pero esta cuestión del *ser* es a la vez la cuestión del hombre, de nuestro ser hombre. El hombre es el ente abierto al *ser* (al mundo) que a la vez pertenece al mundo. La ley natural abarca también al hombre como un ente más en el mundo, pero que tiene en el conjunto de todo lo ente una posición peculiar, en cuanto que es el ente que piensa, el ente racional y por tanto libre, es decir, aquel ente cuya naturaleza misma consiste en estar abierto al *ser*. Es corporal, inserto en el mundo, en el tiempo, entre las cosas, y es racional, capaz de conocer el *ser* y de orientar por él su vida de manera consciente y deliberada. Al hombre le cabe la opción de buscar la verdad o de restringirse a la inmediatez del aparecer sensible, de procurar tener presente el *Ser* o hundirse en la inmediatez de los entes concretos. La existencia humana es también *distancia*, la distancia en que consiste *ser*. Por ello el hombre ha de ser esencialmente filósofo, buscador de la sabiduría, de la verdad que es presencia del *Ser*. La ciencia, el saber con criterio y fundamentado, es saber de la esencia de cada ente y de la legalidad que ordena a cada ente con respecto a los demás constituyendo *mundo*. No es mera experiencia de lo inmediato, ni mera correlación de un fenómeno con otro, sino remisión de cada cosa a sus *causas*, sus principios de ser, por tanto en última instancia remisión al *Ser*. Por ello los diversos saberes son aspectos de la sabiduría que culmina en el siempre buscado conocimiento del *Ser*, y esto supone la unidad del saber. Tanto lo específicamente humano como lo que tiene su origen al margen de la acción humana tienen un mismo fundamento y resultan de una misma legalidad universal: por lo que lo mismo para lo físico que para el hombre hay *ley natural*. Por ello tanto el discurso sobre la realidad física como el discurso sobre la acción humana son ciencia, saber racional, fundamentado y universal. Ciencias de la naturaleza, ética, derecho, política, arte, se ordenan conforme a unidad última en Sabiduría del *Ser*. En la aspiración, la búsqueda, de tal Sabiduría consiste para el hombre su propio fin, el cumplimiento de su naturaleza propia.

Que el hombre es el ente abierto al *ser* implica su capacidad de elaborar formas de estar en el *ser*, de vivir, que proceden de su decisión propia frente a lo dado que encuentra en su experiencia; mientras que para cualquier otro ente, su forma de estar en el *ser* viene dada por su naturaleza, en el hombre su naturaleza consiste precisamente en poder decidir frente a lo dado, a la vez que está inserto en eso dado: incluso en la paradoja de poder decidir incumplir su naturaleza, de negar su propio ser.

Todo esto supone que el ser humano ha de realizar su propia naturaleza decidiendo. Se encuentra con lo dado en el mundo en torno y en sí mismo —su corporeidad, su configuración psicológica— pero ese encuentro no determina su hacer, sino que éste debe ser una respuesta libre. Tal decidir del hombre, en cuanto ente inserto en el mundo, es a la vez atenerse al *ser*, a lo real dado, o rechazar la verdad del *ser* para escoger la inmediatez parcial de tal o cual aspecto concreto de lo ente. Es decir que en última instancia la decisión lo es entre el cumplimiento de su naturaleza propia o su negación.

Por ello para el hombre vivir supone moral, política, ciencia. Y cada uno de estos aspectos es siempre un saber, tanto en el terreno de lo práctico como en el de lo teórico, si se acepta la distinción entre uno y otro aspecto que la Modernidad cree evidente. Que es un saber implica que consiste no en inventar o convenir contenidos, sino en atenerse a lo dado, reconocer la ley natural: estar abierto al *ser*.²⁴

En la situación ontológica clásica el hombre entiende que en su actuar hay siempre lo dado frente a lo cual toma la decisión. La libertad constitutiva de la vida humana como tal no es la pura posibilidad siempre abierta, sino el ejercicio

²⁴ Es relevante aquí subrayar que los saberes prácticos (la moral, la política) son saberes en cuanto prácticos, no saberes teóricos destinados a una aplicación práctica. La decisión moral, en cuanto que es acción, es o puede ser en sí misma un saber, implica un saber, un atenerse a la realidad, al *ser*, pero en la propia decisión, no en una consideración teórica previa de la que devendría después una aplicación práctica, una acción. Es relevante mencionar esto ahora, pues como se verá, precisamente uno de los resultados de la ontología moderna que configuran la situación ontológica de la modernidad es precisamente el olvido de la acción como saber, la preterición de todo saber verdaderamente práctico, pues se entiende que sólo es saber la ciencia matemático-experimental, de índole teórica, del que podrán derivar aplicaciones prácticas.

efectivo de la decisión que supone un sí o un no respecto al *ser*, que se presenta como *verdad* para el entendimiento y como *bien* para la voluntad. Lo dado es lo que se llama naturaleza, sea la de la realidad no humana, sea la del propio ser humano. La decisión que niega y violenta la propia naturaleza o la realidad de las cosas es la que será denominada mal moral; la decisión que escoge realizar el bien que el entendimiento presenta ante la voluntad será el bien moral. Y esto abarca toda la vida humana en cuanto precisamente humana.

En este decidir se ejerce un saber, es él mismo un saber, pues es un atenerse al *ser* como *verdad* y como *bien*. Tal saber práctico es inherente a la acción humana en todos los órdenes —es la propia acción humana en cuanto precisamente humana, es decir racional y por ello libre— y aparece pues desde el principio del actuar humano. Por ello en la Antigüedad se entiende, de entrada, que la moral y la constitución política y jurídica son el resultado de una tradición que viene dada, y no el resultado de una actuación voluntarista concreta ni de individuos ni de colectividades. Más adelante se planteará el problema del discernimiento de la legitimidad de las costumbres en la moral y la política, que será precisamente uno de los motores de la reflexión filosófica. Pero tal reflexión filosófica no constituirá, de por sí, el fundamento del acierto en el ejercicio del saber práctico, sino que tal fundamento será, como se ha expuesto, la originaria apertura a la presencia del *ser* en que consiste el ser hombre. El resultado del ejercicio del saber práctico se expresará eventualmente como discurso fijado y transmisible de unos hombres a otros, y la reflexión filosófica buscará hacer explícito el fundamento de tal actuar acertado y por tanto de su expresión fijada, convirtiendo tal reflexión en discurso fundamentado y preciso, en ciencia. Se pretenderá pues hacer explícita la constitución misma de la moral, el derecho y la política como saberes fundados²⁵.

En resumen, la situación ontológica clásica se define por el implícito reconocer y atenerse al *ser* en que consiste el horizonte en el que tiene lugar la vida del hombre. Tal reconocer y atenerse al *ser* es ciencia en cuanto conocimiento de la naturaleza de las cosas como esencia universal, que permite reconocer el

²⁵ Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía* (Madrid: Encuentro, 2009).

orden de lo ente que constituye el mundo, puesto que tal esencia, como naturaleza, es principio y finalidad del tener lugar y actuar de cada ente. Y es saber práctico en cuanto da lugar a la posibilidad misma de acción libre, precisamente por ser *reconocer* y *atenerse a...* —a la realidad de cada cosa y por tanto del hombre mismo que actúa, al *ser* por el que cada cosa y el hombre mismo es lo que es—, reconocimiento efectivo —como conducta, acción— de la naturaleza propia del hombre que actúa y de la finalidad de su existir. Por ello la moral, el derecho, la política, son saberes en cuanto que son acción, decisión libre, y por eso todos los saberes constituyen una unidad, la sabiduría por la que el hombre conoce el mundo y a sí mismo en y frente al mundo.

La ontología de la Modernidad

Se trata ahora de caracterizar la situación ontológica de la Modernidad. La ontología de la Modernidad surge de la crisis de la noción de esencia como sustento de lo real, que fundamentaba todo el edificio del pensamiento ontológico clásico. El nominalismo que se impone al final de la Edad Media apoyado por la exigencia de ciertos planteamientos teológicos, hace que la esencia ya no pueda sustentar la naturaleza de las cosas ni servir como principio epistemológico del conocimiento. La ontología moderna nacerá para fundamentar la nueva concepción del conocimiento de lo natural que surge como acompañante inevitable del nominalismo, planteamiento que se caracteriza por un empirismo completo y la reducción de la razón a su función de cálculo formal (la matemática). Lo real se piensa ahora como experiencia sensorial dada sin más, y su racionalidad se encontrará en la razón humana reducida a su función lógico-discursiva, a la necesidad lógica deductiva expresada en los desarrollos de las matemáticas²⁶.

Es decir, que frente a la esencia como principio del tener lugar la cosa concreta, lo que se pone ahora como fundamento de lo real es la formalidad

²⁶ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea* (Madrid: Istmo, 1984).

matemática que da estructura, orden, a las sensaciones, de manera que queden constituidos objetos de conocimiento definidos. Frente a los entes, reales en sí mismos, en su esencia propia, tenemos ahora objetos de conocimiento, presencia ante el entendimiento, constituidos por la concreción de los datos empíricos y la universalidad de la estructura formal que los relaciona y ordena. La ciencia consistirá entonces en la averiguación de la configuración de tal estructura formal, expresada como fórmula matemática, que explica el cómo tiene lugar la experiencia en cuanto constituida en fenómenos, en objetos de experiencia definidos, más allá de la mera presencia de la pluralidad de sensaciones²⁷.

La filosofía de la Modernidad pretenderá la justificación ontológica de este planteamiento de las cosas. Para ello tendrá que replantear toda la ontología clásica, de la que por lo tanto parte —dado que es su replanteamiento— pero para negarla. Esto es así puesto que la cuestión misma es la crisis de la noción básica de la ontología clásica, la noción de esencia. Si no hay esencia, entonces lo que queda es la pluralidad cambiante de los datos sensoriales, pero lo que el hombre tiene ante su entendimiento no es tal multiplicidad informe, sino un orden de objetos cuyo presentarse parece obedecer a pautas fijadas, a una legislación. Es decir, que tras la inmediata concreción mudable de lo empírico parece manifestarse una universalidad que conlleva necesidad, sin la cual no habría conocimiento alguno que lo fuera realmente. Pero sin la noción de esencia no se encuentra en lo empírico mismo nada que pueda considerarse universal ni necesario; es en la razón humana misma donde encontramos un territorio en el que todo se define precisamente por su universalidad y necesidad, y tal territorio es el de lo matemático. Pero, si aquello que configura el darse de lo que aparece en la experiencia es la propia conciencia humana, ¿en qué ha de consistir *ser* para que sea así? ¿Qué ontología podría justificar tal planteamiento de las cosas?

El replanteamiento de la ontología en la Modernidad que se acaba de mencionar comienza por una reformulación de la cuestión ontológica misma. No se pregunta ahora, de entrada, en qué consiste *ser*, sino en qué consiste el conocer. No en qué consiste lo que realmente, propiamente, es, sino en qué consiste lo

²⁷ Antonio Livi, *Crítica del sentido común* (Madrid: Rialp, 1995).

verdaderamente, propiamente, conocido. Esta variación de la cuestión inicial marcará todo el planteamiento filosófico moderno. La pregunta de Descartes no será «qué es lo propiamente ente y en qué consiste que lo sea», sino «qué es aquello que propiamente es conocido y en qué consiste que sea conocido»: esta es la pregunta cartesiana por la certeza del contenido de mi entendimiento y por el qué constituye a la certeza misma, en qué consiste. Y al plantear e intentar responder esta cuestión se invertirá el planteamiento clásico: no se parte del *ser* para entender el conocer, sino que se parte del conocer para establecer en qué consiste *ser*²⁸.

El examen cartesiano de esta cuestión parte del análisis del proceder matemático en sí mismo, entendiendo que sólo en él puede encontrarse la certeza, es decir, la universalidad y necesidad necesarias para que haya conocer propiamente dicho. La fundamentación de todo contenido de conocimiento en tal proceder matemático como única justificación posible de su constitución como conocimiento cierto dará lugar a la remisión de lo que aparece dado —lo que hasta ahora ha sido entendido como lo ente— a la estructura formal de elementos simples que lo constituirían en su aparecer. Esto significa que ahora el *ser* será la estructura matemática meramente formal que configura lo que se presenta tal como se presenta, y por tanto el proceder deductivo de la razón en y por el que tal estructura formal tiene lugar²⁹. Lo ente es lo que se presenta dado como contenido de la experiencia, y la conciencia, la razón misma, será lo propiamente ontológico. En esto culmina la crítica kantiana de la razón, que es a su vez culminación del planteamiento racionalista cartesiano³⁰. Incluso en el intento último de replanteamiento metafísico de la cuestión en que consiste el idealismo hegeliano el *ser* se entiende como proceso sistemático en el cual se va poniendo como resultado provisional todo contenido óntico para volver en última instancia al absoluto formal en cuyo despliegue consiste. Por tanto todo lo concreto carece de consistencia propia, y ha de ser remitido a las condiciones formales de su aparecer

²⁸ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea* (Madrid: Istmo, 1984).

²⁹ Miguel García-Baró, *Descartes y herederos* (Salamanca: Sígueme, 2014).

³⁰ Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant* (Barcelona: Anthropos, 1989).

para ser entendido. Tales condiciones formales del fenómeno son la constitución misma del «yo pienso», de la razón considerada como entendimiento deductivo, cuya manifestación propia es lo matemático. El «yo pienso» es por tanto el *sujeto*, lo supuesto en todo ser algo lo que es. El *objeto* es lo puesto en el proceder de la razón, lo ente, de tal modo que su aparecer se muestra necesario conforme a sus condiciones formales pero no en su contenido. *Ser* es aparecer como contenido de la mente, del *yo*³¹.

El modelo de ciencia que comenzaba a definirse al final de la Edad Media al amparo y como consecuencia del nominalismo alcanza su definición plena con el planteamiento ontológico que se ha esbozado en los párrafos previos. De hecho, tal ontología pretende fundamentar la posibilidad de la ciencia matemático-experimental moderna, y al establecerla como modelo único de ciencia tendrá que abolir las nociones fundamentales de la ontología clásica, en un enfrentamiento continuo con ellas. La ciencia moderna procede remitiendo un fenómeno a otro, de tal manera que lo que entiende por «explicación» es el encontrar la estructura formal por la que los fenómenos (entes) componentes dan lugar al fenómeno (ente) compuesto: de tal manera que «explicar» es dar el «cómo tiene lugar» pero no «qué es» o «por qué, para qué es». No hay *substancia*, porque lo que propiamente «es» es la *materia*, y la materia se entiende ahora como mera estructura matemática, formal, de lo que aparece, de los fenómenos. Esa remisión de un ente compuesto a otro componente no tiene fin hasta no llegar a la mera estructura matemática, es decir que el ente componente último propiamente no es ente, no es nada, es punto, unidad sin más definición o determinación que su interacción meramente formal con los otros «puntos» o «unidades»³². Los entes serán el resultado de ciertas configuraciones formales de tales «unidades» o «entes elementales» (átomos, partículas subatómicas...) que dan lugar a combinaciones cambiantes de características fenoménicas. De las categorías aristotélicas, las únicas que permanecen son las que de por sí se definían numéricamente: espacio y tiempo. Todo cambio será explicado como variación de las posiciones espaciales

³¹ Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía* (Madrid: Encuentro, 2009).

³² Descartes, 'Règles pour la direction de l'esprit', in *Oeuvres philosophiques I 1618-1637*, ed. by Ferdinand Alquié (Paris: Éditions Garnier, 1988).

de las «partículas» elementales, y por ello la única causa admisible como explicación de los fenómenos será la causa eficiente; la causa final no será admisible en ningún caso en la explicación científica, lo que supondrá una fisura completa de lo científico con lo referido a la conducta humana³³.

Esta reducción del *ser* a las categorías de espacio y tiempo supondrá la desaparición de la *analogía del ser*, es decir que *ser* no se dice ya de varias maneras, sino sólo de una, por lo que todo lo que haya ha de ser en última instancia lo mismo: la formalidad matemática establecida como fundamento positivo último de todo, la *materia*. Por tanto toda comprensión de lo real habrá de remitirse a la comprensión científica matemático-experimental, lo que llevará a la concepción de que todo es manipulable técnicamente, pues en última instancia no hay esencia de las cosas: conocida la configuración formal que da lugar a un conjunto de características, la cuestión se reducirá, en principio, a ingeniar cómo modificar tal configuración. El cientificismo se convierte de suyo en «tecnificismo».

Por ello, si la física matemático-experimental es el único saber propiamente dicho, la única ciencia, entonces el resultado final es la disolución de todo en una nada meramente formal, en una formalidad que en sí no es nada. Lo ontológico se refiere sólo a las condiciones formales, no a contenido real alguno; en tanto que no hay esencia ni substancia, propiamente no hay *ser* ni por tanto discurso sobre el *ser*, puesto que la explicación de lo ente, la ciencia, es construcción por el entendimiento, a partir de los principios positivamente dados, de un resultado positivamente dado: no hay ya distancia, sino mera positividad, luego *ausencia de ser*. Si el *ser* es la pura formalidad matemática, sin contenido, y la explicación de un ente —o con más precisión, de un fenómeno— consiste en la remisión a aquellos otros entes elementales cuya disposición geométrica y su variación explica todo fenómeno, entonces, en definitiva, no hay *ser* —pura formalidad matemática vacía—: el resultado será el *nihilismo*.

En la ontología de la esencia el discurso ontológico es la constatación de la *distancia* en que *ser* consiste, en tal discurso el «que hay *ser*» no consiste en estar

³³ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea* (Madrid: Istmo, 1984).

positivamente dado, sino en la aporía por la que, que cada cosa tiene su *naturaleza* propia consiste en que hay *ser*, pero si hay *ser* lo que hay es cada ente con su esencia propia, no *ser*, y por tanto lo que hay es la *distancia* en que *ser* consiste y la constatación de ello es la ciencia del *ser*, nunca cumplida, siempre buscada; mientras que en la Modernidad el discurso ontológico termina siendo constatación de la *ausencia de ser*, de su propia imposibilidad como saber, ratificación del nihilismo inevitable a que conduce el racionalismo moderno.

La desaparición de la concepción analógica del *ser* supondrá la imposibilidad de entender el ser del hombre como ontológicamente definido respecto de los demás entes: todo es en definitiva lo mismo. De hecho, todo lo que no pertenezca al mundo de lo fenoménico empírico explicable matemáticamente será *subjetivo* —es decir, lo que ante la mente aparece en sí mismo mudable y carente de fijación formal, lo no propiamente «real», que habrá de ser explicado reduciéndolo a lo *objetivo*, a lo expresable conforme a los parámetros de la ciencia matemático-experimental— y así será por tanto lo propiamente humano, lo relacionado con la decisión libre, lo moral —y consecuentemente lo jurídico y lo político—³⁴.

En lo específicamente humano esta *ausencia del ser* aparecerá como relativismo absoluto. El fundamento de lo que el hombre como tal hace pasa a ser la *convención*, el acuerdo entre los hombres, basado en lo que en cada momento se perciba como lo conveniente. Por tanto, el fundamento para la moral, el derecho y la política habrá de encontrarse en el hecho emocional o en la percepción de lo útil o conveniente. La ética será utilitarista, consecuencialista, convencionalista; en la teoría del derecho la explicación última será el positivismo jurídico, y la legitimación de lo político vendrá dada por el contrato social, el acuerdo o convención formal entre los miembros de la sociedad. Todo lo humano será por tanto manipulable a voluntad: no hay remisión a ley natural alguna, puesto que, propiamente hablando, no hay *naturaleza* de ninguna cosa³⁵.

³⁴ Leonardo Polo, *Estudios de filosofía moderna y contemporánea* (Barañáin (Navarra): EUNSA, 2012).

³⁵ Giovanni Reale, *La sabiduría antigua* (Barcelona: Herder, 2000).

La escisión entre lo epistemológico y lo práctico, entre el conocer y el actuar, ha quedado establecida firmemente: lo referente a la libertad humana, el *hecho moral*, será remitido a lo empírico-matemático, de tal modo que desaparece como lo que en sí mismo lo define y se convierte en un fenómeno más insertable en el sistema total de lo empírico matemáticamente explicado que la ciencia moderna llama «naturaleza» —lo «natural» será lo «material» y la *materia* es disposición numéricamente definible en el espacio y en el tiempo, la formalidad matemática establecida como constitución misma de lo real—.

La ontología moderna como enfrentamiento con la ontología clásica

La filosofía moderna en su origen pretende ser una ruptura con la filosofía clásica. El núcleo de la filosofía es la ontología, pero resulta que la ontología de la Modernidad no es tanto una ruptura con la ontología clásica como un enfrentamiento definido por la negación de las nociones de esta ontología; es decir, que si se examinan con detalle los principales desarrollos de la ontología moderna —como más adelante se hará— se comprobará que el fondo del discurso es negación de las nociones clásicas y reducción del todo a uno de sus aspectos: racionalidad matemática y empirismo excluyente. No hay ruptura si ésta se entiende como elaboración de nociones ontológicas nuevas que sustituyan a las clásicas, sino que tal ruptura consiste en la confrontación negadora de toda noción clásica que no sea compatible con el establecimiento de la ciencia matemático-experimental como único conocimiento válido y con el voluntarismo teológico, que son las cuestiones que están en la base del surgimiento de la ontología de la Modernidad. Lo que parecería establecido por esta ontología resulta ser el resto que queda una vez eliminadas todas las nociones clásicas incompatibles con el idealismo racionalista: positivismo en lo epistemológico, convencionalismo y relativismo en lo práctico.

Así que en el pensamiento ontológico moderno persiste la ontología clásica de manera paradójica, como negación sustentadora del discurso filosófico. Esto sucede desde el comienzo: en el pensamiento de Descartes, del empirismo y de Kant se encuentra siempre como motor tal negación de la metafísica clásica, que

no lleva a una metafísica moderna sustitutiva, sino que se constituye como resultado del desarrollo filosófico. Y el intento de Hegel de constituir una metafísica desde el planteamiento racionalista-idealista llevará inevitablemente a la disolución del *ser* en la nada puramente lógico-formal del yo sujeto establecido como absoluto del que se parte y al que se llega. El resultado, constatado por el pensamiento de Nietzsche, será el nihilismo: no hay *ser*, ni por tanto verdad ni bien.

El idealismo y el positivismo serán al final las posturas básicas de la ontología de la Modernidad, que definirán la situación ontológica, y en el fondo ambas serán coincidentes: postularán la ciencia matemático-experimental como modelo único de saber, y establecerán la moral, la política y el derecho como mera convención, no como ciencia.

La situación ontológica de la Modernidad como confrontación entre la ontología clásica y la moderna

Así pues, el resultado de la redefinición de la ontología en la Edad Moderna aparece en último extremo como negatividad. La ontología de la Modernidad se define como negación de la ontología clásica, y no puede prescindir de tal negación como su fundamento, es decir, no puede ir más allá de ella y como tal negación se desplegará incluso en el establecimiento de sus aparentes desarrollos positivos³⁶. Todo esto dará lugar a que la *situación ontológica* de la Modernidad sea confrontación entre las nociones de la ontología clásica y las pretensiones de ruptura, por tanto negación de tales nociones, del pensamiento moderno. Por ello la situación ontológica resultante quedará definida por el conflicto entre los contenidos de la situación ontológica clásica remanentes en el inmediato y pre-reflexivo entender la existencia del hombre moderno, frente a su rechazo con pretensiones de constituir contenidos nuevos, que no llegan a ser tales positivamente sino sólo el resultado inevitable de la negación de las nociones de esencia, naturaleza, naturaleza humana y saber práctico moral. Tal conflicto no

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza Editorial, 1980).

encuentra nunca resolución, pues las nociones de la ontología moderna no son tales nuevas nociones, sino negación continua de las nociones clásicas.

Así pues, si se tiene en cuenta que, como antes se ha explicado, la situación ontológica no coincide sin más con el desarrollo de la ontología —pues ésta, como reflexión racional explícita, recoge los contenidos de aquella a la vez que los modifica, pero no los constituye plenamente ni los establece de entrada— hay que entender que la situación ontológica moderna no resulta sin más manifiesta en los desarrollos de la ontología en la Modernidad, en cuanto que es un conflicto o confrontación entre tales desarrollos, con su pretensión inconclusa de ruptura con el pensamiento clásico, y las nociones fundamentales de la situación ontológica clásica que perviven en la percepción de la realidad que tiene el hombre moderno. En la manera implícita del hombre moderno de entender en qué consiste *ser* hay como fundamento un enfrentamiento nunca resuelto entre formas incompatibles de comprender el papel de la razón, el modo adecuado de abordar la realidad para conocerla, el papel de la praxis técnica, y el fundamento de la praxis moral y de las que de ella derivan: política, derecho³⁷.

Este conflicto constitutivo de la situación ontológica de la Modernidad se manifiesta en los aspectos esenciales de la comprensión de su propia existencia que tiene el hombre moderno, tanto en lo que concierne a lo que se considere propiamente un saber como en la manera de entender el fundamento del propio actuar individual y la forma de organizar la convivencia en comunidad.

Así, en el terreno epistemológico, hay una indecisión sobre lo que ha de considerarse un saber que sea tal y sobre los posibles fundamentos de tales saberes, indecisión que proviene del conflicto entre la concepción reduccionista de la razón propia del pensamiento moderno y la persistencia de una noción de razón mucho más amplia en cuanto a sus aspectos y posibilidades. Lo cual da lugar a que la consideración corriente sobre lo que la realidad es y cómo es conocida oscile entre la imprecisa afirmación de la ciencia matemático-experimental como único conocimiento válido y el reconocimiento, frecuentemente vago y sin fundamentar, de otras posibilidades de acercamiento a lo real. Esto dará lugar también a la

³⁷ Rémi Brague, *El reino del hombre* (Madrid: Encuentro, 2016).

indecisión a la hora de desarrollar ciencias que, por su objeto, no se dejan definir fácilmente por los parámetros de la física matemática, por lo que su fundamentación como tales ciencias oscilará entre la reducción de sus contenidos a aquello que el método matemático-experimental puede abordar o la reivindicación de otros modos de entender la posibilidad de un saber científico que no se basen en tal método; esto sucede no sólo con las imprecisamente calificadas de «ciencias humanas», «ciencias sociales» o «saberes humanistas», sino incluso con ciencias como la biología, que pertenecería en principio al tipo de saberes definido conforme al modelo de la física matemática, pero que presenta serios problemas para tal definición. Esta problemática definición de la biología como ciencia viene dada por la dificultad que para la ontología moderna presenta la definición de la vida y lo vivo, que por una parte resultaría reducida a un aspecto de lo material cuya única peculiaridad sería una mayor complejidad de organización que la que se da en otros fenómenos, pero por otra parece no dejarse reducir sin más a un fenómeno explicable por la física matemática; la aparente necesidad de nociones como las de totalidad y finalidad, proscritas de la ontología que fundamenta la ciencia matemático-experimental, causa que la biología resulte de problemática definición como ciencia en el sentido moderno, esto es, sobre el modelo de la física³⁸. Es decir que la desaparición de la idea de analogía del ser en la ontología de la Modernidad hace imposible la comprensión de la vida como realidad con ser propio frente a la materia³⁹. Lo que tendrá serias consecuencias sobre la definición de saberes como la medicina, y será uno de los factores que impulsarán el nacimiento de la Bioética.

Asociada a esta cuestión de la definición de lo que propiamente sería ciencia está la de la consideración de la técnica. Pues de una parte la técnica asociada intrínsecamente a la ciencia matemático-experimental —hasta el punto de que parecería no estar fuera de lugar hablar de «tecnociencia»— es frecuentemente valorada por sí misma, es decir que la justificación de su ejercicio no requeriría instancias ajenas a ella misma, dado que esta ciencia matemático-

³⁸ Ernst Mayr, *Por qué es única la biología* (Buenos Aires: Katz editores, 2006).

³⁹ Stuart Kauffman, *Investigaciones* (Barcelona: Tusquets editores, 2003). Erwin Schrödinger, *¿Qué es la vida?* (Barcelona: Tusquets editores, 2001).

experimental es considerada como el único saber válido. Pero, de otra parte, se cuestiona esta autojustificación de la validez de la técnica, paralelamente a como se cuestiona la ciencia físico-matemática como única ciencia verdadera, e incluso se plantearía la existencia de técnicas de otro tipo, cuya diferencia con aquella queda poco claramente definida, así como la que habría entre técnicas y artes. Esta cuestión de la definición, valoración y justificación de la técnica afectará especialmente a la medicina en cuanto a la comprensión que se tenga de su estatuto como ciencia y del alcance y los límites de su práctica, lo que constituirá, como se examinará más adelante, uno de los principales impulsos en el nacimiento de la disciplina que será llamada «bioética».

Por otro lado, en el terreno de la praxis y su comprensión, nos encontraremos con el conflicto entre la moral entendida como saber práctico inherente al propio conducirse del hombre, noción que pervive en la consideración general no reflexiva que se tiene sobre el propio vivir, y la idea de la moral considerada como actuación dada resultado de la configuración material del ser humano —sea por la conformación biológica, sea por las exigencias del agrupamiento social—, idea que aparece como explicación teórica («científica») de la existencia del llamado «hecho moral». El resultado es frecuentemente una notable confusión sobre el fundamento del propio actuar personal y social, fundamento que se entiende a veces como convención y otras, a menudo inconsistentemente a la vez, como dado por «la realidad de las cosas» o «la naturaleza humana», sin que tales conceptos queden claros. Todo ello lleva a la idea de que la moral debe entenderse como un conjunto de pautas o normas, que habría varios códigos morales dispares y que, por tanto, sería necesaria una fundamentación teórica de tales códigos que los explicase y permitiese escoger cuáles de ellos podrían establecerse como válidos para la conducta humana. Por ello se entenderá que el saber referido a la moral sería una disciplina teórica, de nombre cambiante, pero que lo más frecuentemente es llamada «ética», que se diferenciaría de la «moral» en tanto que ésta no sería un saber, sino una práctica; la ética, por ser la reflexión teórica sobre la moral, sería la encargada de dar cuenta de ésta, dando fundamento a sus contenidos concretos, los códigos

morales⁴⁰. Sin embargo, la pervivencia implícita —incluso en el punto de partida de muchos desarrollos teóricos de la ética— de una noción de moral que la concibe de manera más o menos confusa como racional, da lugar a una profusión de «posturas» teóricas en las que varía la consideración sobre el alcance de la «moral» y de la «ética» y la posibilidad de su intersección —discutiéndose incluso sin son o no son lo mismo, si la moral es sólo una práctica de hecho cuya explicación es tarea de la ética o si tiene un fundamento racional previo a la consideración teórica— y llegando en algún caso a postular una disciplina puramente teórica por encima de ambas —de su posible coincidencia o separación— a la que se denomina «metaética»⁴¹. Como se verá, toda esta pluralidad de planteamientos, fruto del conflicto no resuelto que es el motor de la reflexión sobre esta cuestión, se reflejará en la Bioética, y de hecho, será en muchos casos una de las causas de la percepción de la necesidad de desarrollar tal disciplina.

También en este terreno de la praxis y en continuidad con la cuestión sobre el estatuto de la moral está la de la consideración del derecho y la política. Con respecto a la política encontramos el mismo resultado que con respecto a la moral, a saber, que ya no es considerada como un *saber práctico*, sino como una práctica dada, exigida por el aspecto social de la vida humana, cuyo desarrollo depende de lo que con ella se pretende conseguir de hecho; es decir, más bien como una técnica para conseguir y mantener el poder que no como un saber hacer en el orden de la dirección y ordenación de la vida en común de los hombres. Pero también aquí aparecerá el conflicto entre este planteamiento y la pervivencia de las nociones del planteamiento clásico, y uno de los terrenos en que se expresará más hirientemente será en el de la fundamentación de la legitimidad del ejercicio del poder político⁴². En cuanto al derecho, la situación es la misma, pues en el terreno de la praxis la desaparición del *ser*, que conlleva la desaparición de la noción del *bien*, da lugar a la imposibilidad de entender el actuar humano como

⁴⁰ Adela Cortina y Emilio Martínez Navarro, *Ética* (Madrid: Akal, 1998).

⁴¹ Franz von Kutschera, *Fundamentos de ética* (Madrid: Cátedra, 1989).

⁴² Leo Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, ed. by Carmela Gutiérrez de Gamba (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1964).

saber en sí mismo, sin la dependencia de un conocer teórico previo. De hecho, será la misma noción de justicia la que resultará problemática, al ser un remanente de la consideración ontológica clásica y sin embargo aparecer como imprescindible para la consideración del derecho. La discusión moderna sobre las relaciones entre moral y derecho manifestará claramente este conflicto. La diversidad de teorías sobre el origen y fundamento del derecho resultará en última instancia en el positivismo jurídico como consideración triunfante⁴³. Sin embargo, paralelamente a como sucedía con respecto a la consideración sobre la política, la pervivencia implícita —y en el caso de la teorización sobre el derecho, a veces explícita en ciertos desarrollos modernos de la filosofía del derecho— de la noción de derecho natural, basado en la naturaleza humana, y que implica la idea de justicia como fundamento del actuar y por ello del legislar, conllevará un conflicto fundamental que dará lugar al planteamiento del problema de la fuente de la legitimidad del derecho positivo⁴⁴. Problema que resultará exacerbado por los acontecimientos históricos del siglo XX, como el establecimiento por parte de los totalitarismos de leyes positivas que según el positivismo jurídico serían legítimas, pero que resultarán imposibles de ser tenidas como justas por ninguna consideración inmediata —anterior a teorizaciones o ideologías— sobre ellas.

Más adelante se expondrá con mayor detalle esta confrontación de concepciones ontológicas que constituye la situación ontológica de la Modernidad.

Ahora examinaremos cómo de ella surgen los planteamientos que determinarán la aparición de disciplinas que, de manera más o menos consciente, pretenden enfrentarse a ella o resolverla en varios aspectos de nuestro conocer y actuar. En concreto, se va a examinar cómo la disciplina que ha recibido el nombre de «bioética» nace directamente de la percepción más o menos clara de tal conflicto y cómo su definición tiene lugar a partir de él.

⁴³ Leo Strauss, *Derecho natural e historia* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013).

⁴⁴ Andrés Ollero, *El derecho en teoría* (Cizur Menor (Navarra): Aranzadi, 2007).

III. RELACIÓN ENTRE ONTOLOGÍA Y BIOÉTICA

Todo saber, toda ciencia y toda disciplina científica se definen a partir de cierta manera de entender *ser*, y frecuentemente surgen de la explicitación de ella que es uno de los aspectos de la ontología. La Bioética procede de la percepción, inicialmente implícita en sus primeros impulsores, del conflicto en que consiste el horizonte ontológico de la Modernidad. Implícita, porque se percibe en sus resultados en el terreno de la moral y de la reflexión pre-ontológica sobre el alcance y los límites de la ciencia, especialmente en cuanto a su aspecto práctico, las técnicas en que ella con frecuencia se resuelve como saber. Pero el que su origen tenga lugar a partir de tal conflicto causa que, casi desde el principio, la Bioética se disgregue en modelos o paradigmas distintos y aún enfrentados en el tratamiento e incluso la definición de los asuntos y problemas cuyo discernimiento o solución práctica son su tema o contenido como disciplina, sin que se aclare plenamente, desde cada uno de tales modelos, por qué es así. Esa falta de claridad proviene de que, a la hora de fundamentar las bioéticas, se desciende hasta la base ética o la antropológica, pero no hasta la ontología misma que sustenta a éstas, y por tanto a la Bioética también.

Es necesario, pues, examinar la situación ontológica que da lugar al nacimiento de la Bioética, intentando establecer la conexión entre cada uno de los diversos paradigmas en los que se resuelve esta disciplina y las respuestas que dan a los problemas prácticos que constituyen su objeto de consideración con la concepción ontológica que los sustenta.

Para examinar esta cuestión, primero se expondrá cómo la Bioética surge de manera directa del estado permanente de confrontación en que consiste la situación ontológica de la Modernidad, especialmente tal como se manifiesta en el conflicto entre la ciencia y la moral, en cuestiones como la definición de la ciencia matemático-experimental moderna y por tanto su alcance y justificación, y las consecuencias de su práctica técnica para la moral y el derecho —la pretensión de auto-definición y autojustificación de la ciencia en la Modernidad, sustentada o manifestada en la ideología del «progreso» en su forma más amplia, extendida y

vaga, frente a la consideración de la moral como exigencia externa y superior en el terreno práctico a las exigencias intrínsecas de la ciencia-técnica—. Después se examinará el problema de definición que arrastra la Bioética debido a este origen, y cómo da lugar a su realización efectiva en modelos o paradigmas diversos y enfrentados: «las bioéticas» más bien que «la bioética».

En un capítulo posterior se examinará con detalle la exposición que se ha hecho previamente de cómo la ontología idealista de la Modernidad se constituye como enfrentamiento y negación de la ontología clásica de la esencia, lo que da como resultado una situación ontológica de confrontación nunca resuelta que la define. Pero la exposición hecha resumidamente hasta ahora permitirá entender que varias de las consecuencias de tal situación ontológica —en primer lugar la indefinición de la moral, que deriva en una pluralidad de discursos éticos incapaz de dar cuenta de las exigencias de la praxis moral real; en segundo lugar la imposibilidad de definir la vida más allá de la determinación material formal propia de la ciencia matemático-experimental; así como, en tercer lugar, el tecnocientificismo, que supone la autojustificación de la tecnociencia, y que con el desarrollo de la biología molecular en el siglo XX alcanza a la definición misma del ser humano— dan lugar a la percepción de la exigencia de una nueva disciplina que afronte el problema moral planteado como resultado de tal situación: esta nueva disciplina adquirirá el nombre de «bioética».

1. EL ORIGEN DE LA BIOÉTICA: LA BIOÉTICA COMO RESPUESTA A LA SITUACIÓN ONTOLÓGICA MODERNA DE CONFRONTACIÓN

Desde los mismos precedentes que se suele entender que llevarán al nacimiento de la Bioética se manifiesta en ella este enfrentamiento fundamental. En primer lugar tenemos la obra de Van Rensselaer Potter, que ha sido considerado habitualmente hasta hace poco tiempo como el creador del término «bioética» en un artículo publicado en 1970, "*Bioethics: The science of survival*", al que siguió su libro

«*Bioethics, bridge to the future*».⁴⁵ Potter pretende iniciar una nueva disciplina que combinaría los conocimientos científicos, especialmente los biológicos, con lo que él llama «el sistema de los valores humanos», pues entiende que hay dos «culturas», la científica y la humanística, que aparecen radicalmente enfrentadas y se presentan como incompatibles entre sí. En este planteamiento de Potter se da la percepción clara de la separación entre los «hechos biológicos» que son objeto de la ciencia, así como de una posible manipulación técnica, y los «valores humanos» que no lo son, pues pertenecerían a un terreno distinto de el del saber científico, de índole no claramente determinada. Es pues la constatación de la pretensión de funcionamiento independiente de valoraciones externas a ella misma de la tecnociencia, con las consecuencias que conlleva, lo que determina la preocupación que da lugar al intento de creación de esta nueva ciencia bioética, que pretendería conseguir superar la autojustificación de la ciencia matemático-experimental y de la acción técnica de ella resultante⁴⁶.

El segundo acontecimiento que daría origen a la Bioética sería la iniciativa de André Hellegers, para el que esta disciplina tendría que considerar los aspectos éticos de la práctica médica. En esta perspectiva la Bioética será entendida como la ética aplicada a la biomedicina, cuyo desarrollo exigiría un enfoque multidisciplinar que entroncase medicina, filosofía y ética. También aquí aparece la percepción de la independencia de la marcha de la ciencia y sus resultados técnicos —en este caso de la medicina o las «ciencias biomédicas»— de la praxis moral, que provoca el intento de revertir tal situación cuyas consecuencias resultarían indeseables para la percepción inmediata dada por la praxis moral real en la sociedad, a pesar de la confusión creciente en cuanto a sus fundamentos.

En tercer lugar, es también considerado como origen de la Bioética la elaboración y publicación del llamado «*informe Belmont*». El *informe Belmont* es elaborado como respuesta al escándalo suscitado en los Estados Unidos por el

⁴⁵ Van Rensselaer Potter, *Bioethics bridge to the future* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1971). Se reconoce actualmente que la palabra había aparecido previamente en dos trabajos del pastor protestante alemán Fritz Jahr, de los años 1927 y 1934 respectivamente, en los que abogaba por un *imperativo bioético* para la conducta con respecto a todos los seres vivos.

⁴⁶ *Ibidem*.

conocimiento público de abusos cometidos en varios experimentos médicos con seres humanos, algunos desde hacía ya varios decenios. En tal informe se postulan tres principios éticos que debían regir la respuesta legislativa y social que habría de darse a tal situación. A partir de tal propuesta surgirá el modelo de bioética que más influencia ha tenido de hecho, el llamado «principialismo». El *informe Belmont* es un intento de respuesta a una situación concreta que aparece como moralmente inadmisibles, pero que viene dada por la percepción de la investigación experimental científica, médica en este caso, de estar justificada por sí misma⁴⁷.

Se ve pues cómo desde su origen la Bioética busca responder a la escisión entre los resultados del planteamiento moderno, por el cual sólo la ciencia matemático-experimental es saber y su praxis técnica no necesita por tanto justificación externa, y la pervivencia de un sentido de la praxis moral que no se corresponde con tal planteamiento, es decir, que se sigue considerando como fundamentada en una apreciación racional del bien y el mal. Esta pretensión definirá a la Bioética incluso aunque, como veremos, las respuestas teóricas que se den a tal situación terminen partiendo en muchos casos de la incapacidad del pensamiento moderno de establecer la praxis moral misma como saber⁴⁸.

En resumen, la Bioética nace precisamente como resultado de la situación de confrontación ontológica que se ha expuesto previamente aquí, con la intención de dar respuesta a las cuestiones y problemas que provocan las consecuencias a las que acaba por conducir tal situación ontológica. Entre tales factores que conducen al nacimiento de la Bioética se encuentran, en primer lugar, la reacción frente a la pretensión de la ciencia moderna de que no hay nada más que decir que lo que ella dice y que por tanto la actuación técnica en que por sí misma se resuelve no necesitaría otra justificación que su propia práctica, que en el

⁴⁷ National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, 'The Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research' (U.S. Department of Health & Human Services, 1979).

⁴⁸ Elio Sgreccia, *Manual de Bioética I. Fundamentos y ética biomédica* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009). Jorge José Ferrer y Juan Carlos Álvarez, *Para fundamentar la bioética* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, Desclée de Brouwer, 2005).

caso de la ciencia biomédica conduce a la experimentación con seres humanos que no atiende a otros criterios que su efectividad científica. En segundo lugar, en continuidad con lo anterior, el que la Modernidad desvincule el saber científico de la moral, en cuanto que ésta ya no es considerada como un saber en sí misma, lo que se presenta como el más serio problema cuando, a través de la medicina, la técnica alcanza directamente al ser humano, a su naturaleza corporal misma, como objeto de su manipulación: entonces tal desvinculación se hace evidente y lleva al nacimiento de la Bioética como el saber que busca disciplinar moralmente a la ciencia biomédica. En tercer lugar, la transformación de la medicina en su definición misma, que corre el riesgo de convertirse en mera técnica de la corporeidad humana ante la falta de determinación de «bien» para el hombre resultado del reduccionismo biologicista de la comprensión de la vida y por tanto de lo que el hombre es; tal falta de definición del bien en sentido universal del hombre lleva a la primacía del respeto negativo a la autonomía decisoria del paciente como criterio fundamental, lo que transforma profundamente la relación entre médico y paciente y la concepción que de ella se tiene; estas cuestiones llevan a plantear una disciplina, la Bioética, que abarcando las cuestiones de la ética médica, va más allá planteando la cuestión de la definición moral de la medicina⁴⁹.

2. EL PROBLEMA DE LA DEFINICIÓN DE LA BIOÉTICA Y LOS MODELOS DE BIOÉTICA

Lo que se va a considerar a continuación es cómo, a partir de este nacimiento, la Bioética dará respuestas dispares a estas cuestiones, hasta el punto de que se pueda considerar que hay diversos modelos de esta disciplina que, en varios casos, resultan opuestos y enfrentados entre sí. La dificultad de la Bioética para definir lo que ella misma es tiene como causa el que, al nacer como reacción ante la situación ontológica moderna, definida por la coexistencia de nociones enfrentadas entre sí, está inmersa en ella y por tanto en sí misma manifiesta esta

⁴⁹ Roberto Andorno, *Bioética y dignidad de la persona* (Madrid: Tecnos, 2012).

confrontación que la fundamenta. Desde la consideración de que la Bioética es una ciencia o sabiduría nueva a la afirmación de que se trata sin más de ética aplicada a un determinado terreno de la acción humana, pasando por la propuesta de restaurar las nociones basadas en la concepción clásica de lo ontológico, la diversidad de definiciones de lo que esta disciplina sería refleja la situación de indefinición en que la Modernidad deja a la moral.

Se han mencionado ya —y serán examinadas con detalle más adelante— las consecuencias que sobre la moral y su comprensión tiene la ontología de la Modernidad: la indefinición de la moral, su disgregación en múltiples «morales», múltiples sistemas éticos normativos que sería necesario fundamentar, y por ello la conversión de la filosofía moral en ética entendida como saber sobre «lo moral» (el fenómeno moral); saber que, o bien describe el fenómeno, negando toda pretensión de la moral de ser en sí misma un saber, un discurso racionalmente fundado, o bien procura su remisión a bases puramente formales que fundamenten la aceptación de tal o cual norma o conjunto de normas sin atender a su contenido, procurando encontrar un «consenso» en ciertos «mínimos morales», dentro de la supuesta pluralidad de planteamientos éticos, que permita cierto acuerdo a la hora de decidir socialmente. Frente a ello, desde posiciones enfrentadas a la Modernidad se busca replantear la comprensión de la moral en los términos en que la tradición clásica, desde Platón y Aristóteles, lo había hecho, sea intentando retomar el pensamiento de Aristóteles o de Sto. Tomás de Aquino, sea buscando definir una nueva ontología más allá de la confrontación entre realismo e idealismo (fenomenologías).

Pues bien, la Bioética se mueve exactamente entre estos mismos términos, y hasta cierto punto los diversos modelos con los que se define esta disciplina pueden examinarse situándolos en uno u otro lado de la confrontación ontológica moderna, pues se configuran con frecuencia partiendo de una indagación sobre los fundamentos mismos de la moral, aunque tal indagación no alcance al fundamento ontológico mismo. Si la definición más generalmente aceptada de la disciplina es la de que la Bioética es el estudio de las cuestiones morales que plantean las actuaciones humanas sobre la vida, entonces se entiende que los diversos «modelos» o «paradigmas» de bioética se «fundamenten» de entrada a partir de tal

o cual «teoría ética» —lo que, hemos de recordar, es una de las consecuencias de la indefinición de la moral en la Modernidad, el que, al no considerarla como saber práctico, se entienda que ha de haber un saber previo que trate sobre ella y la fundamente—. Pero también aparecen aquí, precisamente por ello, las propuestas de restauración de la concepción clásica de la moral, según las cuales la Bioética, como un aspecto de la ética en general, sería por sí misma un saber práctico, de definición necesaria dentro del terreno más amplio de la moral en cuanto que las cuestiones con las que trata exigirían una consideración especial, dados los conocimientos teóricos implicados en las decisiones correspondientes. En alguna de estas propuestas se plantea expresamente la necesidad de «fundamentación ontológica», aunque ésta no se llegue a llevar a cabo.

Además, la otra cuestión, íntimamente relacionada con la anterior, de la definición —o de la falta de definición— de la vida en la Modernidad, la ausencia de un «saber de la vida» que no sea biología, ciencia empírico-matemática, sino una ontología del viviente —¿pero cómo hacerla desde la exclusión de la ontología en la Modernidad?—, sin el que no se puede dar cuenta de la vida humana, del ser del hombre, constituye uno de los elementos que determina la separación de dos posiciones definidas entre los diversos modelos bioéticos. Por un lado están los paradigmas bioéticos que se basan, como se va a ver a continuación, en la escisión, propia de la Modernidad, entre vida y conciencia, y en la determinación de lo propio del hombre a partir del análisis del viviente en rasgos o elementos constitutivos cuya combinación lo define como viviente, con lo que eso «propio del hombre» desaparece como tal para resultar sólo una posibilidad más en el continuo evolutivo que da lugar a los diversos organismos. Por otro lado, estarían los modelos que, como también ahora se mostrará, proponen como fundamento una antropología de corte clásico, en la que no se considera al hombre definido exclusivamente por lo que la filosofía moderna entiende como «conciencia», sino que incluiría su corporeidad como elemento inseparable e imprescindible para su comprensión, y que exigiría la fundación de una ciencia biológica nueva que partiese de una consideración ontológica de la vida inexistente en la ciencia matemático-experimental, y por ello en las ciencias biológicas modernas.

Se procederá ahora a exponer brevemente los principales modelos que han sido propuestos para establecer la Bioética, examinando en cada uno de ellos su fundamento desde su posición en el conflicto que constituye la situación ontológica moderna.

El principialismo

El modelo que mayor influencia ha tenido en el desarrollo de la Bioética y en su implantación práctica es el llamado «principialismo», establecido por Tom L. Beauchamp y James F. Childress en su libro *«Principles of biomedical ethics»*⁵⁰, a partir del desarrollo de las conclusiones del «informe Belmont». El principialismo, con el establecimiento de los cuatro principios fundamentales de la Bioética (principio de respeto por la autonomía, de no maleficencia, de beneficencia y de justicia) ha marcado la forma que esta disciplina parece que ha de adoptar, de manera que, desde otras perspectivas, se entiende que siempre ha de plantearse su desarrollo estableciendo tales principios y su contenido, aunque no se coincida siempre en la definición que de ellos se da.

En el principialismo de Beauchamp y Childress se ve con claridad la confrontación entre elementos propios de la ontología clásica en la definición de la moral y las consecuencias inevitables de la ontología de la Modernidad. Así, parte del rechazo de las consecuencias efectivas que la autojustificación de la tecnociencia en el cientificismo ha tenido, especialmente en el terreno de las ciencias biomédicas y la práctica de la medicina, así como de la necesidad de definirse a sí misma de la praxis moral frente a la ciencia. Sin embargo, no es capaz de superar el modelo moderno por el que la praxis moral no es saber. Por ello propone como fundamento de la acción moral unos principios que no tienen fundamentación ontológica alguna, no proceden de nada ni expresan un orden previo, sino que simplemente se consideran válidos por las consecuencias que supuestamente tendrían en la elaboración de una normativa moral para la medicina y las ciencias biomédicas. Se trata por tanto de una concepción de la

⁵⁰ Tom L. Beauchamps and James F. Childress, *Principios de ética biomédica* (Barcelona: Masson, 1999).

moral puramente normativista, en la que lo que realmente se establece es una metodología por la que, a partir de los principios, se puedan especificar normas y pautas de acción para los diversos problemas éticos que surgen en la práctica médica y de investigación científica biomédica —aunque en su libro consideren también la importancia de la «excelencia moral», de la virtud, tal consideración no tiene en realidad papel en la metodología por la que se especifican las obligaciones derivadas de los principios, pues la consideran el terreno de los «ideales» morales que van más allá de la obligación—.

A la hora de justificar los principios —que no propiamente de fundamentarlos— parten por un lado del formalismo «dialógico» de John Rawls, y por otro, como perciben que la propuesta de Rawls no deja de ser un convencionalismo ético que en el mejor de los casos garantiza sólo la coherencia de los elementos dentro de un sistema moral, parten también de la afirmación de la existencia de una «moral común» universal que proporciona los principios básicos que de hecho todos comparten como base de su práctica moral. Aquí se ve un eco de la concepción clásica de la moral, pero entendida no como un saber práctico de modo inmediato, sino como una práctica moral de hecho, que consiste esencialmente en hábitos o costumbres, y que requiere una teoría moral para ser comprendida y fundamentada, y habría más de una teoría moral aunque sólo haya una «moral común». Las varias teorías morales partirían todas de creencias morales habituales compartidas, y serían todas ellas pluralistas, partiendo siempre de dos o más principios no absolutos. El modelo de Rawls permitiría afinar y dar coherencia a la teoría moral.

Como se ve, los principios carecen de fundamentación, son creencias o costumbres morales dadas que la teoría ética posteriormente permitiría justificar. Esta falta de fundamentación de los principios supone que no hay ninguno que sea absoluto, lo que hace que su interpretación pueda ser varia, abriendo de hecho la puerta a un relativismo casi inevitable, además de hacer inviable la resolución de los conflictos entre principios. Esto se ve ratificado por la preponderancia que de hecho adquiere el principio de autonomía en el modelo —a pesar de las protestas de los autores en contra de esta interpretación de su propuesta— que lo escora hacia el utilitarismo. El problema de la falta de fundamentación ontológica, y por

tanto antropológica, se deja ver también con claridad con respecto a la especificación del principio de beneficencia, pues si no se puede definir de antemano qué sea el bien para el hombre en sentido universal —como fin último de su existencia—, la cuestión queda abierta a un cierto subjetivismo, que se expresa precisamente en la preponderancia del principio de autonomía. Igualmente, el principio de justicia —entendida sólo como justicia distributiva— da lugar a una diversidad de criterios materiales de aplicación, que varían con el contexto de que se trate, y que de nuevo lleva al problema del establecimiento de las características relevantes que darían derecho a participar de la distribución de beneficios y cargas o responsabilidades. Todo esto hace derivar el modelo principialista hacia el consecuencialismo, la valoración ética de normas y acciones por sus consecuencias efectivas⁵¹.

El principialismo jerarquizado de Diego Gracia

El modelo principialista ha sido revisado teóricamente en la obra de Diego Gracia, cuya propuesta es llamada «principialismo jerarquizado», que se fundamenta en la llamada «ética formal de bienes». La fundamentación se basa en un planteamiento fenomenológico que pretende superar la dicotomía entre realismo ontológico e idealismo, pero que, con respecto a la moral, conduce a un formalismo que termina dando lugar a una historicidad de los contenidos materiales de la moral —o de los «sistemas morales»—. Aunque tal fundamentación pretende mantener una universalidad objetiva de la moral, lo cierto es que la universalidad se encuentra sólo en la forma moral, mientras que el contenido, la moral material, es elaborada por la razón humana en un proceso históricamente cambiante, en el que los contenidos dependen de las situaciones concretas, de manera que se afirma expresamente que los principios han de ser *formalmente absolutos*, pero *materialmente relativos*. Por ello la jerarquización de los principios no permite establecer que sean absolutos, lo que conduce a su vez a un cierto convencionalismo en su establecimiento, a pesar de la pretensión de universalidad

⁵¹ *Ibidem*.

por su confrontación con el modelo formal. El planteamiento no deja de ser un normativismo, en el que la norma o principio es previo, pero no absoluto, puesto que su «aplicación» ha de ser efectuada de acuerdo a las condiciones concretas y cambiantes de la situación en la que hay que decidir. El problema del normativismo es éste precisamente, el que el *principio* o *norma* es previo al *fin* y determina éste, mientras que en el planteamiento clásico el *bien* en tanto que *fin* es lo previo, real, que a través de la consideración racional práctica da lugar a la norma.

En el pensamiento de Diego Gracia se mantiene la situación moderna de la moral en cuanto que no es considerada como saber posible —no hay «saber práctico» propiamente dicho— por lo que no hay una comprensión adecuada del planteamiento clásico sobre la moral. Se entiende éste como basado en la derivación o deducción del *deber* a partir del *ser*, es decir, de lo moral a partir del conocimiento —pero en el pensamiento clásico aristotélico no se afirma que de la *episteme*, la ciencia teórica sobre lo que es, derive la *phronesis*, el saber práctico, el saber en cuanto encaminado a la decisión moral, sino que la razón es ciertamente teórica y práctica al tiempo, o mejor dicho que es previa a ser teórica y práctica: *sophia*, sabiduría, y por ello *theoria*, «contemplación», la comprensión completa, en cuanto es posible para el hombre, de lo real—. Por ello, con la pretensión de evitar tal *falacia naturalista* del modelo clásico, se parte de una formalidad que se pretende «realista», o que supera la dicotomía «realismo-idealismo», según la cual no se fundamenta como absoluto o universal ningún contenido normativo, sino sólo el «esbozo moral», la forma definitoria de lo moral. Pero si los contenidos se elaboran posteriormente y varían con las situaciones en que el hombre se encuentra, es difícil no entender el resultado final como un relativismo o incluso un convencionalismo, en cuanto que sólo sería exigencia universal lo «protomoral», el bien como formalidad⁵².

⁵² Diego Gracia, *Fundamentos de bioética* (Madrid: Triacastela, 2008).

El modelo liberal contractualista de H. Tristram Engelhardt

Otro modelo teórico sobre la fundamentación de la Bioética es el propuesto por H. Tristram Engelhardt en su libro «*The Foundations of Bioethics*»⁵³. Esta propuesta parte de la asunción de la imposibilidad del pensamiento moderno — que Engelhardt considera culminado en la situación de *posmodernidad* en que nos encontraríamos en la actualidad— de definir la moral de manera racional. Pero esta imposibilidad es para Engelhardt de la razón misma, es decir que la Modernidad habría conducido a la constatación de la incapacidad de la razón para fundamentar la moral. Tal afirmación proviene en Engelhardt de la admisión, implícita para varias de ellas, de las consecuencias que se han considerado aquí como propias de la ontología de la Modernidad para la definición —más bien indefinición— de la moral: considera que la moral ha de consistir en un sistema de normas, por lo que entiende que hay una pluralidad de ellos diferentes e irreconciliables entre sí; que el origen de tales sistemas morales es la fe religiosa, la «intuición» o el «sentimiento moral», que no son universalizables por no proceder de la razón; es decir, que la moral no es un saber práctico, sólo un sistema de creencias, y que por lo tanto el saber en el terreno moral sería la ética, cuya tarea, que se revela imposible al ser emprendida, es la justificación (fundamentación racional) de los sistemas morales, con la pretensión de poder establecer cuál sería el correcto o admisible universalmente.

Esta fundamentación la entiende Engelhardt, en consonancia plena con el planteamiento ontológico moderno, como deducción completa de los contenidos de la moral, de las normas —es decir, que se pretendería que la ética, para ser un saber, habría de conformarse con el modelo de las ciencias empírico-matemáticas—; pero la imposibilidad de aplicar tal modelo matemático al objeto de la moral, puesto que éste —las perspectivas o sistemas morales— sería elaboración humana y no realidad objetiva dada, independiente de la propia actividad humana, conduce inevitablemente a la inviabilidad de la ética como ciencia moral. Es decir, que la ética no sería ciencia, en cuanto no podría

⁵³ H. Tristram Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética* (Barcelona: Paidós Ibérica, 1995).

encontrar posibilidad de verificación de sus afirmaciones por contrastación con un «objeto empírico», como sí sucedería, al menos ocasionalmente, con la «ciencia natural», por lo que la tarea de la ética es irrealizable, lo que lleva a Engelhardt a la práctica admisión del *nihilismo moral* como situación inevitable de la llamada «posmodernidad».

Ante esto, propondrá un formalismo moral mínimo basado en el reconocimiento por el agente individual del propio libre albedrío, que constituiría la *condición de posibilidad* única de la conducta moral. Tal formalismo postulará la preferencia, no fundamentada en nada, por un acuerdo entre los individuos de una sociedad en la que existen una pluralidad de perspectivas morales diversas e irreconciliables, antes que por el recurso a la fuerza para resolver los conflictos morales. Tal acuerdo o consenso buscará establecer unos principios mínimos de respeto a la libertad individual de elección que permitan la resolución de los conflictos morales en la sociedad y el establecimiento por tanto de una autoridad moral mínima y de las medidas coercitivas mínimas necesarias para la cohesión social. Se pretende que el resultado del acuerdo carecería de contenidos, estableciendo sólo la formalidad imprescindible para evitar conductas que hiciesen imposible la resolución pacífica del conflicto, estableciendo como único fundamento el reconocimiento de la capacidad de decidir del individuo, que por lo tanto sería lo único que no debería ser nunca vulnerado, de manera que el principio primero sería el de no usar nunca a otros sin su permiso.

Tal convencionalismo moral de mínimos se pretende sin contenidos, pero es evidente que dejaría fuera del consenso moral a cualquier posición para la cual la realización de determinados bienes o la evitación de ciertos males fuese premisa absoluta de la conducta moral. Esto puede verse perfectamente claro al considerar el uso que del concepto de *persona* hace Engelhardt, que tiene consecuencias de máxima relevancia para los resultados en cuanto a la actuación moral de su modelo. De forma implícita Engelhardt entiende que la definición de ser humano vendrá dada por la ciencia natural, la biología en este caso. La ciencia natural no realiza valoración alguna sobre su objeto, por lo que la relevancia moral que éste —el ser humano, en este caso— pueda tener será resultado de la creencia moral que se tenga, o del consenso moral. En tanto que la palabra «persona» expresa

—así lo entiende Engelhardt— tal relevancia moral, qué ser humano sea persona será algo que establezca el consenso moral, y puesto que la *condición de posibilidad* de la conducta moral es el libre albedrío, que se entiende que supone también la posesión actual de «autorreflexión», la «conciencia», sólo los seres humanos con competencia reflexiva y decisoria serían personas. Es decir, que todo ser humano que no fuera capaz de tomar una decisión autónoma o que careciera actualmente de conciencia de sí no entraría en la categoría de sujeto moral, y su existencia sería por tanto disponible por los sujetos morales, de tal manera que su relevancia moral dependería de las decisiones de estos y por tanto de lo establecido por el consenso moral social. Consecuentemente, cualquier «perspectiva moral» que plantease la indisponibilidad de todo ser humano —es decir, que considerase como bien absoluto al ser humano por serlo y que por tanto exigiese la elaboración de normas legales que sancionasen tal consideración para toda la sociedad castigando aquellas conductas que la vulnerasen— quedaría fuera del mínimo orden moral social, pues supondría la ruptura del consenso por la imposición de un criterio moral particular al conjunto de la sociedad⁵⁴.

El modelo utilitarista de Peter Singer

En muchos aspectos similar en cuanto a los resultados prácticos a la propuesta de Engelhardt es el modelo de bioética utilitarista de Peter Singer. El planteamiento de este autor es expresión plena de las consecuencias para la consideración de la moral y la definición del hombre de la ontología de la Modernidad. En el fondo de su posición se encuentra un positivismo completo, que no permite establecer definición de nada que no consista en la enumeración de rasgos empíricos, y por ello la consideración, propia del pensamiento moderno, de que la moral no es saber racional, es decir, que no hay moral sino una pluralidad de sistemas o códigos morales, que requerirían ser fundamentados, lo que quiere decir aquí ser justificados. La vida moral consistirá sólo en la coherencia de la conducta con el propio código moral y la ética consiste entonces en la justificación racional de este

⁵⁴ *Ibidem.*

sistema de principios de conducta. Singer afirma que tal justificación racional tiene sólo una exigencia formal mínima, que es el carácter de *universalidad* del sistema moral, la exigencia de que el código pueda ser universalizable. El porqué esto sea así no tiene en su teoría ningún fundamento, simplemente lo da por supuesto: entiende que ninguna teoría moral consigue ser racionalmente concluyente a la hora de fundamentar la moral, pero que el carácter de universalidad de la moral es algo aceptado por todas ellas.

Singer se presenta como utilitarista, y denomina a su utilitarismo «de preferencias», entendiendo por ello el conjunto de *intereses* de un ser dotado de sensibilidad, que constituyen su sistema preferencial. Tales intereses se basan en su constitución propia, en rasgos como la sensibilidad al placer y al dolor, los apetitos e impulsos biológicos, deseos y en general todo aquello que subjetivamente el individuo quiera conseguir o realizar; su condición básica es la sensibilidad, la capacidad de sentir placer y dolor. Ahora bien, atendiendo a que la única exigencia de un sistema moral para serlo es el carácter de universalidad, resulta que el mínimo que permitiría aceptar como moral un código de conducta sería la atención a los intereses de todos aquellos sujetos implicados en la acción, y no sólo a los intereses de quien actúa. El principio moral básico y mínimo sería por tanto la maximización de la consecución de los intereses de todos los individuos implicados, el «principio de igual consideración de intereses». La afirmación de Singer es que este «utilitarismo de preferencias» es el resultado racional mínimo que da lugar a una posición moral; si alguien pretende plantear un sistema moral de mayor alcance recae sobre él la exigencia de justificarlo racionalmente, lo que, implícitamente, Singer considera inviable. Se trata pues de una moral de base positivista, que parte de los sistemas preferenciales de hecho de los individuos, y de una exigencia de formalidad mínima, el carácter de universalidad de la posición moral para serlo, que se da por sentada sin fundamentarla ontológicamente.

El otro aspecto notorio de la propuesta de Singer es la consideración de la relevancia moral de los seres humanos, que se plantea del mismo modo que en el modelo de Engelhardt. El ser humano es definido por su pertenencia a una especie animal y en cuanto tal no tiene ninguna consideración moral distinta que la de

cualquier otra especie animal que posea sensibilidad; lo que a un ser humano le daría relevancia moral sería el carácter de *persona*, que no se entiende aquí, como tampoco lo hacía Engelhardt, en un sentido ontológico —lo que sería imposible desde el positivismo de base de todo el planteamiento—, sino como una condición dada por la posesión actual de ciertos rasgos, que según Singer serían la autoconciencia y la racionalidad. Tal relevancia moral de la persona así definida es sólo la de un valor moral superior, en el sentido de que, en caso de conflicto, las preferencias de la persona tendrían prioridad como objeto de elección sobre las de otros seres sensibles afectados por la acción. Como en el caso de Engelhardt, esta definición de persona supone afirmar que no todo ser humano lo es y por tanto que no todo ser humano tiene la misma relevancia moral. En cuanto al principio básico moral, que se justifica por la sensibilidad como capacidad de tener preferencias, las consecuencias incluyen la irrelevancia moral de cualquier ser humano privado de sensibilidad, como un embrión que no haya desarrollado aún el sistema nervioso o un ser humano en coma irreversible. En este sentido, Singer afirma el superior valor moral de un animal de otra especie con capacidad de sentir sobre el ser humano que carece de ella o la tiene en menor medida.

Este planteamiento puede resultar chocante, debido a la pervivencia de la noción ontológica de *naturaleza*, que lleva a la aceptación implícita de nociones como la de *potencialidad* en la manera habitual de pensar moralmente hasta hoy mismo, pero es perfectamente coherente con el fondo positivista en que se sustenta, pues para tal posición ontológica sólo lo *actual* es, y sin la noción de *esencia* como *naturaleza* la *potencia* simplemente no es, como mucho consiste en mera *posibilidad* que la experiencia previa permite suponer. Aquí se puede ver un ejemplo de cómo tiene lugar la confrontación ontológica implícita, no pensada expresamente, entre aspectos o nociones de la ontología clásica y los resultados de la ontología de la Modernidad, que es la que da lugar al surgimiento de la Bioética, y por la cual Singer puede pretender que su planteamiento suponga «el derrumbe de nuestra ética tradicional», como es el subtítulo de uno de sus libros⁵⁵.

⁵⁵ Peter Singer, *Ética práctica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Bioéticas de fundamentación fenomenológica

Vamos a tratar a continuación de tres modelos de bioética, las «bioéticas del cuidado», la «bioética narrativa» y la «bioética casuística». Entre los numerosos puntos en común que estos paradigmas tienen en sus planteamientos básicos se cuenta el de fundamentarse parcialmente en la corriente filosófica llamada fenomenología, lo que los sitúa en una situación intermedia entre aquellos planteamientos bioéticos que se pliegan a las propuestas ontológicas de la Modernidad y los que recogiendo el aliento fundacional de la Bioética se remiten a una restauración de la ontología clásica.

La fenomenología, basándose en la noción de *intencionalidad*, de origen aristotélico y rescatada por Franz Brentano, maestro de Edmund Husserl, pretende establecer una posición ontológica que superaría tanto el realismo clásico como el idealismo de la Modernidad. El uso de la noción de intencionalidad para comprender la experiencia implica que el aparecer del *fenómeno* en ella es, por una parte, presencia de *lo* que aparece, pero a la vez, como otro aspecto de lo mismo, es irreductiblemente aparecer ante una conciencia. La experiencia de lo ente es *intencional*: el fenómeno es el darse ante la conciencia por el que la conciencia es conciencia de lo que se da. Por ello, ontológicamente lo primario no sería el *estar ahí*, o *ser en sí mismo* de lo ente, ni tampoco el *ser pensado* o contenido de la conciencia (*idea*), sino el *aparecer ante la conciencia*, que es a la vez *presencia de lo que es* y *aparecer de lo que se da*. Así, la fenomenología pretende encontrar un nuevo horizonte ontológico en el que pensar el *ser*: la vida, o existencia, concreta, individual, del ente consciente (el hombre) ante quién se presenta lo ente siendo. La reflexión filosófica debe referirse siempre a la vida o existencia concreta del hombre, es decir, no al concepto o noción de la vida —o existencia—, sino a la *vida misma concreta* del hombre del caso, mi existencia concreta, que es el *ámbito primario* del *darse el ser*, y que por lo tanto es lo *ontológico* mismo.

Es éste el planteamiento que fundamenta la bioética del cuidado y la bioética narrativa, y también parcialmente la bioética casuística, en lo que se refiere a la comprensión de lo vivido concreto y actual.

La bioética del cuidado y la bioética narrativa parten de la influencia del filósofo francés Paul Ricoeur, que se sitúa en una de las corrientes derivadas de la fenomenología, la llamada *hermenéutica* o *hermenéutica fenomenológica*. La hermenéutica es la ciencia de la interpretación. Si el fundamento de la reflexión filosófica es la existencia humana concreta y su quehacer es entender o dar cuenta de ella, y ésta es siempre histórica, un concreto *hacerse en el tiempo* que puede expresarse como una *narración*, entonces el objetivo de la filosofía ha de ser *interpretar* la narración. La razón que puede entender la concreción de la existencia humana ha de ser *razón narrativa*, hermenéutica, vital o contextual, razón desde la vida misma y por ello atenta en cada caso al contexto, a las circunstancias y condiciones en que consiste siempre lo vivido. La *hermenéutica* se define como *interpretación del sentido* de la narración. Como la narración que hay que interpretar es la vida, la *vida concreta*, pero la *de cada hombre*, la interpretación se hace universal.

Consecuentemente con lo expuesto, Ricoeur plantea el establecimiento de una ética hermenéutica, puesto que la ética busca orientar el vivir humano. Como interpretación de la narración, que va desarrollándose y dando lugar a sus contenidos, la ética hermenéutica ha de ser una ética de la *responsabilidad*. La ética empieza siempre en lo concreto de la experiencia moral, en la temporalidad de la vida en sus circunstancias y condiciones en las que tiene lugar la acción, y no en la abstracción de principios o normas de las que deducir la bondad o maldad de la acción. Es en la narración, que nunca está cerrada y terminada, donde se va haciendo la identidad del sujeto ético, que como tal se expresa en las determinaciones que va adoptando a través de su experiencia moral.

La *ética*, que guía el desarrollo de la experiencia moral del sujeto, es la pretensión de una vida buena y realizada. Tal pretensión da lugar a las obligaciones para conseguirlo, que son la exigencia de universalización de las acciones, y en esto consiste la *moral*. La pretensión en que consiste la ética la define Ricoeur como *el deseo de vida buena, con y para los otros, en instituciones justas*. Es decir que se trataría de la estima y cuidado de uno mismo como sujeto ético con obligaciones y responsabilidades derivadas de la capacidad de actuar intencionadamente que le constituye como sujeto moral; con el reconocimiento

del otro como sujeto capaz de iniciativa moral, lo que da lugar a la reciprocidad de las acciones morales en la solicitud mutua hacia el otro; y todo ello en el terreno de una vida común estructurada institucionalmente en el que el fundamento de las relaciones entre todos los miembros de la comunidad es la justicia, lo que da lugar a la obligación coactiva, el deber impuesto por la vida en sociedad⁵⁶.

Bioéticas del cuidado

Las bioéticas del cuidado nacen bajo el modelo de la moral planteado por Ricoeur, como reacción frente al predominio de los modelos principialistas, entendiendo que estos se basan en la aplicación por deducción a los casos concretos de principios universales abstractos teóricamente postulados, de modo que el juicio moral resultaría de la aplicación de una norma universal y abstracta que sería válida para todos los casos, estableciéndose de este modo una justicia imparcial universal.

Frente a esto, las éticas del cuidado entienden que en realidad la persona se percibe y se define a sí misma en el ámbito de las relaciones concretas y actuales que entabla con otras personas y no desde presupuestos abstractos sobre el yo. Por ello afirman que la actuación moral surge de la consideración de las necesidades actuales y concretas de las personas envueltas en la relación, y no de criterios de justicia imparcial universal y abstracta para con sujetos morales considerados también de modo abstracto y universal. Para estos modelos de ética la cuestión fundamental no es «¿qué es lo justo?» sino «¿cómo puedo responder a las necesidades de esta persona en la situación actual?».

Se puede ver con claridad la fundamentación de estas posiciones éticas en el modelo fenomenológico-hermenéutico de Ricoeur, que como fundamento de la reflexión filosófica, y por tanto ética, parte de la primacía ontológica de la existencia concreta del hombre, entendida como un proceso vital continuado y nunca terminado ni definido por completo, por lo que dar cuenta adecuada de él

⁵⁶ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo XXI, 2006).

exige de la razón una consideración de índole narrativa. Por esto para su aspecto moral se afirma la necesidad de atención exclusiva al contexto concreto, a las condiciones y circunstancias presentes que constituyen la situación actual, a la hora de emitir el juicio moral. Como cada caso es singular, una situación única, debe ser considerado atendiendo a las peculiaridades que lo definen, como la red de relaciones entre los sujetos singulares implicados y sus necesidades propias, en las circunstancias y condiciones presentes. La deliberación moral trata siempre un caso único, y por ello se rechaza el modelo de deliberación ética que pretende adoptar una perspectiva racional objetiva e imparcial para resolver los conflictos morales por la aplicación de principios y normas universales.

Como ejemplos de ética y bioética del cuidado expondremos sucintamente la bioética feminista de Carol Gilligan y el modelo de fundamentación de la ética de Nel Noddings.

El punto de partida de la propuesta de Carol Gilligan es el supuesto descubrimiento de las diferencias en la manera de razonar moralmente de hombres y mujeres. Mientras que los varones fundamentarían sus razonamientos morales en principios y normas racionales y abstractas que dan lugar a juicios morales formales, universales e imparciales, en las mujeres los juicios morales serían contextuales y narrativos, fundados en la comunicación personal propia de una relación en circunstancias presentes y concretas. Es esta comunicación entre las personas implicadas en la relación, con la consideración de sus necesidades reales, la que permite resolver los desacuerdos morales y no el razonamiento lógico impersonal. La preponderancia en las mujeres del interés por su responsabilidad concreta hacia el otro, por el que se establecen con él relaciones de cuidado —de las que la relación entre la madre y el hijo podría ser el modelo— sería el fundamento de esta ética: frente a las normas abstractas, el interés concreto por los demás que da lugar al establecimiento de relaciones de cuidado personal⁵⁷.

Nel Noddings postula como ética del cuidado una moral del sentimiento y de la relación, que se basa en que lo esencial en el cuidado es la relación entre

⁵⁷ Carol Gilligan, *In a different voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

quien cuida y quien es cuidado, relación personal fundamentada en el sentimiento, en el «sentir con el otro», y no en principios morales abstractos. La moral tiene origen en dos sentimientos: el sentimiento del «cuidar natural», la tendencia innata de cada uno de hacerse cargo de las necesidades de las personas próximas, por el que se hace posible obrar en favor de otros; y el sentimiento del «cuidar ético», que parte y depende del cuidar natural, por el que se extiende el interés por el otro a las situaciones de conflicto entre mis intereses personales y la atención a los demás. El sentimiento innato del cuidar natural pide que mi conducta con respecto al otro sea como la conducta que necesito que el otro tenga para conmigo, y cuando así lo hago mi actuar es más cercano a la bondad y soy como quiero ser: este es el *ideal ético*. La relación entre mi *yo actual* y mi *yo ideal* en tanto persona que quiere cuidar y ser cuidada es el *yo ético*. El interés por cuidar de mi yo ético —de mí mismo en cuanto persona cuyo ser propio se define por cuidar— surge del conflicto entre el querer y el deber. La acción ética se fundamenta en el sentimiento moral que valora la relación de cuidado como buena y superior a cualquier otra forma de relación entre personas.⁵⁸

Bioética narrativa

Emparentada con la bioética del cuidado y la bioética casuística, la bioética narrativa nace también de la reacción frente a la «teorización» de la ética de las concepciones principialistas de la moral. La ética narrativa, bajo la influencia de la hermenéutica de Ricoeur, parte de la comprensión del ser humano como *ser narrativo*. Frente a la noción abstracta de una naturaleza humana universal e inmutable para dar cuenta de lo que es el hombre se afirma la noción de *identidad personal*, que es en cada hombre única y singular, resultado de un desarrollo histórico en un tiempo y un espacio concretos, la construcción continuada de un carácter propio. Comprender la vida humana requiere enfatizar la constitución del pensamiento como experiencia vital temporal y en su modo de ser lingüístico, por el que la vida aparece como narración vital expresada a través de las palabras, de

⁵⁸ Nel Noddings, *Caring. A feminine approach to ethics and moral education* (Berkeley: University of California Press, 1984).

lo simbólico. Por lo tanto la moral ha de entenderse como experiencia moral que ha de expresarse como narración. La ética ha de considerar cómo a través de las palabras se construyen las vivencias morales y cómo la elaboración del sentido a través de las narraciones lleva a la toma de decisiones.

Más que negar el modelo moderno de una ética normativa principialista, se trataría de completarlo enfatizando aspectos de la moral olvidados o relegados por la ética teórica universalista y abstracta, y así se pondría el acento en el carácter de experiencia vital de las decisiones morales, en la responsabilidad y el compromiso con los otros seres humanos concretos que suponen. A la hora de considerar la toma de decisiones morales habría que atender a la relación concreta entre seres humanos en su contexto actual, con los problemas, conflictos y aspectos emocionales, afectivos y sentimentales que forman parte de ellas en la realidad. A través de ello habría de comprenderse como se forman las actitudes morales en cada agente singular, de manera que este modelo ético emparentaría parcialmente con la noción de virtud de corte aristotélico, al menos en algunos de sus aspectos más olvidados por la ética moderna.

Ahora bien, dado que la narración por su concreción no es neutral, sino que proporciona sentido en cuanto que dice algo sobre lo humano más allá de su singularidad, puede tener alcance universal: a partir de la experiencia particular y concreta, histórica y circunstancial, de cada ser humano, se pueden obtener y promover enseñanzas morales extrapolables a otras vidas, a otros ámbitos personales.

La bioética narrativa se desarrolla desde la ética narrativa al encontrarse con que en la práctica clínica se trabaja con casos concretos. Se asocia con la «medicina narrativa», que propone entender la práctica médica, más allá de la acción técnica eficiente, como una relación clínica fundada en la consideración de las circunstancias y las situaciones actuales que dan sentido a las decisiones. Por ello los profesionales sanitarios han de desarrollar su «competencia narrativa»: atender al relato concreto, ser capaces de interpretarlo y darle respuesta, estableciendo relaciones de confianza con el paciente, lo que supone un alto nivel

de compromiso profesional. Por todo esto la bioética narrativa termina siendo muy similar en sus métodos y en la práctica a la bioética casuística⁵⁹.

Bioética casuística

En su sentido propio, la casuística es un aspecto metódico de los saberes prácticos como la ética y el derecho. La casuística es el método por el que se consideran los casos particulares en sus circunstancias concretas a la luz de los principios para establecer un juicio decisorio sobre ellos. La casuística resuelve las cuestiones morales considerando directamente cada caso concreto y después recoge los casos resueltos como modelos o precedentes para la resolución de nuevos casos.

Para entender lo que propone la bioética casuística hay que recordar brevemente lo que sucede con la consideración de la moral en la Modernidad. Se trata del olvido moderno de la noción de saber práctico —que ya hemos expuesto en esbozo y sobre lo que se volverá más detenidamente en capítulos posteriores—. Para el pensamiento clásico la moral es un saber práctico, un saber del obrar mismo. Del mismo modo que la experiencia inmediata de la realidad en un saber, que fundamenta el que a partir de él se constituya la ciencia teórica (el saber sistemático de lo universal y necesario), la moral es un saber práctico inmediato al actuar humano, que puede ser considerado de manera que se encuentre y explicita lo que hay en él de universal y necesario, dando así lugar a una ciencia práctica llamada «Filosofía moral» y también «Ética». Para la Filosofía moral, la casuística consistiría en la consideración directa del caso concreto desde la ciencia —puesto que la moral en sí misma se juega siempre en lo concreto, lo que no impide que se pueda hacer explícitos en una reflexión filosófica metódica, es decir en una ciencia pero práctica, los principios universales que la guían—. Pero como el pensamiento moderno no considera como ciencia más que la ciencia teórica, el obrar moral humano deja de ser por sí mismo un saber, y se entiende que para encontrar lo que pueda tener de universal y necesario es precisa una ciencia *teórica* de la moral, que será llamada «Ética». La Ética moderna es una ciencia teórica, que podrá ser

⁵⁹ Lydia Feito Grande y Tomás Domingo Moratalla, *Bioética narrativa* (Madrid: Escolar y Mayo, 2013).

aplicada a los casos concretos, como en principio puede hacerse con cualquier ciencia. Vemos que ahora la casuística como tal desaparece, pues la determinación ética de la acción consistiría siempre en la aplicación a la práctica concreta de los principios *teóricos* universales y abstractos que establecería la Ética teórica.

Entendiendo que el principialismo participa de la concepción moderna de la ética como teoría abstracta y universal aplicable a lo concreto, la bioética casuística supone una reacción contra la consideración cientifista frente a la cual se situaba a su vez el principialismo, pero entendiéndola ahora como extendida a la ética, destacando así aquel aspecto de la realidad moral que era consustancial al pensamiento ético clásico y que el principialismo había dejado de lado, que consiste en entender que los saberes prácticos versan directamente sobre lo concreto, pues tratan sobre las acciones humanas que en sí mismas son siempre singulares, es decir que la moral se refiere siempre al caso singular y concreto, y no a abstracciones después aplicables a lo concreto por deducción.

Para la bioética casuística el conocimiento teórico es ideal, atemporal y necesario, mientras que el conocimiento práctico es concreto, temporal y probable⁶⁰. Concreto por proceder directamente de la experiencia, temporal por tratar sobre verdades no universales y necesarias sino concretas y singulares, y probable por no extraer conclusiones necesarias aplicables universalmente, sino conclusiones aplicables como mucho a la generalidad de los casos, pero no a todos necesariamente. Como el razonamiento clínico es un razonamiento práctico de la misma clase sucede que el razonamiento moral de la casuística resultaría especialmente apropiado para resolver los problemas éticos que surgen en esos mismos casos clínicos. El juicio clínico se efectúa por razonamiento analógico, es decir comparando el caso nuevo con los cuadros diagnósticos establecidos previamente a partir de casos precedentes: se compara la sintomatología del nuevo caso con la de los casos tratados previamente para establecer el diagnóstico y prescribir el tratamiento. De aquí aparecen tres términos que resultarán básicos para las consideraciones de bioética casuística: la *taxonomía*, ciencia de la clasificación de los datos o casos concretos y su aplicación a las ciencias

⁶⁰ A.R. Jonsen and S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning* (Berkeley: University of California Press, 1988).

particulares; el *paradigma*, el caso ejemplar, el ejemplo modélico o clásico; y la *analogía*, semejanza entre cosas distintas pero relacionadas, comparación de cosas entre las que hay parecidos y diferencias: el razonamiento analógico procede por comparación para encontrar las coincidencias entre casos distintos. Estos tres términos serían propios también de la argumentación moral casuística como lo son del razonamiento clínico. La moral clínica debe ser pues moral casuística.

El método de argumentación moral de la casuística, que coincide como acabamos de ver con el método de argumentación diagnóstica clínica, y que es también el método que seguía la casuística en Teología Moral, es el método de la Retórica, aplicado a las cuestiones morales⁶¹. La Retórica es el arte de usar adecuadamente el lenguaje, especialmente la oratoria, para la persuasión, para mover al oyente a aceptar lo verdadero, lo bueno y lo justo. La Retórica trataba, en los tribunales de justicia y las asambleas políticas, con los casos concretos, por lo que el razonamiento moral casuístico puede establecerse a partir de su mismo modelo. Se siguen así tres pasos al analizar el caso concreto: en primer lugar establecer las circunstancias concretas del caso; en segundo lugar desarrollar los entimemas, razonamientos abreviados en el que se dan por sentadas algunas de las premisas, en el caso de la moral casuística las normas o principios generales que se consideran aceptados por todos; y en tercer lugar comparar los casos para, por analogía, referir el caso nuevo a los ya resueltos de modo que se puedan establecer las similitudes y, a partir de ahí, posibles soluciones comunes.

La solución de los casos a través del proceso de argumentación casuística procede de la valoración de la situación actual con todas sus circunstancias concretas y su complejidad, y no de la aplicación de principios morales abstractos o de alguna teoría ética. La bioética casuística considera por tanto que de los principios por sí mismos no se sigue una argumentación que pueda concluir en un juicio moral sobre el caso concreto, es decir que sin el proceso de argumentación casuística los principios por sí mismos no consiguen llegar a decisiones morales. Por ello la bioética casuística no presta atención al establecimiento de principios o normas morales, sino que sólo hace una referencia vaga a la aceptación común de

⁶¹ A.R. Jonsen, 'Casuistry: an Alternative or Complement to Principles', *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 5 (1995), 237-51.

la validez de algunos principios o normas generales como premisa no expresada para la argumentación que considera los casos concretos para establecer el juicio moral.

Aunque sea crítica con la consideración moderna de la ética como teoría que haya de ser aplicada después a la práctica moral, la bioética casuística se mueve en el mismo terreno de tal planteamiento, puesto que entiende en cierta manera que la consideración de los principios y mandatos o normas morales no es relevante en cuanto que estos son elaboraciones abstractas, mientras que sería la propia situación concreta la que determinaría lo que se debe hacer, cuál es el bien que la acción ha de realizar, de modo que la interpretación de los mismos principios y normas morales podría variar de caso en caso. La bioética casuística no entiende, como lo hacía la consideración clásica de la moral, que los principios morales son directamente prácticos, es decir conocidos en el propio actuar y no en una elaboración especulativa previa. Es en realidad una aplicación sesgada de lo que era en la comprensión tradicional de la moral el discernimiento prudencial de la acción moral, que lo es siempre en efecto sobre el caso concreto, puesto que la acción moral es siempre singular y concreta, pero su evaluación proviene de la presencia inmediata en el actuar de los principios morales fundamentales —«haz el bien y evita el mal» sería el primero de ellos— y de normas o mandatos resultantes de la aplicación de estos principios a los diversos aspectos de la realidad con respecto a los cuales el hombre ha de tomar sus decisiones. Los principios y las normas determinan inherentemente la evaluación que se hace de la acción y permiten el reconocimiento del *bien de la realidad* para fundamentar el *bien de la acción*, es decir, que permiten y fundamentan el discernimiento de cuál es la decisión buena en la situación concreta en la que se tiene que actuar, y no son conocidos teóricamente primero para ser luego aplicados a la práctica como una técnica, sino que son desde el principio saber práctico.

A pesar de las declaraciones expresas sobre la validez general de los principios, la bioética casuística cae en un relativismo de la situación concreta: cuál sea el bien o el mal a la hora de actuar vendrá determinado por las circunstancias y condiciones presentes en el caso concreto, cuya consideración es lo único que permitirá establecerlos, y no principio o norma alguno

pretendidamente universal, es decir con validez para la determinación de la bondad o maldad morales de toda una clase de acciones. En cuanto que la verdad moral sería probable y no necesaria, sólo válida para cada caso concreto, la moral no tendría nunca validez universal y necesaria.

La bioética narrativa, las bioéticas del cuidado y la bioética casuística en la confrontación definitoria de la Bioética

En la confrontación ontológica que da lugar al nacimiento de la Bioética y su desarrollo como una diversidad de modelos, definida en buena parte por su reacción frente al cientifismo positivista y la conversión de la ética en teoría normativa, la bioética narrativa, las bioéticas del cuidado y la bioética casuística se sitúan, junto al principialismo, en una posición intermedia entre su fundamentación en el planteamiento ontológico, antropológico y ético clásicos y el planteamiento de la Modernidad.

Al eliminar el positivismo cientifista la noción de saber práctico, la idea de que en el actuar moral mismo hay un saber racional que puede establecer juicios morales universales sobre la acción, convirtió la ética en un saber teórico sobre la moral que la fundamentase estableciendo de manera previa la validez universal de ciertos códigos o conjuntos de normas, para ser luego aplicados a la praxis. De este modo escindió el modelo clásico de deliberación moral —en el que la resolución moral del caso concreto procedía del reconocimiento por la prudencia y la justicia del bien en juego en la decisión y de los principios generales y las normas referidas a él— en dos aspectos o etapas separados, uno de validación racional universal abstracta de las normas y otro de aplicación de estas normas validadas a los casos concretos como elementos de una clase o tipo universal.

A partir de este modo moderno de comprender la ética, pero en reacción contra él, surgen los planteamientos de estos modelos bioéticos que estamos considerando, pues todos ellos entienden, de acuerdo con el modelo clásico, que la adopción de decisiones morales no es una cuestión de aplicación de principios abstractos al caso concreto, sino de deliberación sobre las situaciones y circunstancias, en su actualidad y concreción, en los que se da cada cuestión que

requiere un juicio moral. Sin embargo, como parten del modelo moderno que separa la deliberación del caso concreto y la fundamentación racional abstracta de los principios, propenden a considerar desdeñable lo que haría posible la universalización del juicio moral, entendiendo que las normas generales, de manera más o menos vaga, estarían implícitas en la concreción de la circunstancia presente como uno de los aspectos que guían la acción, y entienden que no es lo relevante el que la decisión tenga sólo una cierta probabilidad de ser universalizable, sino que se adecúe a la circunstancia vital de los sujetos morales singulares implicados en ella. Por ello no son capaces de llevar a cabo una plena restauración de la concepción clásica de la moral como saber práctico, en cuanto que el aspecto de universalidad y necesidad de la ética se acaba escapando de su comprensión. En el fondo, aunque no explícitamente, terminan derivando inevitablemente en un subjetivismo o relativismo moral, que resulta incapaz de establecer una fundamentación universal de la ética.

La restauración del pensamiento moral clásico en la Bioética

Los modelos teóricos de bioética que se han considerado hasta aquí se mueven dentro de los resultados marcados por la ontología de la Modernidad para la ética, la fundamentación de la ciencia y la definición de la vida. Su mismo surgimiento manifiesta que esta ontología de la Modernidad se define como confrontación con la ontología clásica y por tanto como conflicto permanentemente no resuelto tanto entre las diversas teorizaciones que se entremezclan en la percepción general de lo real como entre la praxis moral y las teorías morales que pretenden sustentarla. Frente a esto, se encuentran ciertas propuestas para la definición de la Bioética que parten precisamente del reconocimiento expreso de la incapacidad de la Modernidad para dar una respuesta adecuada a las cuestiones planteadas y por tanto de la necesidad de un replanteamiento del fundamento filosófico mismo. La mencionada incapacidad de la Modernidad proviene, como ya se ha mencionado y se examinará con detenimiento más adelante, de la negación que hace del *ser* mismo, a través del rechazo de la noción de *esencia* como *naturaleza* de los entes: aquellos elementos del pensamiento moral que requieren como fundamento tal

noción de naturaleza, al pervivir insertos en una situación ontológica en que dicha noción se ha hecho imposible dan lugar al conflicto interno que caracteriza el nacimiento de la disciplina bioética. Por ello, estos modelos de bioética que ahora se van a presentar se fundamentan en el reconocimiento expreso de la necesidad de una restauración de la noción de naturaleza humana para poder entender adecuadamente la definición de la moral que en ellos va a fundamentar la propuesta bioética práctica.

La teoría ética de las virtudes de Pellegrino y Thomasma

Se puede mencionar entre tales modelos la ética médica de la virtud propuesta por Edmund Pellegrino y David C. Thomasma. Estos autores se basan en el intento de restablecimiento de una teoría moral aristotélico-tomista basada en el concepto de *virtud*, en vez del de norma o del de deber, habituales en la filosofía moral moderna. Para ello, reconocen expresamente la necesidad de admitir una naturaleza humana universal que se mantendría constante a través del tiempo. Sin embargo, a partir de estas premisas se limitan a intentar elaborar un modelo de ética normativa específicamente aplicado a la práctica médica, sin desarrollar un modelo moral teórico bien fundamentado, lo que acaba por hacer al modelo insuficiente para conseguir su objetivo, puesto que para poder elaborar una ética normativa a partir de un planteamiento aristotélico de la moral se requiere un desarrollo sólido y profundo de la noción de *bien* y del sistema jerárquico de los bienes como fines de la acción moral. Sin ello, el modelo se queda en una propuesta que demanda un acuerdo implícito en la admisión de cuáles sean los bienes universalmente propios del hombre, acuerdo que actualmente dista mucho de existir⁶².

⁶² Jorge José Ferrer y Juan Carlos Álvarez, *Para fundamentar la bioética* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, Desclée de Brouwer, 2005). Edmund D. Pellegrino y David C. Thomasma, *The virtues in medical practice* (Nueva York: Oxford University Press, 1993).

La bioética personalista con fundamentación ontológica de Elio Sgreccia

El modelo teórico de bioética que más claramente propone una fundamentación basada en una ontología esencialista-realista es el de Elio Sgreccia, que él mismo denomina «Bioética personalista con fundamentación ontológica». El punto de partida de todo el planteamiento personalista es, como su nombre indica, la comprensión del ser humano manifestada en la noción ontológica de *persona*, que se fundamenta en una antropología de corte clásico cuyo elemento clave es la *naturaleza esencial* del hombre, entendida como origen de todo fin que la existencia humana pueda y deba realizar. Tal antropología depende a su vez de una ontología realista, que Sgreccia explícitamente afirma que ha de basarse en la filosofía aristotélico-tomista. Por ello, en cuanto a la fundamentación metabioética del modelo lo que se plantea es, en realidad, una restauración de la filosofía clásica tanto en lo ontológico-metafísico como en la antropología y la ética.

Este compromiso filosófico, al confrontarse con la existencia previa de la Bioética como disciplina ya establecida —aunque carente de unidad en su definición como saber, como se ha expuesto hasta aquí— y ajustarse, en algunos aspectos, al modelo formal de presentación de las cuestiones que suele considerarse propio de ella —definición de los «principios de la Bioética», determinación de los temas o cuestiones que la disciplina abarca, necesidad de interdisciplinariedad en su desarrollo, etc.— da lugar a un reexamen del fundamento filosófico de todos los aspectos implicados por el objeto de la disciplina: definición y límites del saber científico, presupuestos ontológicos para una definición de la vida, teoría antropológica y ética, establecimiento del método de resolución de las cuestiones morales planteadas... Tal reexamen remite más allá de la Bioética a un planteamiento filosófico total. Por ello la respuesta dada a todas estas cuestiones de definición de la disciplina es diferente a la de los modelos o paradigmas que hasta ahora se han considerado no sólo en su contenido, sino también en la manera misma en que se las plantea como cuestiones definitorias de la disciplina («metabioética»).

Para ver esto se examinará brevemente la respuesta dada por Sgreccia a estos asuntos. La teoría ética enraíza directamente en la de Sto. Tomás de Aquino,

con la afirmación de la moral como saber práctico fundamentado en la percepción por la razón del *bien* como *fin* de la actividad humana, propuesto a la voluntad como objeto para su elección libre, y cuyo reconocimiento racional da lugar al de la *ley natural* como fundamento de la normatividad moral. La afirmación de la *ley moral natural* supone la de la praxis moral como *saber práctico*, que ya se ha visto que es negada en el planteamiento filosófico moderno: que la razón es directamente práctica, en cuanto que la percepción del *ser* de lo real es a la vez presentación del *bien* a la voluntad.

Este planteamiento se fundamenta, como ya se examinará en detalle más adelante, en la comprensión del hombre como definido por una naturaleza esencial a cuyo cumplimiento está encaminada la actividad humana, es decir, que establece una teleología en la que los fines particulares de cada acción se ordenan a la consecución del *fin último* propio del ser humano, y por la cual la libertad humana se constituye como el modo con el que el hombre realiza su propio ser, precisamente en cuanto tiene la posibilidad de frustrar tal realización por propia elección. Por todo ello, se recoge en el término «persona» el reconocimiento de la *dignidad intrínseca* del ser humano por serlo y de su *valor moral absoluto*, en cuanto ser racional y por tanto libre, y ello en su esencia propia constitutiva y no sólo en la positividad de sus rasgos actualmente dados.

Es claro, pues, que la ontología que hay en la raíz de este desarrollo es la del reconocimiento del *ser* como *esencia*, en la que tal esencia en cuanto *naturaleza* de cada cosa establece un orden teleológico que puede ser conocido por la razón humana. Se trata pues de una ontología que se constituye como *metafísica* en cuanto exige la constatación de una constitución del *ser* mismo para que pueda ser afirmado el ser de cada cosa, y que por ello admite la apertura teológica al reconocimiento de Dios como principio primero y fin último de todo.

Por todo esto, se sitúa a la ciencia matemático-experimental moderna en sus límites, planteando expresamente el problema del tecnocientificismo, y afirmando la necesidad de establecer un sentido del término «ciencia» más amplio que el que el positivismo de la Modernidad admite. Esto se aplica directamente al problema de la definición de la vida, afirmando expresamente la necesidad de un saber de la vida que vaya más allá del reduccionismo biologicista, que permita

incluir el teleologismo que parece constitución ontológica evidente del viviente y la comprensión de éste como totalidad y no mera estructura de elementos simples.

En cuanto a la teoría antropológica, lo que hasta ahora se ha dicho da lugar a la comprensión del hombre como un ente que no puede ser reducido a su dimensión biológica, pero que tampoco puede ser reducido, como ha hecho el dualismo inherente al planteamiento de la Modernidad, a conciencia descorporeizada pero inserta en una relación con el cuerpo como algo en cierto modo externo a su ser propio. La naturaleza humana aparece aquí como unidad espiritual y corpórea, cuyo olvido hace imposible entenderlo y tratarlo conforme a su ser propio.

A partir de todo esto puede entenderse el planteamiento definitorio de la Bioética de este modelo personalista. En él se habla también de principios, pero no se empieza por establecerlos como normas de universalidad máxima a partir de las cuales concretar la aplicación a los casos concretos, sino que son directrices u orientaciones de la decisión en el campo bioético que se originan y justifican como consecuencia del orden ontológico y ético que previamente se ha expuesto. Expresan los valores o bienes que han de fundamentar la decisión en el terreno de aplicación propio de la Bioética. El modelo, pues, a diferencia de otros que se ha expuesto previamente —como el principialista— no es un normativismo en el que se trate de establecer y justificar las «reglas de conducta» que harán «correcta» la acción, sino una moral teleológica, en la que los bienes o valores reconocidos racionalmente marcan los fines de la acción y por ello dan lugar a una normatividad. Asimismo, ha de considerarse, para evaluar la acción, no sólo el objeto de ésta y el fin perseguido, sino también el compromiso del propio agente con su acción, la cual no sólo realiza algo en el mundo externo al agente sino que le hace a él mismo de cierta manera, por lo que en ningún caso bastará con las consecuencias de la acción para evaluar su bondad moral, lo que de nuevo nos lleva a la imposibilidad de entender la moral como mero sistema o código de normas.

Este planteamiento definitorio del modelo permite entender el método que para la decisión bioética propone Sgreccia, que en realidad es una aplicación a estos campos de actividad del examen que podemos hacer de lo que sería la

deliberación moral tal como se puede entender desde la afirmación de la praxis moral como saber racional. Por ello, no se trata aquí de especificar normas concretas a partir de principios generales, ni de considerar la coherencia interna del sistema moral normativo. De lo que se tratará será de conocer adecuadamente la realidad del hecho con respecto al cual hay que decidir, lo que supone la aplicación de los conocimientos científicos biomédicos pertinentes que nos permitan conocer lo más completamente posible todos sus pormenores; después habrá que entender a su vez cuáles son los bienes o valores relacionados con la vida y la dignidad personal humana implicados en la situación sobre la que se ha de actuar, lo que requiere una comprensión adecuada de la realidad humana en la que enraízan tales valores o bienes; por último, se tratará de establecer la pauta moral de conducta, las directrices o principios que han de regir la actuación, tanto individual como social, para la protección o realización de los bienes implicados. Como se ve, son los valores o bienes propios de la realidad de la vida en general, y de la vida humana en particular, los que determinarán la normativa y las pautas de actuación. Ha de hacerse notar aquí cómo el método propuesto establece el papel que, en la interdisciplinariedad propia de la Bioética, ha de tener cada saber, marcando con claridad los límites de las ciencias biomédicas —que en ningún caso podrían justificar por sí mismas la acción, como el reduccionismo tecnocientificista pretendería—, y el papel imprescindible del saber filosófico (antropológico y ético) en la práctica bioética.

Por lo expuesto se puede comprobar que el modelo bioético personalista «con fundamentación ontológica» se define frente a otros modelos por su exigencia de una fundamentación ontológica que no procede de la ontología de la Modernidad, sino que remite principalmente a la ontología clásica, aunque en él haya también algunos elementos —la consideración del bien como valor— propios de un planteamiento de corte fenomenológico⁶³.

⁶³ Elio Sgreccia, *Manual de Bioética I. Fundamentos y ética biomédica* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009).

La definición conflictiva de la Bioética

A pesar de lo sucinto de esta exposición de los principales modelos de bioética se puede comprobar a partir de ella cómo esta disciplina se configura conflictivamente conforme a la situación en la que y por la que surge. Estos diversos modelos se sitúan a uno u otro lado de la confrontación ontológica que fundamenta el nacimiento de la Bioética y ante cuya percepción más o menos clara pretenden dar una respuesta. Por tanto, entender las dificultades de definición y los desarrollos de la disciplina —o disciplinas— bioética requerirá realizar con cierto detalle el examen de los contenidos de tal confrontación, es decir, de las nociones ontológicas clásicas implicadas y los resultados de su negación en la ontología moderna.

CAPÍTULO SEGUNDO
SITUACIONES ONTOLÓGICAS.
ESBOZO DE HISTORIA DE LA ONTOLOGÍA

Se trata ahora de mostrar con detalle que la situación ontológica de la Modernidad se define por la confrontación con la ontología clásica. Y que ello sucede porque al conformarse aquella desde la crisis de la noción ontológica clásica de esencia exigió el desarrollo de la ontología de la Modernidad como negación de la ontología fundamentada en tal noción. Como se expuso en su momento, la ontología como saber explícito no coincide con la situación ontológica de la época en que se elabora, pero sí que es su expresión y al mismo tiempo repercute sobre ella, reconfigurándola. Por esto, la consideración de la situación ontológica que busca entender su constitución se ha de basar en el examen de los desarrollos explícitos de la ontología en cuanto saber. Por tanto, lo que ahora se va a hacer es exponer, con brevedad pero con pretensión de rigor, la historia de los desarrollos de la ontología, empezando por la ontología clásica de la esencia y continuando con la ontología de la Modernidad. Con ello se mostrará, primero, cuál es el contenido, las nociones fundamentales, que definen la situación ontológica clásica, y después, cómo la situación ontológica moderna, a partir de las elaboraciones expresas de la filosofía de la Modernidad, se constituye efectivamente como un enfrentamiento nunca resuelto con aquellas nociones ontológicas clásicas.

Hay que insistir en que las elaboraciones de la ontología de la Modernidad no consisten en la superación y sustitución de las nociones ontológicas clásicas por otras nuevas, sino en la negación de aquellas, ciertamente con tal pretensión de superación y sustitución, pero con el resultado de una paradójica constitución de la ontología moderna como permanente confrontación negadora de esas nociones. Para poder mostrar esto hará falta entender esas nociones clásicas y considerar luego como los desarrollos filosóficos de la Modernidad se configuran en torno a su negación, y entender por qué ello es así.

Para esto examinaremos el despliegue del pensamiento ontológico clásico desde sus orígenes griegos hasta su culminación en la filosofía cristiana medieval, para luego exponer el desarrollo de la ontología moderna desde su origen cartesiano hasta su situación actual.

I. ONTOLOGÍA DE LA ESENCIA

Es común afirmar que la filosofía surge en Grecia hacia el siglo VI antes de Cristo. De los primeros desarrollos de la filosofía en la Grecia antigua apenas tenemos un registro fragmentario, que aunque no permite reconstruir «doctrinas», sí muestra una concepción que fundamenta la posibilidad misma de una filosofía, de una ciencia: con diversos términos, los primeros pensadores buscan expresar que no sólo hay algo que pueda decirse de esto o aquello, de cada cosa que me encuentro dada ahí delante, sino que también puede decirse algo del *haber* mismo de esta y aquella cosa, de la manera del *estar ahí* de las cosas, y que por tanto ese *haber* esto y aquello, ese *estar ahí* las cosas tiene él mismo una constitución. La filosofía nace como un *decir* que busca manifestar, por tanto entender, el *darse* mismo de lo que hay; nace como el intento de la mención expresa de la constitución del *tener lugar* mismo de todo lo que tiene lugar⁶⁴.

Los términos que los primeros filósofos emplean para intentar expresar esta cuestión son varios. Son palabras de su lengua cuyo significado en su uso corriente permite usarlas para intentar la mención de ese asunto para el que no hay aún mención. Los milesios nos hablarán de la *arjé*, el principio rector de algo, lo que para cada cosa es lo primero y lo que la rige o gobierna. Heráclito hablará del *logos*, el decir que es razón y medida de cada cosa, y de la *physis*, el nacer y crecer de algo, la fuerza intrínseca de cada cosa por la que ésta surge y se desarrolla.

⁶⁴ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I. Filosofía antigua y medieval* (Madrid: Istmo, 1984). Olof Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega* (Madrid: Gredos, 1980).

Parménides de *to on*, el ser, y de la *aletheia* frente a la *doxa*, la verdad que es el desvelarse de lo que hay frente al mero parecer de los hombres al que le falta la solidez del examen racional. El mundo aparecerá calificado como *kosmos*, orden, en el que cada cosa tiene un sitio asignado... No sólo cada cosa tiene su propia *arjé*, su propio *logos*, su propia *physis*, su propio *ser*, sino que hay también la *arjé* que rige todo, el *logos* que a cada cosa le asigna el lugar que le es propio, la *physis* por la que todo surge y se desarrolla de su manera propia, el *ser* de todas las cosas que es la *aletheia* (la verdad) el desvelarse de todo lo que hay, el mundo como *kosmos*, orden de todas las cosas⁶⁵. En todos los casos aparece la misma cuestión: no sólo cada cosa tiene su propia constitución, su propio estar ahí, su propio aparecer, sino que el que cada cosa tenga su propia constitución es también algo a considerar, *hay* también la razón, el orden, el principio rector que a cada cosa pone en su lugar, y como lo *hay*, es pensable y decible. Hay por tanto una *naturaleza*, una *legislación* de todas las cosas, y no sólo el mero sucederse arbitrario de los fenómenos, y esta *legislación* es conocible por el hombre; hay *mundo*, digamos, con una palabra nuestra, *universo* regido por una inteligencia, un orden inteligible, y el *nous*, el entendimiento del hombre, se corresponde con la inteligibilidad del mundo⁶⁶.

1. PLATÓN: ESENCIA E IDEA

El *eîdos*

Con Platón y luego con Aristóteles se verá aparecer un planteamiento consolidado de esta cuestión. Será Aristóteles quien deje establecida la mención que en adelante tendrá: el *ser*. Para entender esta mención hay que considerar el modo en que Platón, y Aristóteles con él, plantea originariamente la cuestión: la noción de *eîdos*, esencia. El punto de partida es la pregunta por el presentarse de cada cosa: preguntamos ¿qué es?, y la respuesta tendrá la forma «Esto es...», es decir que de

⁶⁵ G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos* (Madrid: Gredos, 1987).

⁶⁶ Rémi Brague, *La sabiduría del mundo* (Madrid: Encuentro, 2008).

algo (esto) decimos *algo*, a *algo* le atribuimos *algo*. El primer *algo* es la cosa concreta por cuya manera de presentarse preguntamos; el segundo *algo*, el que viene tras el verbo en la proposición, ¿qué es? Platón lo llama *eîdos*, palabra griega que significa forma, figura o aspecto. El *eîdos* es la determinación propia de algo, su delimitación o definición, el conjunto de rasgos o características que constituyen su aparecer propio. El primer *algo* es en la proposición el sujeto, de lo que se dice el segundo *algo*, el predicado. El verbo que enlaza sujeto y predicado es el verbo ser, y el enlace consiste en atribuir el predicado al sujeto, es decir, el *eîdos* al «esto» concreto. Por tanto, que la cosa tenga una determinación propia, un aparecer o un presentarse propios, consiste en que *es*⁶⁷. *Ser* es tener cada cosa determinación propia, un modo propio de presentarse, un *eîdos* propio. Esto dará lugar a que la palabra *eîdos* se traduzca por *esencia*: el modo de ser propio de cada cosa. *Ser* es tener *esencia*, que luego en Aristóteles, al considerar la cuestión del cambio, pasará a mencionarse también como tener *naturaleza*. Ser consiste en tener un *eîdos*, una esencia, una naturaleza propia. Por tanto, a partir de Aristóteles, el asunto del que se trata en ese saber que luego se llamará filosofía, el de en qué consiste el haber o el tener lugar de todo y cada cosa, pasará a denominarse la cuestión del *ser*⁶⁸.

Como la pregunta es «en qué consiste ser», y la respuesta será «en tener esencia», la primera cuestión será algo así como ¿y el *ser* tiene esencia? Si se puede preguntar en qué consiste ser, ¿no significa esto que *ser* tiene una constitución, un ser propio? La cuestión del *ser* se plantea por sí misma de un modo peculiar. Cuando se pregunta por alguna cosa concreta, la respuesta a «¿qué es esto?» será «esto es A», donde A será una determinación, un *eîdos*, con lo que el «esto» por el que se pregunta queda nombrado, definido, comprendido y explicado. Pero esto supone varias cuestiones, o mejor dicho, una cuestión que se plantea de varias maneras. Primero, si en la proposición hay dos términos —sujeto y predicado, «esto» y «*eîdos*»— que aparecen enlazados por el verbo ser, entonces ¿qué se dice exactamente con ella? ¿El «esto» sujeto es lo mismo que el «*eîdos*» predicado? Eso es lo que parece decir la proposición, pero entonces, ¿por qué hace falta decirlo?

⁶⁷ Felipe Martínez Marzoa, *Ser y diálogo* (Madrid: Istmo, 1996).

⁶⁸ Aristóteles, *Primer libro del "Órganon"*, ed. de Miguel García-Baró (Salamanca: Sígueme, 2012).

¿Por qué no basta con nombrar la cosa concreta? Si hay que decirlo, es porque la cosa concreta y el *eîdos* que le corresponde no coinciden, no son lo mismo. La proposición está diciendo que en «esto concreto» tiene lugar, aparece aquí y ahora el *eîdos* predicado. Lo que supone decir que en la cosa concreta hay algo más que el *eîdos*, y entonces lo que *ser* dice aparece como problemático: el «esto» concreto es y no es el *eîdos*, le pertenece el *eîdos* pero a la vez no le pertenece, hay una distancia que no aparece mencionada si no es por la necesidad del verbo que enlaza, «ser». Se podría plantear también viendo que las cosas concretas cambian, que son ahora esto y luego aquello, llegan a ser y dejan de ser, luego su *ser*, su *eîdos*, les pertenece porque son eso que son, pero no les pertenece porque dejan de ser eso que son y pasan a ser otra cosa; igualmente, hay una multiplicidad de cosas con el mismo *eîdos*, a una misma cosa concreta le pertenecen *eîde*⁶⁹ distintos, según cómo se la considere... Segundo, si esto es así, parece también que entonces se puede preguntar ¿qué es el *eîdos*? Pero esto sería decir que el *eîdos* a su vez tiene una constitución, un *ser* propio: sería algo así como preguntar ¿cuál es el *eîdos* del *eîdos*? Pero resulta entonces claro que el planteamiento de tal pregunta es diferente de la pregunta por el *¿qué es?* de una cosa concreta: no es sólo una pregunta distinta, es una pregunta de otra índole⁷⁰.

La idea

Platón planteará esta cuestión con una serie de recursos peculiares: mitos, fábulas y símiles de diverso carácter. Lo que con esos recursos se expresa es la exigencia de separar el estatuto ontológico de las cosas concretas, lo *sensible*, del estatuto ontológico del *eîdos*. Las cosas sensibles no *son* propiamente, pues el *eîdos* no les pertenece como propio; lo que *es* propiamente es el mismo *eîdos*, pues el *eîdos* no llega a ser ni deja de ser, es siempre eso que es, no aparece ahora así y luego asá, sino que su aparecer propio es la fijeza, la necesidad. Al *eîdos* así considerado lo

⁶⁹ Plural de *eîdos*.

⁷⁰ G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón* (Madrid: Gredos, 1973). David Ross, *Teoría de las ideas de Platón* (Madrid: Cátedra, 1986). Felipe Martínez Marzoa, *Ser y diálogo* (Madrid: Istmo, 1996).

llama Platón *idea*. El modo de aparecer propio de la cosa concreta es la percepción sensible, el de la *idea* es la inteligibilidad: las cosas concretas son conocidas a través de los sentidos corporales, las *ideas* son conocidas por la inteligencia, el entendimiento⁷¹. La filosofía de Platón se planteará entonces como la indagación sobre el estatuto ontológico de las *ideas* enfrentado al de las cosas sensibles. Si a la *idea* le pertenece propiamente *ser*, entonces se plantea la cuestión por el ser de lo sensible: pues por mucho que digamos que las cosas sensibles propiamente no son, el caso es que son en cierta manera. Esta manera de ser de las cosas concretas es la de dependencia ontológica de la cosa respecto de la *idea*: Platón lo llamará *participación* del ser de la cosa concreta respecto del ser de la *idea*. La cosa concreta es porque la *idea* es; *ser* propiamente es lo que la *idea* es, y la cosa sensible es como una copia de la *idea*, que provisionalmente tiene como suyo el *ser* de la *idea* como su esencia (*eîdos*). Pero como en la cosa concreta la *idea* no es tal *idea* sino esencia, *eîdos*, es necesario entender que en el ser de la cosa concreta hay otro principio que aparece como negación, como oposición a la *idea*, es decir, *no ser*: este principio es llamado la materia, o el material, de que la cosa está «hecha»⁷². Es decir, que la *idea* es el *ser* de la cosa concreta, pero en ella no está como tal *idea*, sino como la inteligibilidad de la cosa frente a su concreción o individualidad inexpresable, lo que supone la *distancia* entre la cosa y su constitución propia que expresa el «es» de la proposición. Por ello a las cosas sensibles les pertenece la mutabilidad y la multiplicidad, frente a la inmutabilidad y unidad de las *ideas*.

La dialéctica y la *idea* de Bien

Esto lleva al segundo planteamiento de la cuestión del *ser*: Platón considerará cuál es el *ser* propio de las *ideas*. El *ser* de las *ideas* consistirá en la relación entre ellas: en cierta dependencia interna de unas respecto de otras, que las enlaza entre sí en

⁷¹ Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, ed. de Carlos García Gual, M. Martínez Fernández y E. Lledó Íñigo (Madrid: Gredos, 1986). Platón, *Diálogos IV. República*, ed. de Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos, 1988) (p. Libros VI y VII).

⁷² Platón, *Timeo*, ed. de José María Zamora Calvo (Madrid: Abada, 2010).

un proceso ascendente de universalización que lleva hasta la *idea* de *idea*, la *idea* de ente, que Platón mencionará con diversos nombres: la *idea* de Bien —en el diálogo *República*—, lo Uno —en el *Parménides*—... El conocimiento de esta dependencia interna de las *ideas* es la *dialéctica*, que es por tanto el conocimiento de las *ideas* en sí mismas. La palabra «dialéctica» significa ir de un *logos* a otro *logos*, de una *idea* a otra *idea*: este ir de una a otra *idea* tiene lugar por oposición de una idea respecto de otra, oposición que define a cada una de las *ideas* opuestas entre sí desde su común dependencia de una *idea* superior, la cual a su vez se definirá por oposición frente a su contraria a partir de otra superior, hasta llegar a aquella *idea* de la que dependen todas y que no depende de ninguna. Esta *idea* suprema es la *idea* de las *ideas* mismas, a partir de la cual se definen todas las *ideas*: es por tanto la constitución propia de las *ideas*, es decir, el *ser* de las *ideas*, y en cuanto que las *ideas* son el *ser* de las cosas es el *ser* mismo. Dice Platón en *República* que «lo que otorga la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la idea del Bien»⁷³ y más adelante «y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia»⁷⁴. Es decir, que la *idea del Bien* es el *ser*, el presentarse de todo lo que se presenta, que es inteligibilidad de todas las cosas, por tanto *verdad*; pero ella misma no se presenta, no *es* como son las cosas, y sin embargo, *es*: su modo propio de presencia es el desplegarse en el proceso de oposición-dependencia-definición de las *ideas*, dando lugar a la constitución o esencia propia de cada cosa. Consiste por tanto en la unidad misma de las *ideas*, es decir, la *unidad* última de todo lo que es, la *verdad* y la *belleza*, puesto que para cada cosa su esencia, su verdad y su belleza propias es la *idea*. Todo esto es de nuevo el reconocimiento de la *distancia* en que consiste *ser*, ahora en la consideración de las *ideas* en sí mismas, en las que la distancia no es con su propia esencia, sino su constitución misma —la mutua oposición-dependencia que las define—. La dialéctica, el conocimiento de las *ideas* en sí mismas, como tales *ideas*, que se configura como el modo propio y último de

⁷³ Ídem, *República*, VI, 508e.

⁷⁴ *Ibidem*, VI, 509b.

conocimiento intelectual, fundamenta todo otro conocimiento de la realidad, y proporciona la visión de la unidad última y esencial de las *ideas*, por tanto, del *ser* mismo⁷⁵. De este modo, a partir del ser propio de cada cosa, el *eídos*, se llega al reconocimiento del *ser* en general, de aquel principio en el que estriba la presencia misma de cada cosa y su lugar respecto a cada una de las otras cosas, es decir, el orden mismo de lo real.

La *areté* y la vida buena

El objeto de todo este planteamiento ontológico es considerar de qué modo puede el hombre llevar una vida buena, digna de un hombre. Platón expresará la condición humana, la posición del hombre frente al *ser*, de varios modos, a través de mitos, alegorías o metáforas. A través de ellos lo que se manifiesta es que el ser propio del hombre es el reconocer el *ser*, la verdad, y atenerse a ella⁷⁶. El ser del hombre consiste en *pertenecer al ser*, atenerse al ser: en el conocer, en el apetecer, en el querer⁷⁷. Pero a la vez el hombre se encuentra en su propia naturaleza con la escisión entre el *ser* mismo y su concreta realización en los entes, con la *distancia* constitutiva del *ser*; le toca por tanto la decisión entre atenerse a la verdad o remitirse a lo inmediato, y esa decisión define las posibilidades de su vida, como una vida propia de hombre o una vida indigna⁷⁸. Lo propio del hombre es pues la búsqueda de la verdad, que es a la vez la búsqueda de la virtud, la *areté*, la excelencia en el vivir, en la aceptación de que no puede nunca sin más instalarse en ella, y de que sin embargo en la misma búsqueda se da un hallar, un encontrar, un *saber* en el único sentido en que para el hombre es posible saber⁷⁹.

⁷⁵ *Ibidem*, VI, 509d-511e; VII, 531d-534b.

⁷⁶ *Ibidem*, VII, 514a-517a.

⁷⁷ *Ídem*, *Fedro*, 246a-249b; *República*, IV, 436a-445d.

⁷⁸ *Íd.*, *Apología de Sócrates*, 38a.

⁷⁹ *Íd.*, *Banquete*, 203b-204b.

La ontología del *eîdos*

El reconocimiento de la *distancia* en que consiste *ser* es el conocimiento posible del *ser*, la aceptación de que *hay ser*; el que *ser* tenga una constitución propia que el entendimiento del hombre puede reconocer, reconocimiento que tiene lugar efectivamente en el conocimiento de la verdad de las cosas, de cada cosa, es decir, el conocimiento de la esencia (la *idea*) de las cosas. Platón está diciendo que el *ser* mismo tiene una constitución que el entendimiento del hombre puede reconocer, que este reconocimiento es el fundamento del conocimiento de la realidad: con ello el hombre conoce propiamente, en su esencia, las cosas. Este conocimiento de la realidad es tanto un *saber qué es* como un *saber a qué atenerse con*, es decir, tanto un conocimiento se diría hoy teórico como un saber práctico, saber qué hacer. Pero, en cuanto que *ser* es distancia —entre la cosa y la *idea*, entre las *ideas* unas con otras— y conocer el *ser* es reconocer la distancia, el saber será siempre para el hombre en su último fundamento *cuestión*, es decir, búsqueda, aspiración siempre en realización y nunca ya realizada, es decir, con toda propiedad, *filosofía*.

Lo que Platón quiere considerar es el *a qué atenerse* del hombre con respecto a lo que constituye el contenido de su existencia, el *qué hacer* con respecto a los otros hombres, a la polis, a uno mismo y a lo no humano. Esto es lo que Platón considera buscar la verdad, buscar la sabiduría (*filosofía*). El planteamiento ontológico que se ha expuesto hasta aquí, —que la constitución propia del *ser* es el desplegarse en la *esencia* de las cosas, de cada cosa, y por tanto constituir *legalidad*, ley del mundo; y que el ser del hombre es atenerse a esa legalidad, reconocerla—, tiene al final este objeto: por ello de él surgirán «respuestas» para la conducta humana —ética y política—, y sobre la realidad que rodea al hombre —ciencias de lo físico, «ciencias naturales»—. La ontología es siempre preguntar, pero de ese preguntar continuado surgen intentos de respuesta para las cuestiones morales, políticas y sobre lo físico, que se pueden considerar los *resultados* del preguntar ontológico.

2. ARISTÓTELES: SUBSTANCIA Y FINALIDAD

Aristóteles, discípulo de Platón, se sitúa en la misma consideración inicial que su maestro: la ontología del *eîdos*. Pero en el modo de llevar adelante la cuestión ontológica utiliza otros recursos, y así, establecerá una serie de términos que fijarán las nociones con las que, a partir de él, se planteará la cuestión.

El punto de partida de una exposición del planteamiento ontológico de Aristóteles será el mismo con el que se empezó la breve consideración que estamos haciendo sobre la ontología de la esencia: el examen de lo que Aristóteles llama el *logos apofantikos*, el decir en el que algo se muestra, que ahora es llamado la proposición. En la proposición se da la atribución de un predicado a un sujeto. La palabra sujeto, *sub-iectum*, es traducción del griego *hipokeimenon*, que significa «lo que subyace», lo que de antemano está ahí; el predicado es *kategoria*, «acusación» o «proclamación», lo que se dice de algo. En la proposición, el sujeto es puesto de manifiesto, es «sacado a la luz», expuesto, por el predicado; quien realiza esta acción de exponer o manifestar lo que de antemano está, pero como oculto, es el verbo que realiza la atribución del predicado al sujeto, el verbo «ser». Si recordamos que «verdad» es en griego *aletheia*, palabra que significa «desvelamiento» o «desocultamiento», se entenderá que la cuestión de la verdad, del aparecer o tener lugar de todo lo que aparece o tiene lugar se mencione a partir de aquí con el verbo «ser». Lo que es, lo que aparece o se manifiesta, lo *ente*, es el sujeto y su *ser*, su manifestarse propio, es lo que el predicado *dice*, el *eîdos*. La cuestión es entonces qué es lo propiamente ente, lo que tiene como propio el *eîdos*, lo que propiamente es. Recuérdese que Platón, al plantear esta cuestión, responderá de entrada diciendo que lo propiamente ente, lo que propiamente es, es el mismo *eîdos*, o sea, la *idea*. Aristóteles responderá de entrada de otro modo a la cuestión. Para ver cómo llega a esa respuesta, se ha de considerar el examen que hace de los modos de predicación, de las diversas

maneras de atribuir un predicado a un sujeto, es decir, de las diversas maneras de *ser*⁸⁰.

Parte Aristóteles de la constatación de que hay diversas maneras de decir que algo *es*: no sólo diferentes *eíde*, sino diferentes formas de atribuir el *eídos* predicado al sujeto, es decir, diferentes tipos de *eídos*, de predicado. Cuando considero una cosa determinada, veo que puedo decir de ella con verdad que «es» de tal color, o que «es» de tal altura o tal grosor, o que «es» en tal relación con otra cosa —por ejemplo, mayor que...—, o simplemente que «es» algo: cada uno de estos *eíde* no excluye a los otros cuando es predicado de un mismo sujeto, pero sí excluye en ese caso a cualquier otro *eídos* que sea predicado en el mismo sentido —si digo de esto que es de tal color, no podré decir que es a la vez de tal otro color, etc.—. Pero esto quiere decir que hay diferentes significados del verbo «ser», y por tanto, diferentes maneras de *ser*. A estos varios tipos de predicado, es decir a las varias maneras de atribuir un predicado a un sujeto, es decir a las varias maneras en que algo puede *ser*, se les dará el nombre de *categorías*. Ahora bien, esto no significa que el verbo «ser» sea una palabra equívoca, un término con diversos significados que no tienen nada que ver unos con otros: los diferentes significados de «ser» son homónimos por *analogía*, tienen entre sí cierta relación que consiste en que todos ellos, siendo realmente diferentes, dependen de un significado primario o principal. Es decir, que para que de un sujeto pueda decir que es de tal color, o de tal tamaño o en tal relación, lugar, tiempo, etc., tengo que decir primero, de antemano, que es *algo*. Aquí la palabra «algo» designa ese predicado que es el propio, el primero, el supuesto en todo otro predicado que pueda atribuirle al sujeto en cuestión; Aristóteles lo designará con la palabra *ousia*, que significa «lo que se tiene», «lo que hay», *entidad*, y que se traducirá por *substancia*, palabra que significa etimológicamente «lo que subyace», lo que de antemano está, es decir, lo que *hay*⁸¹. Pero para entender esto se ha de hacer ahora la siguiente consideración: se ha estado hablando de predicaciones de un *eídos* a

⁸⁰ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I. Filosofía antigua y medieval* (Madrid: Istmo, 1984). Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles* (Madrid: Taurus, 1981). Francisco Samaranch, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991).

⁸¹ Aristóteles, *Metafísica*, G, 2, 1003a 33-1003b 10.

un sujeto, pero cada atribución de un predicado a un sujeto dice que una cosa, la mencionada por el sujeto, *es* eso que el predicado menciona, tiene como propio el *eídos* mencionado por el predicado, o sea que al hablar de diversos tipos de predicado se habla de diferentes maneras de atribución, es decir, de diferentes maneras de *ser*, lo que implica que se está empleando aquí la palabra «sujeto» de dos modos diferentes aunque relacionados: con el sentido de *sujeto de la proposición*, pero también, por tanto, con el sentido de *sujeto* (supuesto o subyacente) *en el ser algo lo que es*. Dicho con los términos del propio Aristóteles, al hacer la distinción entre las categorías y ver que hay una que es la primera o principal, la *ousia* o *substancia*, se está diciendo que los predicados que no son de esa categoría *se dicen de* un sujeto, puesto que son predicados, y además *son en* un sujeto, puesto que no son *substancia*, mientras que los predicados que son de la categoría *substancia se dicen de* un sujeto, puesto que son predicados, pero no *son en* un sujeto; pero en cuanto *a lo dicho* por esos predicados, lo que no es de la categoría de *substancia no se dice de* un sujeto, pues ya no hablamos de un predicado, sino de la cosa dicha, pero *sí es en* un sujeto (una *substancia*), mientras que lo que es de la categoría *substancia no se dice de* un sujeto ni tampoco *es en* un sujeto, sino que ello mismo es el sujeto en todos los sentidos que la palabra «sujeto» tiene⁸². Ese sujeto de la predicación de la categoría *substancia*, que es también sujeto en el sentido de que todo otro *ser* tiene lugar en él —por lo tanto que en última instancia sería el sujeto de toda predicación de cualquier categoría— es el individuo, la cosa concreta⁸³. Luego lo propiamente ente, lo que propiamente *es*, es el individuo, no el *eídos* mismo, es decir la *idea*, como decía Platón. *Substancia* significa tanto las predicaciones (*eíde*) de tal categoría como los individuos concretos que son eso que el predicado de *substancia* menciona. Cuando Aristóteles se refiere a *substancia* en este sentido hablará de «*prote ousia*» —«substancia primera», es decir, en su sentido primario o principal— o de «*hipóstasis*», palabra que se traduce literalmente al latín por «*substantia*» y de ahí

⁸² Aristóteles, *Primer libro del "Órganon"*, ed. de Miguel García-Baró (Salamanca: Sígueme, 2012).

⁸³ Ídem, *Metafísica*, Z, 1028a 10-1028b 2, 1028b 36-1029a 8.

«substancia», mientras que un predicado de la categoría de substancia será «*deutero ousia*» —«substancia segunda», substancia en sentido derivado—⁸⁴.

Se tiene ahora una variación en el modo de considerar la cuestión del *ser* con respecto al planteamiento de Platón: lo propiamente ente no será la *idea*, sino la *substancia*, el individuo concreto que *es* y del que decimos que *es*, al que se atribuye el *eîdos* en la proposición. *Ser* sigue significando para Aristóteles, como para Platón, tener *eîdos*; pero *lo que es*, el *ente*, es la cosa concreta, el individuo, la *substancia*, y entonces *lo que es* y el *ser* no coinciden; la cosa concreta no *es* si no hay *eîdos*, pero el *eîdos* no lo hay si no es como principio del *ser* de la substancia concreta, y entonces queda claro que como tal es insuficiente: el *eîdos* es el aparecer o el determinarse de algo que no es el propio *eîdos*, es decir que de nuevo entender el *ser* consiste en reconocerlo como *distancia*. Al atribuir el *eîdos* a la substancia individual como sujeto se está diciendo que las notas configurativas del *eîdos* predicado determinan el «esto» sujeto; pero la individualidad, la concreción del «esto», no la «dice» ninguna de las notas que configuran el *eîdos* predicado, que en principio son atribuibles a una indefinida serie de sujetos en cuanto que el *eîdos* es de suyo universalizable. La individualidad concreta de la substancia no la pone el *eîdos*, por lo que para entender su *ser* se ha de considerar otro principio frente al *eîdos*: Aristóteles lo llamará la *hyle* (*materia*, el material, el «de qué» o «a partir de qué»), principio de individualidad, y frente a ella el *eîdos* en cuanto que esencia del individuo será la *morphé* (*forma*, el «qué»), principio de inteligibilidad. Estos dos principios, inseparables, constituyen el *ser* de todo ente concreto individual: la substancia *es* porque el *eîdos*, conocible y decible, se constituye como la esencia propia (*forma*) de una individualidad inmencionable e incognoscible en sí, irreductible a *eîdos* (*materia*). *Materia* y *forma* no son entes, son principios ontológicos inseparables que explican el ser de los entes: la *materia* no tiene lugar sino como substancia con determinada *forma*, y la *forma* es el *eîdos* precisamente en cuanto determinación propia de la *materia*⁸⁵.

⁸⁴ Franz Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (Madrid: Encuentro, 2007).

⁸⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Z, H; *Física*, I, 9, 192a 3-34; II, 1, 192b 28-193b 10.

Que entender el *ser* es reconocer la distancia en que consiste se ha visto ya, al exponer la ontología de Platón, que se puede plantear como la cuestión del movimiento, del cambio. Si el ente *es*, entonces ¿cómo entendemos que antes no fue y después no será? Si «ser» dice que la cosa tiene como propia la esencia, el *eídos*, entonces ¿qué significa que la adquiere y por qué la pierde?, ¿qué quiere decir esto ontológicamente? Esta cuestión aparece expresada en la filosofía arcaica con la palabra *physis*, que significa «nacer, surgir, brotar, crecer», es decir «llegar a ser». Con el uso de este término para designar lo que después se llamará «la cuestión del ser» filósofos como Heráclito parecen plantear que *ser* es propiamente *llegar a ser*. En Platón la palabra *physis* designa también a veces el *eídos* como ser de las cosas, pero sin marcar ya su sentido de «llegar a ser». En Aristóteles la palabra recupera su sentido originario: él hará una ontología del ente móvil, una ontología de la *physis*, y en ella establecerá las nociones básicas que luego serán extrapoladas a una ontología general; por ello, sea cual sea el origen del término «metafísica», será plenamente acertado para designar los escritos aristotélicos denominados así, pues efectivamente en ellos se realiza una extrapolación y generalización de las nociones establecidas en la *Física*, que la propia *Física* parece exigir como culminación de su planteamiento⁸⁶. En cierto sentido el *eídos* es para Aristóteles *physis*, lo que quiere decir que *ser* consiste en *llegar a ser*, ser es movimiento, es cambio. En principio, Aristóteles entiende por *physis* lo que se podría llamar cierta «región de lo ente», entendiendo por ello el *ser* de los entes que son de cierta manera, a saber, aquellos que tienen en sí y por sí el principio de su propio movimiento⁸⁷. Pero, como ya se ha dicho, las nociones establecidas para la ontología de la *physis* serán después extrapoladas para la ontología general. Por tanto, es esencial explicar el movimiento para plantear la cuestión del *ser*.

Al examinar el movimiento, Aristóteles partirá de establecer que para entender cualquier cambio, hay que considerar tres principios: lo que deja de ser,

⁸⁶ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I. Filosofía antigua y medieval* (Madrid: Istmo, 1984). Aristóteles, *Física*, ed. de Guillermo R. de Echandía (Madrid: Gredos, 1995). Aristóteles, *Metafísica*, ed. de Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994).

⁸⁷ Aristóteles, *Física*, II, 1, 192b 9-193b 10.

lo que llega a ser y lo que permanece (*de lo* que se llega a ser, *lo* que se llega a ser y el sujeto del cambio), es decir los contrarios y el subyacente⁸⁸. Cuando se produce un cambio, lo que llega a ser lo hace a partir de un contrario, cuyo *dejar de ser* es el *llegar a ser* de lo que llega a ser. Esto quiere decir que en lo que cambia el cambio tiene lugar a partir de una privación de aquello que en el cambio llega a ser, privación que no es mero «no ser» eso que, con el movimiento, llega a ser, sino que es *no-ser* lo que llegará a ser cumplido el movimiento, es decir, cualificación o capacidad para llegar a serlo. A este *no-ser* a partir del cual tiene lugar el cambio en cuestión lo llamará Aristóteles «*dynamis*», es decir, «cualificación para...», o sea, «poder ser...», «*potencia*». La privación que es cualificación para aquello que llegará a ser cumplido el movimiento en cuestión se dice pues «ser en potencia». La cosa que va a cambiar es *en potencia* eso que llegará a ser, pero es también algo ya, tiene una *morphé*, que Aristóteles llama, con respecto a esta cuestión del movimiento, «*energeia*» —y también «*entelekheia*»—, lo que *ya es*, lo que *está siendo*, es decir, lo que es *en acto*. Las cosas son, por tanto, lo que ya están siendo, es decir son «en cuanto a la *energeia*» (en acto) y lo que pueden llegar a ser, lo que están «cualificadas para ser» —aunque no lo son en acto—, es decir lo que son «en cuanto a la *dynamis*» (en potencia)⁸⁹. El movimiento será pues el paso de la potencia al acto, o, como lo define el propio Aristóteles con más precisión, «el acto de lo que es en potencia en cuanto que es en potencia»⁹⁰. Ahora bien, la potencia es privación, no-ser, por tanto no puede llegar a ser —en acto— por sí misma: el que se actualice, es decir que tenga lugar el cambio, requerirá la intervención de algo que ya es: un agente, aquello cuya acción da lugar al movimiento⁹¹. Ahora bien, como ha quedado establecida la analogía del *ser* en su sentido categorial, entonces si *ser* se dice de varias maneras, y ser es llegar a ser, llegar a ser también se dice de varias maneras, es decir, que habrá distintos tipos de movimiento según las diferentes categorías⁹². Pero si al

⁸⁸ Ídem, *Física*, 189b 30-191a 25; *Metafísica*, Z, 7.

⁸⁹ Ídem., *Metafísica*, Q.

⁹⁰ Ídem., *Física*, 201a 10; *Metafísica*, Q, 9, 1065b 15.

⁹¹ Ídem., *Física*, III, 2-3.

⁹² Ídem., *Metafísica*, K, 9.

establecer la analogía del *ser* se ha visto que el significado primario, propio, de «ser» es *ser* en el sentido de substancia, entonces entender propiamente el *llegar a ser*, el movimiento, es entender el cambio substancial⁹³. En él lo que cambia es el propio individuo, la propia substancia, no una de sus determinaciones accidentales —como la cualidad o el lugar, etc.—. Cuando se considera el movimiento en los sentidos que no son el de substancia, el cambio accidental, se encuentra que los contrarios son siempre *eíde* de la misma categoría —se llega a ser «arriba» dejando de ser «abajo» (lugar), en la manzana deja de ser «verde» para llegar a ser «rojo» (cualidad), etc. —, mientras que el subyacente es la substancia cuyos accidentes cambian. Pero el cambio substancial supone un problema: ni los *eíde* de la categoría de substancia son contrarios entre sí, ni se ve de entrada cuál sería el subyacente, puesto que es la propia substancia la que cambia, y la substancia no es en un sujeto —un subyacente— ya que ella misma es el sujeto. Los contrarios en el cambio substancial no son *eíde*, sino las propias substancias implicadas, el individuo que deja de ser para que se genere el que llega a ser. Pero esto quiere decir que el individuo que deja de ser *es* en cuanto a la *dynamis* (en potencia) eso que llega a ser, es decir que el *eídōs* que es *morphé* (*forma*) de la substancia que ha llegado a ser está también en la substancia que ha dejado de ser, pero aquí no como *forma*, sino como *potencia*. El individuo que deja de ser para ser otra cosa tiene *en potencia* el *eídōs* que es la *forma* del individuo que llega a ser. Así, el subyacente en el cambio sustancial es el *eídōs*, entendido ahora como *télos*, fin o finalidad del cambio: lo que deja de ser lo hace en el sentido que marca su *ser en potencia*, que es lo que llegará a ser *en acto* cumplido el cambio. Es decir que para toda substancia es inherente a ella misma no sólo lo que de hecho está siendo —su *forma* que es su *ser en acto* eso que es— sino todo aquello que puede llegar a ser —lo que es *en potencia*—, *eídōs* —por tanto *ser*— que aunque no se muestre determina las posibilidades, es decir, constituye los fines en el ser de la substancia, aquello que la substancia cumplirá siendo lo que es; ser es *physis* (llegar a ser) y lo que se llega a ser es aquello que es el *fin* propio de cada cosa, de cada substancia. Esta noción de *télos* (fin, finalidad) permite entender que, para cada cosa, *ser* es

⁹³ Íd., *Física*, I, 7, 190a 30-190b 5.

estar siendo, que *ser* tiene el sentido dinámico de *physis*, de *naturaleza* —que es la palabra con la que se traducirá *physis*—⁹⁴. Por ello Aristóteles al ser en acto lo llamará *energeia*, que significa originariamente «en estado de obra», y *entelekheia*, que quiere decir «sostenerse en el fin». El *eídos* es ahora *physis*, naturaleza que determina lo que la substancia está siendo y lo que puede llegar a ser en todos los sentidos, todos los cambios que en ella puedan tener lugar, y *ser* es por tanto para cada cosa el *cumplimiento*, la *realización* de su *physis*, de su naturaleza⁹⁵.

Se ha visto cómo para entender el ser de la substancia concreta ha hecho falta establecer dos principios ontológicos, *materia* y *forma*. Y para entender el *ser* como *llegar a ser* (*physis*, naturaleza) se han tenido que establecer los términos de *ser en potencia* y *ser en acto*. Si ahora se examina lo dicho, se encontrará que los términos de ambas parejas de nociones son correlativos. Efectivamente, el *ser en acto* es lo que la cosa es o, más precisamente, lo que está siendo y lo que algo *es* —o está siendo— es su *forma* (*morphé*)⁹⁶, mientras que el *ser en potencia* es aquello a partir de lo que la cosa llega a ser, y *de lo que* la cosa *es* es el material, el «de qué», la *materia* (*hyle*)⁹⁷. Con esto se pueden ya establecer los principios ontológicos en el *llegar a ser* de algo, es decir las *causas* del ser. Se llama «causa» a todo aquello a lo que se debe que algo sea, a sus fundamentos; las causas de algo son, en realidad, los principios ontológicos del ser de esa cosa. A partir del análisis realizado, Aristóteles establece cuatro causas que explican el ser de la substancia: aquello *a partir de lo cual* algo es y llega a ser, que ontológicamente considerado es la *materia*, por tanto la *causa material*; aquello *que* algo es y llega a ser, es decir la *forma*, por tanto la *causa formal*; aquello *por obra de lo cual* algo es y llega a ser, el agente cuya acción da lugar al ser de ese algo, por tanto la *causa eficiente*; aquello *por lo cual* algo es y llega a ser, el *fin* que cumple algo siendo o llegando a ser lo que es, por tanto la *causa final*. Entender un ente es conocer sus causas; la ciencia, el saber fundamentado sobre algo, es este conocimiento por las causas. En última instancia, la causa en cuanto principio ontológico es el *eídos*: la *forma* es

⁹⁴ Íd., *Metafísica*, Z, 17.

⁹⁵ Íd., *Metafísica*, Q.

⁹⁶ Íd., *Metafísica*, H, 2.

⁹⁷ *Ibidem*, Z, 7.

eídos, la *materia* tiene lugar en cuanto es informada por el *eídos*, el *fin* es el *eídos* que se realiza en el movimiento y le da sentido, y el agente lo es en cuanto que en él está el *eídos* de aquello a lo que su acción da lugar —el *eídos* del hijo es el del padre, en el artesano el *eídos* de la cosa fabricada está como visión, como conocimiento—. El *eídos* es pues el *ser*; hay *physis* porque hay *eídos*. Que cada cosa *es* significa que realiza su naturaleza, su *physis* propia, como cumplimiento del *fin* que es su ser propio en un movimiento en el que a partir de lo que es *en potencia* se llega a ser *en acto*, estableciéndose en cada momento una *forma* que actualiza la *materia* como *substancia* concreta con una determinación propia, un *eídos* propio⁹⁸.

Lo que se ha planteado hasta ahora es lo que se podría llamar ontología de la *physis*, de esa manera de ser que consiste en movimiento, en cambio. Pero si se habla del movimiento, entonces necesariamente se habla del tiempo. El movimiento es *distancia* o *tensión* entre un antes del cambio y un después del cambio, y el *entre*, la *distancia*, es tiempo. Si se examina qué sea el tiempo, se encuentra que es magnitud, número, y por tanto sucesión de momentos o instantes que considerados en sí mismos son iguales entre sí en cuanto que son *ahora*, pero que son siempre distintos en cuanto que cada momento consiste en que hay cierto ser en acto *ahora* pero hay también el pasar de ese ser en acto a otro ser en acto, es decir que el tiempo es *del movimiento* y se refiere siempre a él. Aristóteles lo definirá como «el número del movimiento según el antes y el después»⁹⁹. Ahora bien, toda magnitud es continua, lo que quiere decir que es una secuencia ininterrumpida de unidades en la que cada unidad considerada en sí misma es un límite que establece la división de un intervalo que a su vez es indefinidamente divisible, es decir que las unidades en sí mismas consideradas no tienen otra cualificación que su posición relativa. Pero a la vez, como se ha dicho, en Aristóteles el tiempo no es un *a priori*, no hay tiempo si no hay *antes* y *después*, que son *ser en acto*, es decir que el tiempo lo es siempre de un movimiento concreto que tiene lugar. Esto quiere decir que en cuanto al cambio concreto el *antes* y el *después* son plenamente cualificables y distintos, pero en cuanto

⁹⁸ Íd., *Física*, II, 3, 194b 15-195a 26; *Metafísica*, D, 2, 1031a 24-1031b 5.

⁹⁹ *Ibidem*, IV, 220a 25.

unidades de la magnitud tiempo exigen que a su vez se pueda establecer la sucesión indefinida previa al antes y posterior al después, es decir que cada *ahora* no es sino un punto en la sucesión uniforme y por tanto infinita de los momentos. Dicho de otro modo, lo que *es* en cada momento es distinto, pero los momentos en sí mismos son iguales, puntos de división en la sucesión uniforme indiferentes entre sí que suponen la posibilidad indefinida de nuevas divisiones, lo que implica que la sucesión misma es infinita, el tiempo ha de ser infinito. Sin embargo, se mantiene que el tiempo ha de ser cierta determinación del movimiento: un infinito no es, no tiene lugar, puesto que *ser* es *ser en acto* y el *ser en acto* es siempre definición, determinación, *eîdos*. Que el tiempo es infinito implica decir que siempre hay movimiento, siempre hay *physis*. Ha de haber pues un movimiento del que es el tiempo, movimiento que ha de ser siempre igual a sí mismo, eterno, pero determinado porque todo ser es determinación. Aristóteles entiende que tal movimiento siempre igual a sí mismo es el del Sol y los astros, que da lugar a todos los otros movimientos que tienen lugar en la *physis*, en el mundo natural. Pero lo que importa considerar aquí es que tal movimiento sería entonces, en cierto modo, el de la *physis* misma, puesto que la *physis* consiste ciertamente en que cada cosa nace y perece, nace desde algo y perece dando lugar a otra cosa, pero eso, el nacer y perecer, es siempre¹⁰⁰.

Tal movimiento permanente, eterno, ha de tener causa, un principio de ser, y esa causa ha de ser como tal movimiento es, es decir eterna. En cuanto *motor*, causa de movimiento, ha de ser en acto, pero como causa de un movimiento eterno y permanente ha de ser él mismo eterno y permanente, *inmóvil*, y esto supone decir que ha de ser plenamente en acto, por tanto nada en potencia, puesto que lo que es en potencia algo está sometido al cambio. Es pues ser pleno sin posibilidad no realizada, sin potencia: puro ser en acto. Ha de ser substancia, pues la substancia es el ser primero, y la substancia es *forma*, *eîdos*, pero en cuanto inmóvil es no generado, no es *a partir de nada*, sino que simplemente *es*, por lo que la noción de *forma* no sería aplicable a él, en cuanto que toda *forma* lo es como actualización de una *materia*, así que se tendrá que decir que es *eîdos*, y

¹⁰⁰ *Ibid.*, IV, 10-14.

eídos sin más, no este o aquel *eídos*, es decir el *ser* mismo, eso en lo que consiste que todo sea, *principio primero* de todo ser. Este principio primero es pues el *motor inmóvil* de todo; Aristóteles lo designará como *theos*, Dios. ¿Cómo mueve el motor inmóvil? El agente para actuar ha de moverse él mismo, luego el motor inmóvil no ha de ser agente, causa eficiente. Ahora bien, toda cosa *es* en virtud de su causa final, buscando realizar en acto su propio fin, es decir que para toda cosa *ser* es aspirar a ser en acto su *eídos* propio, y el puro ser en acto, el *eídos* como tal es el motor inmóvil. El *motor inmóvil* es pues el *fin último* al que cada ente aspira en esa búsqueda de su *fin* propio en que consiste para cada cosa *ser*¹⁰¹.

La ontología desarrollada por Aristóteles ha establecido la primacía ontológica del ser en acto; efectivamente, para que una substancia sea en potencia algo ha de ser primero en acto lo que es¹⁰². Pero entonces el mundo, la *physis*, ha de ser siempre, no ha de tener comienzo: no puede haber un previo ser en potencia que diera lugar al mundo, pues el ser en potencia no es por sí mismo, no es substancia. Aquello en lo que consiste que el mundo —la *physis*— sea, su principio primero, la causa misma de que haya *physis* ha de ser por tanto sin comienzo, es decir eterno, y sin final, por tanto inmóvil. El *ser* por el que todo es lo que es ha de ser pues *motor inmóvil*, *puro ser en acto* y *fin último* de todo, el *eídos* en que consiste que todo tenga *eídos*. De manera paralela a como Platón establece que la idea de Bien es la *idea* de *idea*, el motor inmóvil de Aristóteles sería el *eídos eídos*, el *eídos* del *eídos*, el *ser* mismo por el que todo *es*. De nuevo se encuentra que si hay *entes* es que hay *ser*, que el *ser es*, pero es de otro modo como los entes son. El *ser* mismo no es una substancia concreta, sino que es el tener cada substancia concreta *eídos* como *morphé* y como *télos* que define el sentido de su ser moviente, de su *physis*. Es, pues, como el *despliegue* de los fines —*eídos*— que determinan el llegar a ser —*physis*, naturaleza— en que todo y cada cosa consiste, y por ello el orden y la inteligibilidad en que consiste el mundo mismo. Así que, en cierto modo, se puede decir de él lo que dijo Platón de la idea de Bien, que no es esencia, sino que se eleva más allá de la esencia, no es tal o cual esencia, sino el que todo tiene esencia. En cuanto que *es*, Aristóteles lo caracteriza

¹⁰¹ Íd., *Metafísica*, I, 6-7.

¹⁰² *Ibidem*, Q, 8.

como *nous*, pensamiento, y lo que piensa es lo más excelente de todo, el *eîdos* mismo, es decir que su actividad propia es pensarse a sí mismo, pensamiento que piensa el pensamiento¹⁰³.

El motor inmóvil, Dios, es el objeto propio de la *filosofía primera*, la ciencia sin nombre buscada por Aristóteles que nosotros denominamos «metafísica», y que él mismo designa a veces como «teología». La filosofía primera en cuanto que es *ontología* —ciencia del ser en cuanto ser— es *teología* —saber de la substancia suprasensible—, es decir *metafísica*. De nuevo nos encontramos con que conocer el *ser* mismo es reconocer la *distancia* en que consiste *ser*: que entender el *ser* de lo que es por *physis* nos lleva a reconocer el *ser* más allá de la *physis* y que tal *ser* constituye la inteligibilidad de la *physis* misma. El hombre como toda substancia tiene su naturaleza propia, que es la de viviente racional: el alma es *eîdos-morphé*, la *forma substancial*, de lo viviente, y en el hombre comporta *nous*, pensamiento, es decir capacidad de atenerse al *ser* mismo, de conocerlo y de regirse por él al conducirse, al actuar. Por tanto, que hay *ser* y que el hombre puede reconocerlo es el fundamento de su existencia como hombre, supone la posibilidad misma de todo saber fundamentado de los entes y de todo saber de la conducta: ética, política, arte. De nuevo se puede repetir aquí lo que se concluyó al exponer la ontología platónica: el buscar el saber, la verdad, en que consiste la filosofía implica buscar el *saber a qué atenerse* con respecto a la existencia misma. Este saber es en última instancia *ontología*, que como tal es saber siempre buscado y nunca concluso, pero cuya búsqueda fundamenta la posibilidad de todo otro saber tanto teórico como práctico. Lo más propio del hombre es la búsqueda de tal saber del *ser* mismo, que siempre se sustrae como tal saber, nunca es cumplido, pero tiene lugar en el realizarse todo otro saber de los entes.

¹⁰³ *Ibid.*, I, 9.

3. LA FILOSOFÍA CRISTIANA: CONTINGENCIA DEL SER CREADO

La ontología planteada por el pensamiento de Platón y de Aristóteles establecerá uno de los principales fundamentos de la situación ontológica que se denomina aquí clásica, la que se da hasta la llegada de la Modernidad. Es decir, que la ontología platónico-aristotélica define los desarrollos de la filosofía, de toda ciencia por tanto, incluidos los saberes prácticos —moral, derecho, política—, hasta su cuestionamiento a fines de la Edad Media, que supondrá la aparición de la Edad Moderna. Pero ya se dijo en su momento que la situación ontológica no coincide sin más, ni depende sólo, de los desarrollos explícitos de la ontología como ciencia, la filosofía. En la que se ha llamado aquí «situación ontológica clásica» es determinante un factor ajeno a los desarrollos filosóficos de la antigüedad helénica: la irrupción y el establecimiento de la religión cristiana.

El cristianismo no es filosofía, ni consiste primariamente en sí mismo en la admisión de una doctrina, sino en la fe en Jesucristo, revelación de Dios. Pero las cuestiones que envuelve y a las que afecta la fe cristiana coinciden con los temas y contenidos de la filosofía: en qué consiste *ser*, el fundamento —el principio primero y el fin último— de todo lo que es, la verdad, el sentido de la existencia del hombre y el fundamento de su actuar vital, el *a qué atenerse* que marca el sentido de sus decisiones últimas. Por ello el cristianismo hará filosofía al buscar el lenguaje para la expresión adecuada de los contenidos de la fe en que consiste, para poder manifestar esta verdad como doctrina fijada y transmisible. Pero al hacer esto se encontrará con la filosofía griega, cuyas nociones y términos empleará en tal tarea. Ello dará lugar a la transformación de la ontología clásica griega, pero no negándola, sino asumiéndola en lo esencial y reinterpretándola desde ella misma para dar razón de aquellas nociones y postulados que forman el fondo esencial del cristianismo y no estaban en aquella¹⁰⁴.

Es fundamento de la fe cristiana la noción de la trascendencia absoluta de Dios respecto al mundo, que conlleva también la idea de la creación de todo lo que es por Dios. Esta noción tiene un alcance ontológico radical. Para Platón y

¹⁰⁴ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I. Filosofía antigua y medieval* (Madrid: Istmo, 1984). Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid: Gredos, 1976).

Aristóteles la pregunta ontológica era ¿en qué consiste *ser*?, cuál es la consistencia, la configuración de lo ente en tanto que ente, y por ello, la cuestión de en qué sentido puede decirse que *ser* es. Pero lo que no es cuestión para ellos es la de por qué hay *ser*: que hay *ser* es algo obvio, lo dado sin más que no requiere explicación alguna. Pero la noción de creación introduce la cuestión de la falta de necesidad de lo que es, no sólo de este o aquel ente, sino del mundo mismo, el todo de lo ente. Es decir que, si lo ente en su totalidad es contingente, entonces tiene sentido la pregunta ¿por qué hay ente, por qué hay mundo? La necesidad absoluta de *ser* se traslada a Dios mismo: Dios no necesita ni admite explicación alguna. Pero lo creado por Dios sí: precisamente la noción de creación es la explicación del *ser* de todo lo que no es Dios.

La ontología platónico-aristotélica ha de ser pues replanteada: ya no es sólo cada ente el que es contingente y por tanto necesita explicación ontológica, sino que es el *haber entes* mismo el que es contingente y ha de ser explicado. Esto conducirá a la introducción en la ontología de la noción de *existencia* junto a la de *esencia*, es decir, a la consideración del *ser* como existencia más radicalmente que como esencia. Lo que el cristianismo obliga a aceptar a la ontología es que en la aparente aporía del *ser* de la que antes se ha hablado —si hay entes hay *ser* pero si hay *ser* lo que hay es los entes y no *ser*— el término primero y necesario es que hay *Ser*, que *Ser* es y es Dios¹⁰⁵. Los entes son en tanto que Dios les da ser, y es aquí donde se plantea la cuestión de la *distancia* en que *ser* consiste, pues ahora la *distancia* es absoluta, entre *ser* y *nada*, es decir, el *existir* por el que hay ente con esencia, por el que la esencia queda constituida como tal para el ente concreto, existente. En Dios *ser* no es distancia, pues Dios es el *Ser* mismo, su ser consiste en *ser* en términos absolutos. Pero para las criaturas *ser* es distancia, y distancia máxima: distancia no ya sólo entre forma y materia, entre esencia y concreción, sino entre ser y nada, pues en eso consiste existir, en que de hecho se dé la esencia como ente concreto. La comprensión de esta distinción dentro de la noción de ser entre *ser* como *esencia* y *ser* como *existencia* exigirá varias propuestas metafísicas distintas, que examinarán las posibles posiciones ontológicas de la esencia respecto

¹⁰⁵ Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 1981).

de la existencia, hasta alcanzar su planteamiento culminante con la noción de *actus essendi* que, como se expondrá en el apartado siguiente, desarrolla santo Tomás de Aquino para resolver la cuestión¹⁰⁶.

Se trata pues de un replanteamiento de la ontología de la esencia que, sin embargo, no es ruptura con ella sino más bien radicalización de su desarrollo para alcanzar la nueva comprensión de la cuestión del *ser* que la noción de trascendencia de Dios y de creación introduce. La noción de *actus essendi* (acto de ser) culminará el planteamiento ontológico que se ha llamado aquí *clásico*, cuyo cuestionamiento dará lugar al desarrollo de la ontología de la Modernidad.

La fe cristiana introduce modificaciones importantes en la comprensión de la posición del hombre en el *ser*, de las posibilidades del conocer y la de lo que ha de hacer para vivir plenamente como hombre. En el terreno epistemológico, la noción de la trascendencia absoluta de Dios y su identificación con el *Ser* mismo —aunque pueda ser establecida racionalmente— aparece dada, de entrada, no por el razonamiento filosófico natural, sino por la aceptación de la fe en la revelación que Dios hace de Sí mismo, tal y como el judaísmo y el cristianismo presentan su fundamento. Para el cristianismo la esencia misma de Dios no es conocible por el hombre por sus solas capacidades, y requiere, en la medida en que tal conocimiento es necesario para su salvación, una comunicación o revelación por parte de Dios mismo. Tal revelación, puesto que no puede ser alcanzada por la sola razón natural, exige de la fe para que pueda ser aceptada, es decir, conocida como la manifestación que Dios hace de su propio ser. Es decir, que la noción de una Revelación de Dios dada por Él mismo al hombre, y aceptada a través de la fe, implica la afirmación de verdades sobre Dios, causa y fundamento mismo de todo lo que es, y por tanto también sobre la naturaleza del hombre y el sentido de su vivir, que la razón natural, por sí misma, no puede adquirir. Esto introduce la cuestión del estatuto de la fe y el de la razón como capacidades del conocer, y por tanto el problema de la relación entre la fe, la razón natural y la experiencia sensible, fuentes del conocimiento humano. En cuanto que la fe como capacidad de conocimiento y la Revelación como contenido de conocimiento tienen un

¹⁰⁶ Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Barañain-Pamplona: EUNSA, 1985).

estatuto diferente del de la razón y lo por ella conocido, aparecerá un nuevo saber, distinto de la filosofía, cuyo objeto será precisamente la comprensión de la Revelación: la teología. La cuestión de la relación entre fe y razón, filosofía y Revelación, se constituirá en uno de los principales temas que la teología y la propia filosofía tendrán que tratar, y que incluirá, claro es, la pregunta por la posición de estos dos saberes uno respecto al otro, la filosofía, la ciencia de las últimas causas, y la teología, la ciencia sobre la Revelación y su correcta interpretación.

En el terreno antropológico, y por tanto en el de la moral, el cristianismo establece también una diferencia esencial con la concepción helénica: en cuanto que el hombre es criatura, pero también hecho «a imagen y semejanza de Dios», su naturaleza —y por tanto su fin último— apunta a algo más allá de ella misma, a lo «sobrenatural», a Dios mismo. El destino último del hombre y por ello el fin último de la vida humana es para el cristianismo la unión con Dios, impedida por el pecado y por tanto más allá de las solas posibilidades del hombre natural: la noción de la necesidad de la salvación, para la que es imprescindible el don de la gracia de Dios. También aquí se plantea la cuestión del alcance de una ética establecida por la mera razón natural y de la relación con la moral revelada, con las exigencias de conducta necesarias para alcanzar la salvación y no accesibles a la razón humana por sí misma, así como la cuestión de la capacidad de la naturaleza humana para alcanzar el fin propio del hombre, que en tanto que es la unión con Dios mismo aparece como «más allá» de las posibilidades de la naturaleza por sí misma, necesitada por tanto de la intervención de Dios, el don de la gracia divina. Como se puede ver, se encuentra aquí también la cuestión de las relaciones entre fe y razón, entre filosofía y teología¹⁰⁷.

No se va a examinar aquí el muy rico despliegue de todas estas cuestiones a lo largo de la Edad Media. Se fijará la atención en la síntesis teológico-filosófica que constituye el resultado más acabado y completo de tal despliegue, la obra de Santo Tomás de Aquino, examinando especialmente el desarrollo ontológico que en ella hay, que puede considerarse como culminación de la ontología clásica de la

¹⁰⁷ Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 1981).

esencia. Después de esto, se expondrá la puesta en cuestión —o más bien el rechazo— de la noción de esencia que en la propia Edad Media introducirá el nominalismo, y que dará lugar a la ontología de la Modernidad.

4. SANTO TOMÁS DE AQUINO: EL ACTO DE SER, ESENCIA Y EXISTENCIA

El planteamiento ontológico de Platón y Aristóteles definirá los desarrollos posteriores de la filosofía, por tanto de toda ciencia, hasta la llegada de la Modernidad, que filosóficamente consistirá, como se ha de ver, en un replanteamiento de la cuestión pero que parte de esta ontología clásica. Sin embargo para poder exponer lo que contiene y supone este planteamiento clásico de la cuestión del *ser* es necesario antes examinar un último desarrollo que dará a la ontología clásica su configuración definitiva: la noción del *ser* como *actus essendi*, acto de ser, existencia.

La noción del ser de las cosas como *acto de ser* será formulada por Santo Tomás de Aquino como explicación del ser de lo creado. Se acaba de exponer cómo la implantación del cristianismo supone un cambio esencial introducido en la situación ontológica del hombre de la antigüedad. El cristianismo no es filosofía, no consiste tampoco primariamente en la admisión de tal o cual doctrina, sino en la fe en Cristo, revelación de Dios, pero ciertamente se ocupa de los mismos asuntos que la filosofía: la verdad, el fundamento —principio primero y fin último— de la existencia, el sentido de ser y el *a qué atenerse* del hombre que marca la posibilidad de sus decisiones últimas. Por ello el cristianismo *hace* filosofía, incluso para encontrar el lenguaje apropiado para expresar el contenido de la fe en que consiste como doctrina fijada y transmisible en su verdad. Esto supone evidentemente una transformación de la filosofía pero desde ella misma, con el lenguaje, las nociones, que ella previamente había establecido para la consideración de esas cuestiones que son su objeto y lo son también de la fe.

El cristianismo introduce la noción de la trascendencia absoluta de Dios, que aparece también como la noción de *creación*. Que el mundo es creado por Dios a partir de nada previo supone y significa que sólo Dios es necesario, el *Ser*

que es por sí mismo, incausado, y que el *ser* creado es contingente: los entes concretos aparecían como contingentes en el planteamiento de la ontología aristotélica, pero la *physis* misma, el que haya entes, el «mundo» era necesario, pero con la noción de creación es el mundo mismo, el haber entes, lo que es contingente. Que el mundo es creado implica ontológicamente distinguir dos sentidos de ser: una cosa es que esto sea tal o cual, *qué-es*, *quididad* o *esencia*, y otra es que lo haya, que efectivamente la cosa se dé, esté con tal esencia que es la suya, y esto es lo que nosotros ahora mencionamos como *existencia*. Cuál sea el sentido primario de ser, esencia o existencia, o dicho de otro modo cuál es la relación entre los dos sentidos de ser será la cuestión que marcará la ontología de Sto. Tomás de Aquino¹⁰⁸.

Aristóteles entiende que el mundo —la *physis*— es siempre, no tiene comienzo ni final. Para él, entonces, la cuestión es ¿qué es ser? ¿en qué consiste ser? Que hay *ser* no es cuestión, sino en qué consiste que lo haya. Para Sto. Tomás de Aquino, en cambio, el mundo no es siempre, tiene comienzo y puede tener fin, es *creado*. Esto significa que la pregunta ¿qué es ser? se replantea como ¿por qué hay ser? Ahora no hay que buscar sólo los principios del ser los entes, sino el principio mismo del *ser*¹⁰⁹. La fe nos dice que el mundo es creado por Dios, por tanto que Dios es su causa, su principio de ser. ¿Cómo entender filosóficamente, ontológicamente, esta afirmación de la revelación? Sto. Tomás parte de aceptar el planteamiento ontológico de Aristóteles: ser es tener esencia, la esencia tiene lugar como forma de la substancia concreta, y esto da lugar al planteamiento de los principios que explican el ser de la substancia, las cuatro causas, materia, forma, causa eficiente y finalidad. Pero esta ontología exige ahora ser replanteada, pues hay que explicar la contingencia no sólo de cada ente, sino del haber entes mismo; si para Aristóteles la *physis*, el mundo, es sin más, para el cristiano el que haya mundo debe ser explicado ontológicamente, pues el mundo mismo es contingente, es pero podría no haber sido: ¿por qué hay *ser*? Pero así planteada la cuestión, se acentúa al máximo la *distancia* en que *ser* consiste, la aporía de que si no hay *ser*

¹⁰⁸ Étienne Gilson, *Elementos de Filosofía Cristiana* (Madrid: Rialp, 1977). Étienne Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1960).

¹⁰⁹ Étienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Barañain-Pamplona: EUNSA, 1985).

no hay entes, pero que lo que hay es los entes, no *ser*. O, dicho de otro modo, que *ser* parece una contradicción, pues que que las cosas sean parece exigir *no-ser*, ya que todo nace y perece y nada es necesario, es decir, *es* sin más.

Para empezar, se constata que nada tiene como propio su propio ser, pues todo recibe el ser de otra cosa: todo ha de tener una causa eficiente. Que algo llegue a ser consiste en que lo que previamente es en potencia llegue a ser en acto, es decir que la materia reciba una forma, que la forma actualice la materia dando lugar a la substancia. En Aristóteles esto quedaba explicado con la noción de ser en potencia: lo que llega a ser ya era en cierto modo antes, pero como privación, no-ser eso que se llega a ser, potencia actualizada por la intervención de un agente; esto exige entender que el mundo es siempre, pues siempre hay ser en acto y por tanto potencia que podrá ser actualizada. Pero si el mundo ha tenido un comienzo, entonces el compuesto mismo de materia-forma, es decir, «ser en acto-ser en potencia» ha tenido que llegar a ser, y desde nada, es decir, que no hay un subyacente previo al cambio a partir del cual éste tenga lugar. Dicho de otro modo, que si *ser* es tener una esencia como forma, ser esto o aquello, que haya cosas supone otra cosa que *ser*, supone que existan. Las cosas han tenido que ser llevadas a la existencia, y el existir es algo ajeno a su esencia, no está incluido en ella como alguna de sus notas. Si entendemos que el existir es *ser*, entonces *ser* tendría dos sentidos, el de esencia y el de existencia. Pero Sto. Tomás, partiendo de la ontología aristotélica al plantear la cuestión de la existencia, entiende que no hay por qué emplear dos verbos: si *ser* significa el actualizarse de la materia por la forma constituyendo la substancia, ahora se ha de entender que ese actualizarse a su vez ha de tener lugar, ha de *ser*. Pero como *ser* significa *ser en acto*, entonces el acto en que consiste la forma como tal forma respecto de la materia no es el acto último que constituye la substancia, sino que éste acto último sería el acto por el cual la esencia es constituida como forma de la materia, es decir el acto por el que la esencia *es* —puesto que el *ser*, el haberla o tener lugar, no está incluido en ella misma—, de tal modo que la esencia constituiría algo así como la potencia para el acto último que es el ser la substancia. Si la forma es el acto de la materia, el *ser* sería el acto de la esencia como forma de la materia. *Ser* significa de entrada que una substancia es materia que tiene una esencia (forma), pero esto significa que tal

cosa se da, tiene lugar, y ese tener lugar la esencia como substancia concreta es propiamente *ser*. Desde luego que en este sentido *ser* no se diferencia en nada de *existir*, pero el planteamiento de Sto. Tomás deja claro que existir no es algo externo a ser —a tener esencia—, sino que precisamente tener esencia es en último extremo existir. *Ser* tiene en efecto dos significados, ser como esencia y ser como existir, pero no hay equivocidad en la palabra, pues porque «ser» significa primariamente «existir» significa también «tener esencia»: que algo *es* significa que existe con una esencia que es la suya. Santo Tomás denominará *ser* al acto de ser, pues el acto de ser es el sentido primero del término «ser», el «ser» en el sentido de «tener esencia» es dependiente del acto de ser. Entiende que no es necesario hablar de «existencia» pues «existencia» es «ser» en su sentido más propio¹¹⁰.

Entendido que *ser* es el *acto de ser* es claro entonces que ninguna cosa que encontramos en el mundo puede ser por sí misma, es decir que todo lo creado no es ello mismo su propio *ser*; que sea creado significa precisamente que recibe el *ser*, y en el sentido más radical¹¹¹. Ahora bien, esto supone que el *ser* de lo creado ha de tener causa, y la causa de lo creado no puede ser algo creado, por tanto no puede ser algo que reciba el *ser* de otra cosa, por lo que ha de ser por sí mismo, ha de ser ello mismo su propio *ser*. Es decir, que no será otra cosa que el *ser* mismo, por tanto algo que no tiene *quididad* alguna, o dicho de otra manera algo cuya esencia es *ser*¹¹². Santo Tomás establecerá cinco maneras de demostrar que el Ser mismo, causa del ser creado, existe: las cinco vías para la demostración de la existencia de Dios. Dios es pues el *Ser* mismo, substancia primera cuya esencia es *ser*, puro ser en acto: principio primero de todo, motor inmóvil, causa incausada, ser necesario, ser absoluto —absolutamente perfecto—, fin último de todo¹¹³. Pero esto implica que en el sentido en que Dios *es* nada más *es*. Es decir, que de nuevo *ser* tiene dos sentidos, el *ser* en sí mismo, el *ser* propiamente dicho, que es el *ser* de Dios, y el *ser* creado, el *ser* como composición de potencia y acto, esencia y existencia, que no es por sí mismo. Si *ser* es propiamente el ser por sí mismo de

¹¹⁰ Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, c.4; *Suma de teología*, I, q.3 a.4.

¹¹¹ Ídem, *Suma de Teología*, I, q.45 a.1.

¹¹² *Ibidem*, I, q.3 a.3 a.4.

¹¹³ *Ibid.*, I, q.2 a.3.

Dios, causa primera de todo otro *ser*, entonces el *ser* de lo creado consistirá en la relación de dependencia con respecto al *ser* de Dios; a tal relación de dependencia llamará Sto. Tomás *participación*, lo creado *es* por participación del *ser* de Dios¹¹⁴. Tal relación de participación supone de nuevo la noción de analogía del ser: el *ser* de las criaturas es por analogía con el *Ser* en sentido propio, primero, el *ser* de Dios¹¹⁵.

Pero esta noción de analogía del ser se da en sentido contrario cuando se habla del conocimiento del *ser* que puede tener el hombre, pues el hombre conoce en primer lugar el ser de lo creado, ese es para él el significado primario de «ser», y conoce el ser de Dios por analogía con el ser de lo creado. Para nosotros «ser» significa primariamente el ser de la criatura, cuyo conocimiento consiste en comprender —abarcando intelectivamente— su determinación, su quiddidad. Pero Dios no tiene quiddidad, su esencia es el *ser* mismo, es por tanto *Ser* infinito, sin determinación, que no puede ser comprendido por la razón humana, por lo que el hombre propiamente no puede conocer el *ser* mismo de Dios: su conocimiento del *ser* de Dios sólo puede darse por comparación con el *ser* de la criatura, en cuanto que éste es participación del *ser* mismo de Dios. Es decir que, en cuanto al *ser*, el *ser* de lo creado es por analogía con el *ser* de Dios, pero en cuanto al conocer humano, el *ser* de Dios es conocido por analogía con el *ser* de lo creado¹¹⁶.

El planteamiento de Tomás de Aquino parte de la ontología platónico-aristotélica, pero la radicaliza al atenerse a los presupuestos de la fe cristiana. Si en Platón y en Aristóteles aquello por lo que todo *es* se sitúa «más allá de la esencia», en Sto. Tomás el *ser* se sitúa más allá del *ser*: si el *ser* de la criatura es un acto de ser que la criatura ha de recibir de su causa, el que tal cosa pueda tener lugar, es decir que haya *ser* de lo creado, exige que su causa se sitúe más allá de eso en lo que consiste para la criatura *ser*. La *distancia* en que consiste *ser* es ahora radical: el *ser* de la criatura es distancia entre *ser* y nada, no ser. Esto es así porque se entiende el *ser* mismo como acto de ser, y ya hemos visto desde Aristóteles que el *Ser* en sí mismo, el principio primero de todo *ser*, ha de ser puro ser en acto, lo

¹¹⁴ *Ibid.*, I, q.8 a.1; q.44 a.1 ss.

¹¹⁵ *Ibid.*, I, q.4 a.3.

¹¹⁶ *Ibid.*, I, q.13 a.1 ss.

que implica ahora no que sea ser en acto frente a la privación de ser (potencia), sino ser mismo frente a nada. Dios es el puro existir, su esencia es el *ser* mismo, es *ser* absoluto, necesario, infinito, eterno e inmutable: la criatura es por participación del ser de Dios, su *ser* es *relación* con respecto al *ser* de Dios, y ello significa que en ella hay lo otro que *ser* absoluto, es decir, *contingencia*, no necesidad, ser frente a la nada, *a partir de nada*. La naturaleza del hombre es la de ser imagen de Dios; como toda criatura, busca la unión con Dios, la realización en sí mismo del principio de su *ser* conforme a su esencia finita propia, del fin último que viene en él determinado por su naturaleza. En cuanto que esta naturaleza propia del hombre es la de ser racional, tiene el privilegio de poder buscar conscientemente la unión con Dios. Esta búsqueda es búsqueda del conocimiento de Dios, conocimiento que es, de nuevo, tanto el *saber qué es* como el *saber a qué atenerse*. En cuanto que el conocimiento directo de Dios es imposible para el hombre, tal búsqueda de Dios es a la vez búsqueda del conocimiento del *ser* de lo creado, a través del cual se puede alcanzar el conocimiento de su causa, puesto que el *ser* de lo creado en cuanto efecto participa del *ser* de su causa, Dios. Que Dios mismo comunique al hombre aquello de Su propio *ser* que el hombre por sí mismo —por su sola razón— no podría llegar a conocer, y sin lo cual el hombre no podría alcanzar su fin propio, la unión con Dios, supone que tal conocimiento es, además de Filosofía, Teología. Pero, sin entrar ahora en la cuestión de la relación entre la fe y la razón, la Revelación y la Filosofía entendida como el saber por la sola razón del hombre, se ve que también en el planteamiento ontológico de Tomás de Aquino, como en el de Platón y Aristóteles, de lo que se trata es de cómo el hombre ha de orientar su existencia conforme a todo lo que es el contenido de dicha existencia, es decir de cómo el hombre ha de vivir una vida digna de su propio ser hombre, entendido ahora que su *ser* es el de criatura imagen del Creador, y más allá de la filosofía, que a través de Cristo el hombre es hijo de Dios.

5. EL NOMINALISMO: EL CUESTIONAMIENTO DE LA ONTOLOGÍA DE LA ESENCIA

El teologismo de Guillermo de Ockham

Este desarrollo de la ontología expuesto hasta aquí y la situación ontológica que expresa y constituye entrarán en crisis al final de la Edad Media, con el cuestionamiento de la noción de esencia que supondrá el triunfo del nominalismo. Para examinar esta cuestión y entender cómo esto tiene lugar se atenderá al pensamiento del filósofo escolástico cuyo planteamiento filosófico implica de manera clara la crisis de la propia escolástica medieval, y con ella de todo el planteamiento hasta aquí expuesto: Guillermo de Ockham.

La filosofía no es la teología, pero en el pensamiento cristiano medieval los desarrollos de ambas están de tal manera unidos que en el planteamiento de numerosos autores no se entiende que la filosofía pudiera tener un desarrollo propio independiente del de la teología. La síntesis tomista, en la que se delimita con precisión el terreno y el alcance de cada uno de estos saberes y su relación mutua, no es aceptada por todos y seguirá habiendo por tanto diversos planteamientos de la cuestión. Al final de la Edad Media ciertos enfoques teológicos, entre los que se encuentra de manera muy notable el de Guillermo de Ockham, darán lugar a una nueva situación ontológica que pone en crisis la ontología de la esencia, lo que provocará que en la Edad Moderna se realice un replanteamiento de la cuestión ontológica.

Por tanto, para entender el pensamiento de Guillermo de Ockham hay que considerar la cuestión de la relación entre la fe y la razón, o lo que es el mismo problema, el de las relaciones entre la filosofía —el saber obtenido por la sola razón natural humana— y la teología —la ciencia de la revelación divina—, pues será esta cuestión la que dé lugar a su extremo planteamiento filosófico, nominalista, empirista y voluntarista, al considerar que la filosofía no tiene nada que decir sobre las cuestiones de la fe, y que los desarrollos filosóficos obstaculizan o pervierten la comprensión adecuada de las verdades de la fe, y en concreto, la de la absoluta omnipotencia de Dios creador.

Santo Tomás de Aquino entenderá que teología y filosofía han de estar de acuerdo, pues ambas tienen la misma fuente, Dios, autor de la Revelación y la razón; la teología trata sobre el fin último de todo y la filosofía sobre el principio primero de todo, es decir que ambas tratan sobre Dios, principio primero y fin último de todas las cosas, y por tanto entre ambas no podrá haber contradicción. Pero admitir esta concordancia exige admitir también la diferencia esencial de ambas: la teología es la ciencia de la Revelación, la filosofía la ciencia de lo que se obtiene a partir de los principios de la razón natural. Un problema filosófico no debe ser resuelto a partir de un dogma revelado, igual que una aseveración de la revelación no puede ser demostrada o deducida a partir de los principios de la razón.

Teólogos como Guillermo de Ockham no aceptarán esta distinción: para ellos la ciencia propiamente dicha ha de ser la teología, y ello implica que los problemas propiamente filosóficos sean planteados a partir de ciertos dogmas de la verdad revelada. Así, se supone desde estas posiciones que la admisión de inteligibilidad y potencia en las criaturas supondría una merma en la aceptación de la omnipotencia de Dios. Si ser es existir, entonces el único conocimiento de lo existente habrá de ser la intuición inmediata de lo empírico, pues del conocimiento inteligible se podrán obtener las conexiones entre lo inteligible mismo, pero nunca la evidencia de la existencia de algo. Esto supone la afirmación de la absoluta individualidad de lo existente, de modo que ante las cuestiones de la realidad de lo universal —la cuestión de los universales, de su modo de ser— y de la causalidad eficiente la respuesta filosófica que se da consiste en un empirismo radical: no hay universales, sólo individuos, y no tenemos conocimiento ninguno de que los individuos actúen unos sobre otros, pues la experiencia sensible no nos proporciona evidencia intuitiva de tal interacción, sino sólo de la mera sucesión de los fenómenos. Si encontramos la posibilidad de mencionar diversos individuos con una misma palabra o si vemos que en lo real se repiten patrones de sucesión de fenómenos, esto será así por la intervención divina, única causa eficiente real y fuente de todo orden de la creación. Guillermo de Ockham entiende que este planteamiento es coherente con el dogma de la absoluta omnipotencia de Dios, pero en el terreno filosófico dará lugar a un escepticismo absoluto: si no hay

universales en ningún sentido, si no hay esencia de las cosas, el conocimiento racional es imposible, sólo la intuición empírica inmediata es conocimiento y ésta no nos proporciona nunca necesidad ni universalidad, que son los rasgos del conocimiento científico; asimismo, si no podemos establecer la conexión causal entre los fenómenos de la experiencia nunca podremos concluir que el comportamiento de lo real obedezca a necesidad ninguna, por lo que no hay ley alguna en lo real que la razón pueda llegar a conocer. En el pensamiento de autores como Ockham este escepticismo queda paliado por el recurso a la fe, puesto que de lo que se trataba era de preservar la preeminencia de la teología frente a la filosofía; pero en el momento en que se prescindía de la fe lo que queda en el pensamiento filosófico es un empirismo radical que hace inevitable tal escepticismo absoluto¹¹⁷.

En el ámbito práctico, el voluntarismo de la posición de Ockham da lugar a la imposibilidad de establecer ley práctica racional alguna: lo moralmente bueno lo es por el puro arbitrio de la voluntad de Dios, que podría haber establecido como bueno lo contrario de lo que está establecido. Con esto se sentarán las bases de la desaparición de la noción de saber práctico, que será la posición propia de la Modernidad sobre la praxis en todas sus manifestaciones —moral, derecho, política—.

El paso a la ontología moderna

En un planteamiento como el de Guillermo de Ockham la cuestión del ser desaparece: hemos caracterizado el *ser* como la *distancia*, entre el esto y la esencia, entre el antes y el después de cada cosa, su nacer y perecer, entre la quiddidad y la existencia, y en el planteamiento de Ockham la *distancia* desaparece. El ser de Dios ciertamente no es distancia, Dios es «El que es», el Ser que es por sí mismo, Aquel cuya esencia es *ser*. Pero ahora las cosas creadas son mera inmediatez singular, individualidades plenas sin esencia universal alguna; para ellas la existencia es el mero estar ahí, darse inmediato en la percepción sensible, sin que

¹¹⁷ Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid: Rialp, 2004). Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid: Gredos, 1976).

entre ellas mismas haya conexión causal. En última instancia, el que la comprensión de lo creado deba remitirse a la fe supone que todo saber será teología o descripción empírica de los fenómenos, pero nunca búsqueda de la inteligibilidad intrínseca de las cosas, que no hay por tanto nunca metafísica. La remisión de la filosofía a la teología anula la filosofía; ya no se trata de ontología, decir del *ser*. No hay distancia, nos encontramos ante la *ausencia de ser*, sólo paliada por la remisión del darse lo creado a la voluntad todopoderosa de Dios.

Este planteamiento da lugar a que se dé mayor importancia a la ciencia natural, basada en lo empírico. Se afirmará ahora que el conocimiento meramente intelectual, que razona a partir de principios puramente inteligibles, no será en última instancia el saber propio de lo real. El conocimiento de la naturaleza tenderá a ser descriptivo, afirmando sólo lo que la experiencia proporcione. Si la experiencia sensible es conocimiento de lo corpóreo, es decir de lo dado en el espacio, se empezará a entender que tal conocimiento por la experiencia podría ser expresado matemáticamente, y todo esto dará lugar a desarrollos que culminarán en el nacimiento de una «nueva ciencia» de la naturaleza: la física matemática. El problema aparecerá al plantearse la fundamentación de esta ciencia de la naturaleza. Lo matemático es la expresión del funcionamiento mismo de nuestra razón, y en ello encontramos efectivamente la construcción de un orden necesario, pero en lo puramente inteligible; sin embargo, lo sensible-concreto parece obedecer a lo matemático, y tal como la cuestión del conocimiento ha quedado planteada, lo sensible, concreto, individual, es lo dado sin más, no construido por la ley racional: la cuestión será entonces cómo puede entenderse que sea lo sensible, para que lo que es puramente racional lo configure conforme a sus propias leyes. Veremos cómo esta cuestión será el motor de la interrogación filosófica de la Modernidad.

II. ONTOLOGÍA DE LA MODERNIDAD: LA CONCIENCIA

La situación ontológica clásica, y la ontología que la expresa y constituye, se basan en la noción de *esencia* como *naturaleza* de las *substancias individuales*, los entes. Al entrar en crisis esta noción de esencia todo el planteamiento consecuente se tambaleará y quedará en entredicho, tanto en el terreno epistemológico como en el práctico. La noción de esencia como naturaleza de los entes, que supone la comprensión del *Ser* como realidad última, fundamenta el conocimiento de lo real así como la vida humana como praxis racional. Que las cosas tengan una naturaleza —esencia— propia garantiza la posibilidad de la captación de tal esencia por el entendimiento en forma de concepto, de idea general, de universal como verdad de las cosas, y la percepción del ser de lo real como bien que la razón presenta a la voluntad como motor del actuar. Como se acaba de exponer, determinados planteamientos teológicos llevan a desproveer a lo natural de todo poder e inteligibilidad en favor del reconocimiento del poder absoluto de Dios. Si a fines de la Edad Media la ontología de la esencia entra en crisis, la posibilidad de un conocimiento universal y necesario de lo real —de un saber o ciencia— así como la de un fundamento racional y universal del actuar, queda en entredicho. Si no hay esencia, si un concepto, un universal, es sólo una palabra que tiene para nosotros cierta utilidad funcional, entonces el único conocimiento posible es la experiencia sensible, que no nos permite sino percibir individuos, y nunca nada necesario: el contenido de lo empírico es así de hecho, pero sin otra fundamentación, nada nos dice en él que deba ser así o que vaya a seguir siendo así. Si no hay esencia de las cosas, sólo voluntad de Dios, tampoco hay inteligibilidad de lo real; el conocimiento racional, la ciencia, así como la praxis como saber racional, se hacen imposibles. El escepticismo es inevitable, pero se palia por la fe religiosa: pero si ésta desaparece, no queda nada. Ahora bien, el hombre no puede permanecer en una situación de escepticismo absoluto, necesita afirmar un saber de lo real que le permita saber a qué atenerse, encontrar un sentido. Por ello, al final del medioevo se buscará el fundamento de lo real en otro

lugar que la esencia: en las matemáticas. La cuestión entonces será la comprensión ontológica de tal posibilidad de expresar lo empírico matemáticamente.

1. DESCARTES: SER Y CERTEZA. SER COMO ESTRUCTURA DEDUCTIVA

En esta situación, René Descartes se propone la restauración de la filosofía como un recomenzar de nuevo, desde el principio, el preguntar. El intento de Descartes será el de superar el escepticismo en que la crisis de la ontología de la esencia había convertido a la filosofía, y para ello, el de sustituir a Aristóteles, que era el paradigma de dicha ontología. Lo hará de una manera peculiar: veremos que en él la cuestión del ser se va a plantear como cuestión del saber. Descartes busca la unidad del saber, entendido no como mera descripción de lo empírico ni acumulación de datos, sino como la regla que guía la existencia humana, el «saber a qué atenerse» que muestra el sentido de la existencia en cuanto supone un regirse por la verdad. El logro matemático del descubrimiento de la geometría analítica, que unificaba aritmética y geometría, le llevó a la consideración de que igualmente todas las ciencias eran en última instancia una y la misma, la razón humana que conoce, independientemente de cuál sea el objeto al que se aplique¹¹⁸. En cierto modo su filosofía es la búsqueda de esta ciencia universal, de cómo podría plantearse y desarrollarse después en todos los campos del conocimiento conforme a sus diversos objetos¹¹⁹.

La certeza

Descartes se pregunta en qué consiste en esencia el saber, y la respuesta que da marcará definitivamente el curso de la filosofía moderna: lo que define al saber propiamente dicho es la *certeza*. La certeza no es para Descartes nada psicológico, no es una situación de quien conoce, sino que con esa palabra se refiere al carácter de aquel contenido del conocimiento del que, de suyo, por su misma constitución,

¹¹⁸ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle I, AT, X, 360.

¹¹⁹ Jean-Luc Marion, *Sobre la ontología gris de Descartes* (Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008).

es imposible dudar¹²⁰. Consiste pues en *presencia necesaria*: lo que tiene certeza se presenta de tal modo en el conocer que no se puede establecer hipótesis ni supuesto alguno que permita poner en duda que sea así como aparece. Se trata por tanto de la cuestión del *ser*, pero planteada desde una posición peculiar: el cómo se puede *afirmar* que «esto es». Es ciertamente la misma cuestión, pero replanteada en su origen: si en la ontología clásica la pregunta era por el principio del ser lo ente, «qué hace posible que lo que es sea», en qué consiste el ser de lo que es, ahora la pregunta es por el principio del saber, «qué hace posible el conocer de lo que se conoce», en qué consiste propiamente el conocer con verdad. Para la ontología clásica la cuestión del conocimiento se planteaba a partir de la cuestión del *ser*; ahora en cambio la cuestión del conocimiento es lo que se plantea de entrada como motor de la interrogación filosófica, sustituyendo a la cuestión del *ser*. Si en la ontología clásica el criterio de distinción entre el conocer verdadero y el aparente —el error— se remitía al *ser*, ahora es en cierto modo al revés: es la cuestión del *ser* la que es remitida a la cuestión del *conocer*. Para la filosofía clásica el *ser* es presencia de lo ente en sí mismo, a la cual el hombre se atiene, puede reconocerla, y eso es conocer la *verdad*, mientras que la *certeza* es presencia ante la mente, ante el pensamiento, con lo que lo primario es el pensamiento, a cuya constitución lo que aparece ha de atenerse para aparecer «de verdad»; si antes el sujeto, lo *supuesto* en cada presencia, era el ente mismo, la substancia, ahora lo será el pensamiento, y así el término *sujeto* adquiere el significado que tendrá en toda la filosofía moderna¹²¹.

Decíamos pues que para Descartes el rasgo esencial del saber es la certeza: cuando no hay certeza no hay propiamente conocimiento. Descartes examina ahora el contenido de nuestro conocimiento buscando dónde hay en él certeza, y encuentra de entrada que en toda una «región» de nuestro conocer nunca la hay: en el conocer sensorial, en la experiencia sensible, nunca hay contenido necesario, lo empírico es aquello de lo que, en principio, siempre cabe dudar. En cambio

¹²⁰ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle II, AT, X, 360.

¹²¹ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea* (Madrid: Istmo, 1984). Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento I* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986).

encuentra que, de todas las ciencias, sólo en la aritmética y la geometría hay un proceder del que no cabe posibilidad de dudar, en estas ciencias realmente se obtienen contenidos necesarios. En todas las ciencias los contenidos tienen dos posibles orígenes: o bien la experiencia sensible o bien la deducción —o la colaboración de ambas—. En la deducción hay un proceder necesario, en la experiencia sensible en cambio nunca hay necesidad; y resulta que, de todas las ciencias, sólo en las matemáticas el contenido procede exclusivamente de la deducción a partir de principios evidentes, mientras que en las otras ciencias al menos parte del contenido procede de la experiencia sensible¹²². Para Descartes, pues, el modelo mismo de lo que es ciencia es la matemática, puesto que las matemáticas son el terreno de los conocimientos necesarios, en las matemáticas todo conocimiento es absolutamente cierto, pero lo que Descartes hará no es afirmar que sólo aritmética y geometría son ciencia, sino buscar qué hay en ellas que hace que sean saber con certeza absoluta, encontrar eso que da lugar a la absoluta certeza de lo matemático, para extenderlo a toda ciencia. Se trata de buscar lo que hace ciencia a un saber, para poder generalizarlo a todo saber, para poder constituir todo saber como conocimiento cierto; en última instancia, de encontrar una *Mathesis universalis*, una *Matemática universal*, que aplicada a cada objeto de conocimiento de lugar a las ciencias¹²³.

Intuición y deducción

Descartes encuentra que de lo que la matemática trata, en sentido general, es del orden y de la medida. Las matemáticas son ciencia del entendimiento puro; en ellas ni la experiencia sensible ni la imaginación tienen ningún papel esencial. Los actos del entendimiento que proporcionan conocimiento cierto son sólo dos: la intuición y la deducción. *Intuición* es para Descartes la representación de la inteligencia pura que es inmediata, simple, clara y distinta. La intuición es un *ver*, pero del entendimiento, en el cual lo visto es simple, claro, perfectamente definido, de manera que no presenta duda posible sobre lo que contiene y en lo

¹²² Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle II, AT, X, 363-366.

¹²³ *Ibidem*, Règle IV, AT, X, 374-378.

que consiste. La *deducción* es el movimiento ininterrumpido del pensamiento que pasa de ciertas cosas conocidas con certeza a otras que quedan establecidas necesariamente a partir de aquellas, de manera que hay intuición clara de cada término, de cada paso. En la *intuición* el pensamiento ve lo simple de manera que no hay duda posible de su contenido, de en qué consiste. En la *deducción* el pensamiento tiene la intuición de la relación que da lugar a partir de lo simple a algo compuesto. Lo simple es lo absoluto, lo compuesto es lo simple junto con la relación por la que queda constituido lo relativo. El resultado de la deducción es *orden*, orden de relación o de construcción en el entendimiento, orden que parte de lo simple y evidente y construye lo compuesto de tal modo que en ello se encuentra la misma claridad y distinción que en lo simple¹²⁴. Lo peculiar de este planteamiento es que, si por una parte de lo que se trata es de construcción por parte del entendimiento, es decir, de espontaneidad en el proceder de la razón humana, por otra lo establecido en tal espontaneidad se presenta como *necesario*, como obligatorio: en la intuición intelectual lo intuido se *ve* tal cual es, se muestra en su ser mismo, de modo que no ofrece posibilidad ninguna de alteración de su presencia¹²⁵. Tiene pues, en sí mismo, absoluta certeza. En cambio, lo empírico aparece como dado, no construido, pasivamente recibido, y por ello como inevitablemente oscuro y confuso, y por lo tanto, como esencialmente cambiante, alterable, móvil y falto de necesidad. El *método* consistirá en la regla que permita aplicar el orden de construcción del entendimiento, el proceder esencial de la razón, a toda materia de conocimiento, remitiendo lo complejo, oscuro y confuso a lo simple, claro y distinto, de modo que pueda *verse* su orden mismo de construcción en la deducción: reducir lo complejo, que es oscuro y confuso, a lo simple, que es claro y distinto, y reconstruir el orden de deducción que lleva de lo simple a lo complejo. Será el saber encontrar y aplicar el *orden* a todo objeto de conocimiento, por tanto a toda ciencia; consistirá pues en la matematización de todo el saber: éste será *ciencia* en la medida en que pueda ser formalizado de acuerdo con la constitución esencial del entendimiento en su proceder puramente abstracto. El *método* es la ciencia que contiene los elementos esenciales de la razón

¹²⁴ *Ibid.*, Règle VI.

¹²⁵ *Ibid.*, Règle III.

humana y por ello es aplicable a todo sujeto de estudio, es fuente de todo conocimiento. La *Matemática universal* será la ciencia que explica todo lo que es posible establecer sobre el orden y la medida en sí mismos, sin aplicarlos a ninguna materia particular. Es pues pura formalidad, sin contenido, que será después aplicable a cualquier objeto de estudio, para establecer todo contenido posible que posea certeza¹²⁶.

Certeza y ontología: ontología cartesiana frente a ontología clásica

La filosofía de Descartes que se ha expuesto hasta aquí, que él llama el *método*, es planteada como la manera de adquirir conocimientos ciertos, pero a la vez busca ser una demolición de la ontología aristotélica que dé lugar a una nueva ontología. En ella, la *certeza* es el *ser*, y por tanto el *pensamiento* es lo *ontológico*; el orden de la deducción es el orden del ser, en el que tiene lugar la disposición de todas las cosas; la conexión mutua de las relaciones que tiene lugar en la deducción es el orden natural, ir del último término al más absoluto¹²⁷ pasando por todos los demás, de manera que en ello quede construido cada término; por tanto el *ser*, aquello por lo que cada cosa es lo que es, es el orden de construcción del entendimiento y no la *naturaleza* (el *eídos*); el orden natural de los entes tiene lugar no en función de la relación entre los *géneros* sino de la dependencia de los términos de la deducción, y si todo se explica en tal orden de construcción del entendimiento, entonces todo es en última instancia lo mismo, pura formalidad en la que consisten las *naturalezas simples* a partir de las cuales se construye todo en la deducción y a las que todo contenido ha de ser en última instancia remitido¹²⁸, por tanto no hay *analogía del ser*. Conforme al método, lo ente es lo reductible a

¹²⁶ *Ibid.*, Règle IV, Règle V.

¹²⁷ Para Descartes *absoluto* es aquel término de la serie que es puro y simple y que hay que conocer primero para poder establecer el término relativo, el cual contiene lo absoluto y la relación; el término absoluto lo es para cada *cuestión* o serie deductiva, por lo que el *absoluto* puede ser a su vez *relativo* respecto de otro término, y por ello se puede hablar de *más* o *menos absoluto*.

¹²⁸ *Ibid.*, Règle VI.

extensión, y el pensamiento es lo ontológico. La destrucción de la ontología clásica es completa.

En la ontología clásica la pregunta era por el presentarse de cada cosa en cuanto *haber* cosas, y la respuesta era la *distancia* en la que consiste *ser*, el tener cada cosa *naturaleza* o *esencia* propias; la verdad era el *ser* en cuanto presente ante el entendimiento humano en el conocer. En la ontología cartesiana la pregunta es la misma, pero planteada desde el conocer: no ya desde el *haber* cosas, sino desde el presentarse las cosas en el conocer humano, y la respuesta es la *positividad* del contenido de conocimiento, que como tal contenido, es necesario: la *certeza*. *Positividad* y no *distancia*, en cuanto que lo cierto es lo evidente y por ello absoluto, o lo reductible por un proceder evidente a lo absoluto: en el proceder de la deducción el punto de partida, lo absoluto, es puesto junto con la relación para dar lugar a lo deducido y lo deducido es la positividad misma de los elementos que le dan lugar —en la ontología clásica el *ser* no es puesto en el ente, sino que aparece, se revela, precisamente en su *distanciarse* respecto de lo ente mismo y por ello el conocimiento de las cosas es, en la tradición aristotélico-escolástica, *abstracción*, que hace presente la esencia como tal, aparte de lo ente mismo—. Lo ente es por tanto el contenido del conocimiento, lo presente ante la mente, *idea*, y la mente misma es el *ser*, lo ontológico. Esto excluye la cuestión de la constitución de la realidad en sí misma, pues no habrá otro «ser en sí mismo» que lo construido por y ante el entendimiento. Pero este planteamiento cartesiano es ontología en cuanto que es confrontación con la ontología clásica aristotélico-escolástica, y esto dará lugar a que, en determinado momento del desarrollo de su pensamiento, se interponga la noción de *realidad en sí*, de *substancia*, que acabamos de ver que de suyo debiera ser completamente ajena a la ontología cartesiana. *Substancia* significa para Descartes lo que es en sí mismo, presente a través de sus atributos, y toda *substancia* quedará definida por un atributo fundamental. Se encuentra entonces con que la cuestión de la certeza es ahora el problema de la coincidencia del contenido del conocimiento, de la *idea* —que para Descartes es todo contenido del pensamiento—, con la realidad en sí misma, más allá de la mente, que será definida como *substancia*. Este nuevo planteamiento de la cuestión dará

lugar a una *metafísica* que dejará establecidos ciertos problemas que el pensamiento de la Modernidad arrastrará hasta el presente.

Certeza y metafísica: corporeidad y pensamiento

Descartes comenzará ahora de nuevo buscando aquel conocimiento que posea certeza absoluta, planteando como método la duda deliberada ante todo aquello que no aparezca como absolutamente necesario en el pensamiento. Pero si antes la certeza se definía como contenido del pensamiento, ahora la plantea como seguridad de la existencia extramental de aquello que es pensado, y de este modo lo primero y de entrada lo único que aparece dotado de certeza es el pensamiento mismo: pues aunque dude de todo, la duda misma es pensamiento, y por tanto el pensamiento *es*¹²⁹. El asunto es que Descartes ahora está pensando este *ser* en términos de existencia de lo que es en sí mismo, que es como definirá la *substancia*¹³⁰, y por ello la conclusión del razonamiento que hemos expuesto es la existencia del pensamiento como *substancia*, por tanto como ente. «Pienso, luego soy» esto quiere decir que hay absoluta certeza de que yo existo, pero existo en tanto que soy pensamiento, y nada más; mi cuerpo, que conozco a través de la sensación, no tiene esa certeza, luego de entrada no puedo afirmar que sea *en sí mismo*, es decir, que sea otra cosa que un contenido del pensamiento, y lo mismo sucede con todo otro contenido del pensamiento. Sólo del «yo pienso» mismo hay absoluta certeza de su existencia, de que sea «en sí», *substancia*, más allá de ser un contenido de la mente, una *idea*¹³¹.

A partir de aquí, Descartes intentará reconstruir todo el orden del ser pero remitiéndolo a la certeza. Manteniendo lo que conforme al método en su planteamiento originario había sido establecido, afirmará que el pensamiento encuentra en sí contenidos de los que no puede dudar: lo matemático, que se presenta como necesario; pero ahora, introducida de por medio la noción de

¹²⁹ Descartes, *Méditations touchant la première philosophie*, Méditation première; *Les principes de la philosophie*, Première partie, n.1-7.

¹³⁰ Ídem, *Les principes de la philosophie*, Première partie, n. 51.

¹³¹ Ídem, *Méditations...*, Méditation seconde.

realidad en sí, de substancia, afirma Descartes que de lo que se podría dudar es de la existencia de tales contenidos en sí mismos, o dicho de otro modo, de que tales contenidos indudables para el pensamiento no se adecúen a la realidad en sí¹³². Se trata entonces de demostrar que el pensamiento, la razón, está «bien hecha», que cuando percibe como evidente y necesario algo, ese algo es en sí mismo, extramentalmente, así como la mente lo percibe. Para conseguirlo, Descartes se propondrá demostrar la existencia de Dios, que como creador omnipotente y sumamente bueno, garantizaría el funcionamiento de la razón finita humana. Para ello pretenderá basarse en *ideas*, contenidos del pensamiento, que la razón encontraría en sí misma sin que pueda atribuirlos a nada externo a ella. No entraremos a exponer estas demostraciones cartesianas de la existencia de Dios, la primera de las cuales será una versión peculiar del argumento ontológico que Anselmo de Canterbury había propuesto, y las otras se basan en la noción de que el efecto no podría contener más perfección que su causa —noción que procede de nuevo de la ontología aristotélica, pero que no se justifica en la ontología cartesiana tal como originariamente ha sido establecida— lo que se aplicará a la *idea* de Dios que la mente posee, y el tercero además a la necesidad de una causa eficiente que conserve mi ser en el tiempo¹³³. Establecida la existencia de Dios, Descartes se encuentra autorizado para admitir como *verdadero*, es decir adecuado a lo que *en sí* son las cosas, todo contenido de la mente que posea certeza tal como originariamente la había entendido, es decir que se presente como evidente por sí mismo¹³⁴. Lo que encuentra entonces es que, frente al pensamiento, hay otro modo de ser, el de lo corpóreo, cuya característica esencial es la extensión. Tenemos entonces dos *substancias*: la *substancia pensante* (*res cogitans*) cuyo atributo fundamental es el pensamiento, y la *substancia extensa* (*res extensa*) cuyo atributo fundamental es la extensión.

Substancia pensante y *substancia extensa*, corporeidad y pensamiento, son los dos modos de realidad, las dos maneras en que algo puede ser, irreductibles la

¹³² *Ibid.*, Méditation première.

¹³³ *Ibid.*, Méditation troisième; *Les principes de la philosophie*, Première partie, n.14-22.

¹³⁴ Ídem, *Les principes de la philosophie*, Première partie, n.13; *Méditations...*, Méditation cinquième.

una a la otra. A cada una de estas sustancias les corresponderán ciertas maneras propias de darse su atributo fundamental, a las que Descartes llamará *modos*, de tal manera que cada configuración corpórea determinada será un *modo* de la *res extensa* y cada pensamiento un *modo* de la *res cogitans*. Los modos son las varias manifestaciones o maneras de disponerse del único atributo fundamental de cada sustancia, por lo que en último término todo es reductible a ese atributo fundamental, o cuerpo o pensamiento. Tenemos pues dos *modos* de darse la *substancia*, la *extensión* y el *pensamiento*, irreductibles uno al otro, y cada uno de ellos a su vez se da de varios *modos*, reductibles al atributo fundamental de cada uno¹³⁵. *Ser* no se dice ya de varias maneras, todo lo corpóreo es extensión, todo lo espiritual es pensamiento, cada cosa presente es o cuerpo o pensamiento y será explicable o inteligible por su remisión a tal atributo esencial.

Como resultado de este planteamiento, y dado que el modelo de ciencia es el matemático, que resulta aplicable a lo extenso pero no a lo espiritual, terminará siendo ciencia el saber de lo físico, mientras que el estatuto epistemológico del saber referido a lo espiritual irá quedando, a lo largo de la Modernidad, cada vez más en entredicho. Además, al haber postulado Descartes la verdad como certeza absoluta, evidencia necesaria ante el entendimiento, no podrá atribuir el hecho del error al juzgar sobre las cosas al entendimiento, y así dirá que el juicio es función de la voluntad, no de la inteligencia. Entendido que el hombre posee libre albedrío, del que tenemos, dice Descartes, evidencia inmediata, el error será el resultado de nuestra capacidad de asentir ante los contenidos del pensamiento que no poseen certeza¹³⁶. En este sentido, la cuestión de la verdad empieza a jugarse en el terreno de la voluntad humana, pues aunque ante la certeza de lo evidente el asentimiento de la inteligencia es inevitable, podrá también concederse tal asentimiento ante lo que no es evidente: el hombre, en cierto modo, decide sobre la «verdad». Esto está en consonancia con que, según el método, como ya vimos, lo evidente es construcción del entendimiento, es decir, espontaneidad de la razón humana.

¹³⁵ Ídem, *Les principes de la philosophie*, n.51-65.

¹³⁶ Ídem, *Méditations...*, Méditation quatrième; *Les principes de la philosophie*, Première partie, n.32-44.

Aparecerá ahora el «problema» de la interacción entre el pensamiento y lo corpóreo, pues cada uno de estos ámbitos del ser queda definido como esencialmente ajeno al otro. Lo espiritual y lo corpóreo quedan ahora separados de manera ontológicamente irreductible, por lo que la doctrina de la unidad ontológica del hombre como ser corpóreo dotado de alma espiritual se hace imposible, y aparece un dualismo insuperable en la concepción de la esencia humana. También surgirá de aquí la cuestión de la coincidencia entre la constitución misma del pensamiento, de la razón, y la de la realidad extramental, física: si lo matemático es propio de la razón, es la estructura misma de lo racional, ¿cómo es que lo real extramental es conforme a lo matemático? El orden de lo racional, el pensamiento, y el orden de lo *real en sí* físico han quedado radicalmente separados. Estos problemas son ciertamente fruto de la incoherencia ontológica que hay en la base de la metafísica cartesiana, que como veremos llevará al planteamiento crítico de Kant, que la resolverá dejando fuera definitivamente los elementos de la ontología clásica que están en confrontación con el *método* en cuanto que éste es ontología.

Descartes: inicio y raíz del pensamiento moderno

La filosofía de Descartes es el inicio y la raíz misma del pensamiento de la Modernidad. Como la filosofía de Platón, de Aristóteles o de Santo Tomás de Aquino, busca el saber que oriente la existencia del hombre, la ciencia que permita al hombre conocer lo que hay y saber a qué atenerse. Se presenta como método seguro de obtención de conocimiento, como fundamentación del saber que haya de ser ciencia, y no como ontología, pero es ontología, y como tal radicalmente enfrentada a la ontología clásica de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, la escolástica. Pensar sobre las cosas que la experiencia sensible nos presenta, para encontrar lo que en ellas hay de inteligible, para pasar de su inmediata presencia sensible a la *esencia* o *naturaleza* que da lugar a tal presencia, es decir, reconocer la *distancia* en que *ser* consiste: este es el camino de la filosofía clásica, Platón, Aristóteles, la escolástica. Frente a ello, apartar la experiencia y partir de la constitución misma del entendimiento humano puro, de lo puramente racional-

matemático, para a partir de ello deducir lo que la experiencia presenta, de manera que todo quede remitido a la positividad de lo matemático y explicado por ella: este es el camino de la filosofía cartesiana. Por ello Descartes echará abajo la lógica clásica, pues en ella se establecen las relaciones entre conceptos, que expresan o contienen la naturaleza de cada cosa: el orden del ser no es ya la dialéctica platónica, sino la deducción matemática. Por ello también la metafísica aparece de entrada como preámbulo de la ciencia misma, —que será propiamente la física matemática experimental, que de hecho constituirá hasta el presente el modelo mismo de ciencia— y terminará desapareciendo como ciencia posible, como se verá al exponer el desarrollo de la cuestión en Kant.

Por ser enfrentamiento con la ontología clásica, la filosofía cartesiana es también un replanteamiento de las cuestiones de tal ontología, y aunque en el fondo su contenido sea la sustitución del *ser* por el *conocer*, o, si se quiere, el *ser* por el *ser conocido*, la interferencia de la noción de *ser en sí mismo*, de *substancia*, de la filosofía clásica dará lugar a un planteamiento metafísico que será rechazado posteriormente por la Modernidad, pero dejará en ella el poso de una serie de problemas que parecen, tal como quedaron planteados, irresolubles: la cognoscibilidad del mundo, la relación entre mente y cuerpo, el estatuto epistemológico de lo que procede de la libertad humana, moral, derecho, política. Si en el pensamiento clásico la sabiduría es siempre ciencia buscada, saber del *ser* mismo que como tal siempre se *sustrae*, reconocimiento de la *distancia* en que *ser* consiste, que da lugar a cada saber de los entes, en Descartes la sabiduría es conocer *positivo*, ya dado una vez obtenido, que puede por tanto ser cumplido y deja atrás, excluye, el proceso por el que se llegó a él. La noción clásica de *ser* desaparecerá, y lo que queda es lo *ente concreto* del que lo que hay que explicar es su complejidad por remisión a lo ente simple, en exacta réplica del proceder matemático. Por ello la acción propia del hombre no será ya el atenerse al *ser*, a la naturaleza del mundo y a la suya propia, sino el construir, el dominar lo ente a través del conocimiento de su estructura última que le permita manipularlo. Si el modelo clásico de acción que es también saber es el *arte*, el modelo moderno será la *técnica*.

2. KANT: ONTOLOGÍA COMO FILOSOFÍA TRASCENDENTAL. LA NEGACIÓN DE LA METAFÍSICA

La pretensión cartesiana de establecer una única ciencia que, aplicada a los diversos objetos, diera lugar a todos los saberes en una unidad deductiva había fracasado, pero la concepción del ser que subyacía en ella dará lugar a los desarrollos posteriores de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, que en síntesis se pueden establecer en dos corrientes de pensamiento: el empirismo y el racionalismo. El empirismo, partiendo de la concepción cartesiana originaria de la evidencia de las ideas en cuanto contenidos de la mente y considerando que la cuestión que tal concepción plantea es la de la certeza de su adecuación a la realidad en sí, es decir, el problema de si —y en qué medida— las ideas son conocimiento de las cosas, entiende que el contenido del conocimiento que en este sentido tiene evidencia, por ser inmediato y puramente receptivo, es lo empírico y por tanto que sólo es conocimiento en sentido estricto la experiencia sensible; tal suposición llevará en definitiva a un escepticismo completo —como el de David Hume, el más coherente de los empiristas— por la incapacidad de la experiencia de fundamentarse a sí misma, es decir, de dar cuenta de aquellos elementos suyos que no son datos sensibles, sensaciones, pero le dan sentido, la estructuran. Por otro lado, el que ni el proyecto de Leibniz de establecer las condiciones mismas del saber, su noción rigurosa, ni el intento de Spinoza de explicar el proceder mismo de la mente en el que se dan lo verdadero y lo falso como tales, sean entendidos y den unidad al preguntar filosófico moderno, ocasionará que el racionalismo desemboque en el intento de explicar todo lo ente en un proceso deductivo que dé lugar a un sistema conceptual de la realidad entera. El desarrollo de la filosofía en su totalidad tras Descartes quedará marcado por la duplicidad del planteamiento cartesiano: si por una parte el intento es el de establecer cuál es la constitución y el alcance del conocimiento humano, por otra se presenta como una ciencia que pretende ser explicación última de todo lo ente¹³⁷.

¹³⁷ Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea* (Madrid: Istmo, 1984). Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento II* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986).

Immanuel Kant será quien lleve a cabo la culminación del replanteamiento ontológico que Descartes había iniciado, depurándolo de toda injerencia de nociones pertenecientes a la ontología clásica. De nuevo, como en Descartes, la pretensión es la de realizar un análisis del conocimiento, de su constitución y sus límites, pero con él se estará llevando a término el giro en el cuestionamiento ontológico con respecto a la ontología clásica, cuya raíz estaba en la filosofía cartesiana. Kant se encuentra, por un lado, con la pretensión del racionalismo de su tiempo de poder entender lo real por medio de un proceder por meros conceptos, sin referirse a la experiencia sensible, y por otro, con la física matemático-experimental, cuyo fundamento no se justifica por la experiencia sensible —los principios fundamentales de la física, las tres leyes de Newton, no se obtienen a partir de la experiencia, sino que son *a priori*—, así como con la posición empirista, que afirma la imposibilidad de conocer lo existente por la mera explicitación de conceptos, pero que conduce a un escepticismo por su incapacidad de fundamentar la experiencia misma. El problema que constituye el arranque de la reflexión kantiana puede expresarse de dos modos: del empirismo Kant toma la afirmación de que el conocimiento de lo existente tiene como contenido lo empírico, por lo que la cuestión será la de la posibilidad misma de la experiencia como conocimiento, es decir, el de su constitución; del racionalismo tomará la noción del conocer como certeza, presencia necesaria, lo que le llevará a preguntarse por las condiciones en que tal conocer puede tener lugar, o dicho de otro modo, por la posibilidad de tal proceder. El proceder de la mente en que hay certeza absoluta es la razón, por lo que el proyecto de Kant será el de una crítica —un análisis y esclarecimiento— de las condiciones de posibilidad y los límites de la *razón pura*, es decir, previa a todo contenido, pero en cuanto que es razón *finita*, puesto que el contenido del conocimiento habrá de ser lo empírico, que la razón misma no pone, sino que encuentra dado. Se trata pues de la cuestión de la presencia de lo que se presenta, de su constitución misma, es decir, la cuestión ontológica, pero planteada radicalmente al modo en que la Modernidad lo hace, o sea, como cuestión del *conocer* antes que como cuestión del *ser*¹³⁸.

¹³⁸ Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1978). Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant* (Barcelona: Anthropos, 1989).

El fundamento del conocimiento

El problema motor de la filosofía de Kant es el de la fuente de la necesidad en los contenidos del conocimiento. El conocimiento comienza siempre con la experiencia sensible, pero la experiencia sensible no puede proporcionar necesidad alguna, sus contenidos son siempre contingentes; sin embargo, el conocimiento propiamente dicho ha de ser el de lo universal y necesario. Donde tiene lugar conocimiento es en el juicio, el acto de afirmar o negar en el entendimiento. Por ello, establecerá como arranque de su reflexión un examen de los tipos de juicio según el origen y la manera de darse su contenido. Así, por una parte tenemos lo que Kant llamará *juicios analíticos*, que se definen porque en ellos el predicado ya estaba contenido en el sujeto antes de emitir el juicio, es decir, que lo que estos juicios hacen es analizar el sujeto, exponer un elemento del contenido del concepto sujeto del juicio; por otro lado, los *juicios sintéticos* son aquellos en los que el predicado añade algo al sujeto que no estaba previamente en su contenido, realizan una unión o síntesis entre lo dicho por el sujeto y por el predicado, con lo que establecen un nuevo conocimiento sobre el sujeto. Los juicios analíticos son los juicios de la lógica, que establecen conexiones entre los conceptos que la razón ya posee, son por tanto *a priori* de la experiencia, es decir, no proceden de ella, y por ello contienen necesidad, pero no añaden nuevo conocimiento sino que sólo ordenan o relacionan entre sí los conocimientos que ya se tienen. Los juicios sintéticos son los juicios que proceden de la experiencia, son por tanto *a posteriori*, y en ellos se expresa un nuevo conocimiento sobre el sujeto, pero al proceder de la experiencia carecen de necesidad. La cuestión será entonces la de considerar si hay juicios que sean sintéticos, es decir, que proporcionen nuevo conocimiento, pero a la vez sean *a priori* de la experiencia, de manera que su contenido sea necesario, y Kant afirma que sin duda los hay: los juicios de la matemática son juicios sintéticos *a priori*, no se obtienen por análisis del sujeto, sino por construcción por el entendimiento, por lo que tampoco proceden de la experiencia, y son por tanto necesarios y verdaderamente universales —pues a partir de la experiencia sólo se puede proceder por inducción para afirmar algo universal, lo que no puede proporcionar universalidad

absoluta—, y también lo serían los principios fundamentales de la física de Newton, que no pueden ser obtenidos de la experiencia y sin embargo son de aplicación necesaria y universal. La pregunta entonces es la siguiente: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? ¿En qué se basa un conocimiento que verdaderamente lo es, que nos aporta nuevo contenido, pero necesario y absolutamente universal? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad —es decir, la esencia— del conocer universal y necesario? Como se puede ver, la pregunta sigue siendo la que movía el pensamiento de Descartes, en qué consiste, cómo es posible la certeza. Pero para responderla lo que Kant entiende que hay que hacer es analizar el conocimiento mismo, realizar una crítica de la razón en su proceder mismo; Kant llamará *puro* a todo proceder de la razón en sí mismo, previo a cualquier contenido que por él se obtenga, por lo que el título de la tarea filosófica fundamental será el de la *crítica de la razón pura*¹³⁹.

Este examen de la razón consistirá en establecer cuál es la *forma* del conocer, de la experiencia, su esencia misma, de antemano a cualquier contenido que en ella se dé como resultado de su proceder; es decir, encontrar cuáles son las *condiciones de posibilidad* de la experiencia. A todo lo que se refiere a esta cuestión, no al contenido del conocer sino a las condiciones por las que tiene lugar, lo llamará Kant «trascendental», y por ello su crítica del conocimiento recibirá el título de *idealismo trascendental*.

Intuición y concepto: sensibilidad y entendimiento

Que en el juicio se manifiesta el presentarse de lo que se presenta, el *ser*, es cuestión que ya aparecía expresamente en el pensamiento de Platón y Aristóteles; allí el juicio expresaba lo que antes hemos mencionado como la *distancia*, entre el *esto* concreto y el *eîdos*, en que consiste *ser*, pero tal cosa no tenía lugar en el propio juicio, éste sólo la reconocía. En cambio en el pensamiento de Kant el *presentarse* sucede en el juicio mismo, en cuanto que es el acto propio del conocer, y por tanto no expresa el *ser* sino que en él tiene lugar, dado que el *ser* es ahora,

¹³⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Introducción, B 1- B 30 A 16

en el pensamiento de la Modernidad, el *conocer*. La *distancia* lo será ahora entre los dos «aspectos» o las dos «caras» del conocimiento: la intuición y el concepto, la sensibilidad y el entendimiento. El análisis kantiano de la razón empieza pues por la consideración de estos dos aspectos de lo conocido por la experiencia —el *objeto* del conocimiento— que lo son a la vez de la experiencia misma —el *sujeto* del conocimiento—. El contenido de la experiencia consiste, por una parte, en una multiplicidad de sensaciones a las que Kant llama *intuición*, pues su carácter es, por el lado del objeto de conocimiento, representación *inmediata* de lo conocido, y por el lado del sujeto, *receptividad*. Por otra parte, la experiencia consiste en que las sensaciones sean enlazadas y ordenadas por una representación de unidad que Kant llama *concepto*, que por el lado del objeto es representación *mediata*, pues se refiere primariamente a las sensaciones, y por el lado del sujeto es actividad, *espontaneidad*. La experiencia es, por tanto, en cuanto al objeto *intuición* y *concepto*, en cuanto al sujeto, *sensibilidad* y *entendimiento*. Que el análisis del conocimiento nos muestre estos dos aspectos no significa que haya dos modos de conocer o dos tipos de contenido del conocimiento, sino que el contenido de la experiencia es siempre una multiplicidad de sensaciones enlazadas por un concepto, y por tanto la experiencia es siempre resultado de la sensibilidad y del entendimiento; ambos aspectos son inseparables, no son dos, sino dos caras de lo mismo. El análisis consiste ahora en encontrar la *forma a priori* de la sensibilidad y la *forma a priori* del entendimiento, es decir, en qué consisten la intuición y el concepto en sí mismos, como tales intuición y concepto, por tanto de antemano a cualquier contenido concreto¹⁴⁰.

Por el lado de la *sensibilidad*, la experiencia consiste siempre, necesariamente, en *espacio* y *tiempo*. No puede haber contenido sensible que no suponga espacio y tiempo; toda multiplicidad de sensaciones ha de consistir en yuxtaposición espacial o sucesión temporal. No podemos suponer un contenido empírico externo a nosotros que no consista en extensión espacial y sucesión temporal, ni uno interno en sucesión temporal, mientras que sí podemos representarnos el espacio o el tiempo vacíos de contenido: esto implica que

¹⁴⁰ *Ibidem*, A 50 B 74 – B 76 A 52.

espacio y tiempo no son contenidos de la sensibilidad, sino su *forma* misma, *a priori* de todo contenido, pues éste siempre ha de darse como espacial y temporal. Espacio y tiempo son forma a priori de la sensibilidad: el espacio lo será de la sensibilidad externa y el tiempo de la interna, y por ello también de la externa —es decir, de toda sensibilidad— pues toda sensación externa, en cuanto que tal sensación, hecho psíquico, es también interna. El tiempo es sucesión de elementos vacíos de contenido, idénticos entre sí, cuya única cualificación es la posición en la sucesión misma, e igualmente el espacio como yuxtaposición de puntos descualificados; es decir, que consisten en pura pluralidad o multiplicidad, que es en lo que consiste la experiencia por el lado de la sensibilidad¹⁴¹.

Por el lado del *entendimiento*, todo contenido de experiencia es unidad ordenada de elementos, y la regla de tal ordenación es lo que llamamos *concepto*. Conocer es remitir a una pluralidad de sensaciones un concepto que las hace inteligibles, es decir, les da orden y sentido; tal remisión es en lo que consiste un juicio. El contenido del concepto procede de la experiencia, pero no así el que haya concepto, que es necesario, *a priori* de todo contenido: no puede haber experiencia posible sin remitir las sensaciones al objeto conocido, y tal remisión es la que realiza el concepto al ser él mismo remitido a las sensaciones en el juicio. Esto, o sea, el elaborar juicios, puede hacerse de una serie de maneras determinada, es decir que hay una serie de posibilidades dadas de emitir un juicio —afirmativo, negativo, universal, particular, etcétera—. Kant hará una tabla de las varias posibilidades de construir juicios y señalará que cada una de ellas es una manera de establecer un concepto, es decir, de atribuir un concepto como predicado a un sujeto, es decir, de afirmar que algo es. A esto es a lo que desde Aristóteles se llamó *categorías*. Es decir, que a la base de cada manera de enunciar un concepto como predicado de un sujeto hay un *concepto puro*, a priori del contenido, un modelo de cómo se construye un juicio. Dado que ese remitir un concepto predicado a una pluralidad de sensaciones como sujeto es lo que constituye un conocimiento, una experiencia, las categorías serán la forma misma

¹⁴¹ *Ibid.*, La estética trascendental, A 19 B 33 ss.

del entendimiento. Las *categorías* son pues los *conceptos puros* del entendimiento, forma a priori del mismo¹⁴².

La unidad del conocimiento

Ahora bien, dijimos que el conocimiento es una sola cosa, aunque en su análisis encontremos estos dos aspectos o caras, sensibilidad y entendimiento. Por tanto, el espacio y el tiempo como forma a priori de la sensibilidad y las categorías como forma a priori del entendimiento no han de ser tampoco dos, sino dos caras o aspectos de lo mismo; se tratará por tanto de establecer cómo los conceptos puros del entendimiento son la forma conceptual del tiempo, expresan la naturaleza misma del tiempo en forma de conceptos. Realizada tal demostración lo que Kant habrá establecido es que las categorías son esquemas conceptuales de construcción del tiempo, y que tal construcción es en lo que consiste la posibilidad misma del conocimiento. El tiempo es multiplicidad *pura*, pero a toda multiplicidad le corresponde para serlo una posición de unidad, y la posición de unidad *pura*, en todas sus posibilidades, es lo que las categorías son. A su vez a la definición de unidad como tal le corresponde la posibilidad de una pluralidad, y la forma misma de la pluralidad, la pluralidad *pura*, es el tiempo. Tiempo y categorías son pues las dos caras de la experiencia misma. De lo que estamos hablando es del conocimiento, es decir, de la aprehensión de un *objeto* por parte del *sujeto*; si las condiciones de posibilidad del conocimiento por el lado del objeto son espacio, tiempo y categorías, tales condiciones de posibilidad son a la vez las formas *puras*, *a priori*, de la sensibilidad y del entendimiento, es decir, la constitución misma del sujeto de conocimiento. Es decir, que las condiciones de posibilidad del objeto como tal objeto son las condiciones de posibilidad del sujeto como tal sujeto. Si unas y otras son multiplicidad *pura* y posición *pura* de unidad, respectivamente, entonces lo que tiene lugar en el conocer es la remisión de la multiplicidad receptiva de las sensaciones a la unidad del *yo pienso* en cuanto que éste es lo activo en el conocer, quien realiza la acción de conocer¹⁴³.

¹⁴² *Ibid.*, Analítica de los conceptos, Cap. I, A 66 ss.

¹⁴³ *Ibid.*, Analítica de los conceptos, Cap. II, A 84 B 117 ss.

Ciertamente el sujeto no pone el objeto, pues la receptividad de la intuición es un aspecto irreductible de la experiencia, pero el objeto queda establecido como tal en el conocer mismo, es decir, que no se trata ya de plantear la cuestión de la adecuación de lo conocido a la realidad en sí, sino que tal *realidad* es precisamente lo conocido, el *objeto*. Kant expresa esto con la noción límite de *cosa en sí*, que aparece precisamente para decir que, en el análisis realizado, no se trata de eso, que de la *cosa en sí* no hay nada que decir, pues lo que se *dice* es el objeto de conocimiento. La noción de *cosa en sí* marca la finitud de la razón, el que aunque conocer sea una actividad por parte del entendimiento, cuya espontaneidad elabora el concepto, el objeto sea siempre lo dado ante la razón y no lo puesto por ella, porque en su constitución como tal objeto la posición de receptividad de la sensibilidad es irreductible. En este sentido, la noción de *cosa en sí* señala la remanencia de la noción clásica de *ser en sí*, pero sólo para dejarla fuera del planteamiento filosófico, para establecer definitivamente que no es de eso de lo que se trata, que esa no es la cuestión¹⁴⁴.

La imposibilidad de la metafísica como conocimiento

Tenemos entonces que el conocimiento es siempre *experiencia*, pues la intuición sensible es una de sus dos caras constitutivas, y el concepto es siempre regla de construcción para la intuición, posición de objetividad de las sensaciones. El conocimiento es tal síntesis de intuición y concepto, de pluralidad de sensaciones en la unidad del concepto, síntesis en la que queda constituido el objeto de conocimiento como tal. ¿Qué sucede entonces con los conocimientos que no proceden de la experiencia sensible, como los matemáticos o como las leyes fundamentales de la física? La respuesta está en el análisis realizado: los juicios sintéticos *a priori* no proceden del *contenido* de la experiencia, pero su validez se funda en la constitución misma de la experiencia, en su *forma*. En cuanto que su validez depende de la experiencia son sintéticos, y por no depender de su contenido sino de su forma son *a priori* y, consecuentemente, necesarios y

¹⁴⁴ *Ibíd.*, Doctrina trascendental del juicio, Cap. III, B 294 ss. *Prolegómenos...*, 290-294.

universales. Por ello lo matemático rige la experiencia y los principios fundamentales de la física son de antemano válidos para todo objeto extenso, para todo cuerpo¹⁴⁵.

¿Y dónde queda entonces la posibilidad de un conocimiento metafísico? De entrada sólo es conocimiento la experiencia, por lo que un supuesto saber de lo no empírico no es conocimiento ninguno. Pero la Razón, que es la facultad de los conocimientos ciertos, es también la facultad de la determinación por meros conceptos. Ambos sentidos de «razón» están ciertamente emparentados, pero no dicen lo mismo: el primer uso de «razón» es lo que se ha examinado al analizar lo que hace posible la experiencia, mientras que el segundo sería el proceder de la lógica tradicional, el proceder silogístico, que es lo que Kant ha llamado proceder analítico. La Razón entendida como este proceder analítico no es el entendimiento, pues no consiste en la referencia del concepto a la intuición, sino que toma los conceptos como conjuntos de notas, ya dados, y los relaciona entre sí de modo lógico, silogísticamente, no obteniendo conocimiento nuevo alguno, sino dando forma a los conocimientos ya obtenidos conforme a cierta exigencia interna de la propia Razón, a saber, la de derivar todo conocimiento de principios lo más generales posible¹⁴⁶. Tal derivación a partir de principios generales es la operación silogística, que tiene lugar por meros conceptos, de modo que no justifica los conocimientos pero los organiza en un sistema que les da unidad. Este proceder de la Razón tiene su propia constitución. La premisa mayor de un silogismo enuncia una regla que supone cierta condición bajo la que se subsume un objeto de conocimiento a través de la premisa menor, por lo que en la conclusión el predicado de la mayor será referido al sujeto de la menor, es decir, que el objeto de conocimiento queda determinado *a priori*, conforme a la razón, por la regla¹⁴⁷; a su vez la premisa mayor aparecerá sometida a otra condición a través de un nuevo silogismo, y la exigencia de la razón es que este proceder continúe indefinidamente bajo la suposición de que se llegará hasta aquello que no pueda ya someterse a otra condición previa o superior. El supuesto que rige este proceder se

¹⁴⁵ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Doctrina trascendental del juicio, Cap. II, a 148 ss.

¹⁴⁶ *Ibidem*, B 355 – B 366.

¹⁴⁷ *Ibid.*, A 304.

puede enunciar así: si se da lo condicionado se da también la totalidad de la serie de las condiciones, totalidad que es lo incondicionado, es decir, lo absoluto¹⁴⁸. El proceder silogístico es de tres clases, silogismo categórico, silogismo hipotético y silogismo disyuntivo, en cuanto en cada clase se establece una manera de darse la relación entre lo condicionado y la condición en la premisa mayor del silogismo: en el silogismo categórico la relación del predicado con el sujeto, en el silogismo hipotético la relación del efecto con la causa y en el silogismo disyuntivo la relación de exclusión entre las partes de una totalidad¹⁴⁹. Nos encontraremos entonces con tres *incondicionados*, tres nociones de absoluto correspondientes a cada una de las clases de silogismo: la noción de la serie completa de los conceptos que pueden predicarse unos de otros, que es la del propio *sujeto cognoscente*, la noción de la serie completa de las causas y las causas de las causas, que es la de *lo incausado*, y la noción de la totalidad de las realidades, es decir de las esencias, que es la de aquello a lo que no le pertenece esta o aquella realidad sino *toda realidad*. Estas tres nociones de absoluto Kant las llama *conceptos* o *ideas trascendentales*; son conceptos puros de la Razón, pero no son categorías, no pertenecen a la forma del entendimiento y por tanto no tienen validez objetiva, o sea que no corresponden a ninguna experiencia, sino que regulan el proceder lógico de la Razón¹⁵⁰. Ahora bien, como Kant ha afirmado que todo contenido de conocimiento tiene lugar conforme a los conceptos puros del entendimiento —las categorías—, cuando la Razón piensa el contenido de sus propias ideas regulativas les aplica las categorías, en un uso impropio de ellas, puesto que sólo tienen validez para la experiencia; y al hacerlo, produce una *apariencia*, la de tres supuestos objetos de conocimiento supraempíricos: el *Alma* (noción del sujeto cognoscente), el *Mundo* (noción de la totalidad de los seres) y *Dios* (noción de lo incausado). Esta apariencia es ciertamente un error, resultado de un uso impropio de las categorías, pero es un error inevitable, una apariencia que viene dada por la constitución misma de la Razón: una apariencia o *ilusión trascendental*. El resultado de la *ilusión trascendental* es el de los tres temas que Kant entiende que

¹⁴⁸ *Ibid.*, B 364.

¹⁴⁹ *Ibid.*, B 361.

¹⁵⁰ *Ibid.*, A 310 – B 396.

son los de la metafísica tradicional, y que lo son ciertamente de la metafísica racionalista: el Alma, que sería el objeto de la psicología racional, el Mundo, objeto de la cosmología racional, y Dios, objeto de la teología racional. La metafísica es pues el resultado de un error inevitable de la Razón, que reside en su propia constitución, y no es por tanto conocimiento de ningún objeto, aunque tenga tal apariencia de ciencia. El conocimiento lo es sólo de la experiencia, y por tanto sólo las matemáticas y las ciencias empíricas son verdaderamente ciencias¹⁵¹.

El fundamento de la moral: la escisión entre conocer y decidir

Este es el resultado de la filosofía crítica de Kant. Pero el interés que mueve la reflexión filosófica kantiana es ciertamente, y desde el origen, un interés moral. Kant pretende encontrar una fundamentación racional, es decir, absolutamente universal y necesaria, de la moral. Por ello no le quedará otra opción que la de culminar la escisión entre lo teórico y lo práctico, entre el conocimiento de la realidad y la decisión práctica¹⁵². Puesto que todo objeto de experiencia es contingente —aunque las condiciones en que los objetos hayan de darse sean necesarias—, la decisión moral no podrá fundarse en ningún contenido de la experiencia si quiere ser necesaria y por tanto no dependerá de conocimiento alguno: Kant pretenderá poder fundar la decisión moral en la razón misma en cuanto fuente de acción, es decir, constituir una moral completamente *formal*, en la que la determinación de la moralidad de las acciones humanas dependa exclusivamente de su carácter de racionales, independientemente de cuáles sean los motivos o intereses que lleven al hombre a realizarlas. Aunque ciertamente en una moral formalista como la de Kant las decisiones son todo lo contrario que convencionales, lo cierto es que el formalismo moral supondrá la exclusión completa de cualquier noción de naturaleza humana —en el sentido de esencia del hombre— del terreno de la ética: la única *naturaleza humana* será la pura racionalidad abstracta, y se pretenderá remitir lo moral a la mera formalidad de la razón como razón práctica. Tendremos pues una moral sin contenidos, en la que

¹⁵¹ *Ibíd.*, Dialéctica trascendental, Libro segundo, B 396 – B 732.

¹⁵² *Ibíd.*, Doctrina trascendental del método, Cap. II, Sección segunda, A 804 B 832 ss.

la acción correcta lo es por su pura forma: ciertamente ya no se trata del *bien*, sino de la corrección conforme a la norma abstracta¹⁵³.

La culminación del planteamiento cartesiano: la ontología de la Modernidad

El pensamiento de Kant es la culminación del planteamiento moderno que es explícitamente formulado por vez primera en la filosofía de Descartes. Las consecuencias de la formulación kantiana darán lugar a las respuestas filosóficas que marcan el curso de la ontología hasta hoy. El examen realizado por Kant de la estructura misma del conocer, que resulta ser un análisis de la constitución misma de la Razón humana, deja como resultados, en el terreno gnoseológico, el establecimiento de la ciencia matemático-experimental y, más en general, de los saberes empíricos como únicos conocimientos que pueden serlo verdaderamente, es decir que pueden ser ciencia, y por tanto la imposibilidad de la metafísica de serlo, puesto que la filosofía consistirá sólo en el análisis de las condiciones en que tiene lugar el conocimiento, el análisis de lo que Kant llama *trascendental*, que es sin contenido: el contenido tendrá que ser siempre experiencia, y por tanto carente de necesidad, sólo las condiciones puramente formales por las que lo conocido queda constituido como tal tendrán necesidad, lo que excluye un saber de lo ontológico que sea otra cosa que tal examen de lo trascendental. Esto conllevará también la exclusión de lo religioso del terreno del conocimiento, de manera que en adelante la religión entrará, en el mejor de los casos, dentro del campo de los sentimientos, a la par que la estética: el arte y la apreciación de la belleza. Y en el terreno de lo práctico la imposibilidad de un saber tal, de manera que sólo la mera formalidad de la acción podrá fundamentar una pretendida universalidad de la moral y el derecho, lo que significa que la acción se fundamenta por sí misma: la razón ha de ser inmediatamente práctica, sin referencia a nada externo a la propia acción libre, puesto que ningún conocimiento de fenómenos podría hacerla *necesaria* y por tanto *universal*; y

¹⁵³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. de E. Miñana y Villagrasa, Manuel García Morente y Juan Miguel Palacios (Salamanca: Sígueme, 2002). Juan Miguel Palacios, *El pensamiento en la acción* (Madrid: Caparrós editores, 2003).

aunque la pretensión de Kant es ciertamente la de asegurar tal fundamentación de la universalidad de la moral, lo cierto es que su planteamiento deja la libertad humana completamente aparte de lo empírico, lo fenoménico. Es decir que lo propiamente constitutivo del hombre, la capacidad de decisión libre, y por tanto, la moral, «lo humano» propiamente dicho, queda al margen de lo natural, y por tanto queda sin explicación posible: pues o bien es remitido a lo natural-fenoménico en cuanto se da de ello explicación «científica», con lo que desaparece como tal libertad, o bien aparece como una irrupción inexplicable y en realidad incompatible con el curso de los fenómenos naturales, un *noúmeno* incognoscible que a la larga será entendido como mera decisión, es decir que sus resultados —leyes o principios o normas de acción— serán mera convención entre los hombres, sin sometimiento a realidad previa alguna.

3. DESPUÉS DE KANT: IDEALISMO Y POSITIVISMO

La crítica de la razón de Kant, que culmina el planteamiento ontológico moderno, iniciado con Descartes, se caracteriza en el ámbito del conocer por la ausencia completa de contenido en lo ontológico. Lo ontológico es reducido a la pura forma de la experiencia, que constituye a la vez el ser del *sujeto* que es el «yo pienso», de tal modo que el conocimiento lo es sólo de lo empírico y en cuanto en su presentarse ello tiene una estructura formal necesaria, pero no un contenido necesario: por lo que propiamente no hay ya *naturaleza*, esencia, sino sólo un suceder conforme a pautas que pueden ser conocidas por la ciencia, pautas que podrían haber sido cualesquiera otras. A la vez, en el terreno de lo propiamente humano, lo definido por la libertad, lo ontológico queda como lo necesariamente inexpreso, incognoscible, de modo que ha de determinar la conducta, lo que el hombre ha de hacer de sí, pero al tiempo no puede ser remitido a lo que puede conocer de sí o de lo que le circunda. De esta manera, la escisión entre lo gnoseológico y lo práctico es completa, y el fundamento de lo práctico se encuentra en el realizarse de la acción misma, pues no será la materia de la acción la que determine su moralidad, sino que por el contrario la forma de tal acción, el

que sea de antemano conforme a la racionalidad práctica pura, será lo que determine su materia como acción moralmente correcta. Lo que implica en último extremo el remitir el fundamento de lo que el hombre es o puede ser a sí mismo, a su propio decidir, es decir, a la conformidad con su propio ser puramente racional, y no con el *ser* como *bien* cuya consideración por parte de la razón humana daría lugar al establecimiento en lo práctico de una *ley natural*.

Tenemos pues una ciencia de lo empírico cuya pretensión de universalidad proviene de su ajustarse a las condiciones mismas de posibilidad de la experiencia, que son a la vez la constitución de la razón, y que por ello se arroga en exclusiva la posibilidad de ser un saber propiamente dicho, y por el lado de lo humano un autodefinirse sin remisión a otra instancia que su propio ser entendido como el de sujeto racional puro, para el que toda otra determinación propia es dada como algo empírico y por tanto, en definitiva, como condición añadida pero no propiamente constitutiva de su ser.

De esta situación de la ontología dejada por el planteamiento kantiano surgirán, en esencia, dos posiciones: el idealismo, principalmente la filosofía de Hegel, como un intento de restablecer una metafísica pero en las condiciones ontológicas de la Modernidad, y los diversos positivimos, como asunción acrítica de la desaparición de lo ontológico, del *ser*.

El idealismo

La distancia entre el ente concreto y su esencia, entre el nacer y el perecer, entre no-ser y el *acto de ser*, la *distancia* en que *ser* consiste, queda ahora remitida a la distancia entre el *yo pienso* y lo pensado, entre sujeto y objeto de conocimiento: el *ser* es ahora el *conocer*. En Kant es todavía la distancia entre lo dado y la espontaneidad del «yo pienso», en tanto que la crítica de la razón de Kant mantiene la receptividad, el «ser dado» irreductible de la experiencia. Pero lo cierto es que la posición ontológica que la filosofía kantiana ha dejado planteada es la de que lo supuesto en todo aparecer, el *sujeto*, no es ya la substancia, sino el «yo pienso». En Kant el sujeto consiste en las condiciones en que tiene lugar el aparecer —lo trascendental—, es decir que no tiene en sí mismo contenido alguno

—el contenido es el fenómeno, lo conocido en la experiencia—. Pero el que lo activo en el conocer caiga del lado del sujeto provocará que si lo sensible mismo pudiera ser atribuido a tal actividad, es decir, que se perdiera la receptividad de lo sensible, entonces el sujeto, el «yo pienso» quede como fundamento absoluto del aparecer, lo que implicaría que el papel de la razón humana no es el de reconocer el ser, atenerse al ser, que le atribuía la ontología clásica, sino el de *constituir* el ser, y por tanto de lo que se trataría en el examen de la razón es de entender cómo esto tiene lugar, es decir, que la filosofía sería de nuevo metafísica, pero planteada desde el fondo ontológico dejado por la filosofía kantiana.

Este replanteamiento de la metafísica desde la ontología del sujeto trascendental es el *idealismo*, especialmente la filosofía de Hegel. El idealismo supone la remisión de todo ente a la Razón entendida como absoluto formal cuyo despliegue da lugar a todo contenido, a todo *ser*. Para Hegel la misma historia del pensamiento es tal despliegue: en el desarrollarse mismo de la filosofía es donde no sólo se manifiesta, sino que tiene lugar. Todo desarrollo del pensamiento humano queda así subsumido en el sistema total en el que el *Yo absoluto* se constituye por el proceso puramente lógico de negación de sí que es afirmación de «lo otro», que a su vez es negado para volver a su origen, de manera que cada momento es una *figura de la conciencia* en la que ésta va paso a paso haciéndose cargo de sí misma en el mismo proceso por el que va constituyendo todo ser. Tal metafísica supone por tanto la pretensión de una absoluta universalidad de todo lo que es, en la que hasta lo más concreto será remitido a la formalidad de la razón. Todo lo que hay habrá de ser subsumido en el vacío de un *Yo absoluto* cuyo despliegue como sistema formal constituye toda realidad. La *distancia* en que *ser* consiste desaparece completamente, sustituida por el proceso dialéctico en el que el *Yo absoluto* vacío se afirma poniendo todo contenido para al final remitirlo de nuevo a sí, de tal modo que a ninguna realidad le corresponde entidad propia sino sólo en la posición que ocupa en la estructura total. El resultado del idealismo es el establecimiento de una concepción metafísica en la que la contingencia de todo momento o estado de lo real es a la vez la necesidad del proceso mismo en el que lo real se constituye, necesidad que es la del sujeto de conocimiento establecido

ahora como absoluto metafísico, la *Razón* como el *Ser* mismo¹⁵⁴. En la medida en que la *Razón* es, en todo este planteamiento ontológico, pura formalidad vacía de contenido, la posición del idealismo hegeliano llevará en última instancia al nihilismo: si el *ser* es la razón, y la razón pura formalidad vacía, entonces el *ser* es nada, no hay *ser*, sólo la presencia inmediata, plural y cambiante, de lo concreto. Nietzsche establecerá las consecuencias de esta situación ontológica¹⁵⁵.

El positivismo

Los positivismos consisten esencialmente en la negación de toda ontología explícita: parten de la asunción acrítica de la ausencia de *ser*, afirmando el «hecho» en sí mismo, el contenido de la experiencia, sin necesidad de análisis ninguno de su constitución como «hecho», y negando toda posibilidad de un discurso que examine el «ser dado» de lo empírico. El positivismo pretende que la ciencia es atenerse sin más a lo dado, que es lo empírico, sin considerar que ello tenga supuestos constitutivos. Es decir que sólo la intuición empírica es fuente y fundamento de conocimiento, y ella misma no es susceptible de análisis ninguno, es dada sin más, y por tanto todo examen o análisis de sus fundamentos o de su constitución cae fuera del ámbito de un conocimiento posible. El positivismo es pues una postura esencialmente anti-filosófica, anti-ontológica, por acrítica frente a su propio fundamento. Sólo el discurso de la ciencia experimental tiene contenido como conocimiento, mientras que cualquier otro discurso será meramente expresión de lo «subjetivo», es decir, de la percepción precientífica que los sujetos tienen de sí mismos y de lo que les circunda, expresión de opiniones sin fundamento científico sobre lo «real» —los hechos, la experiencia— o de sentimientos y emociones que la percepción de lo real les suscita. Esto incluye las determinaciones de la conducta que los individuos adoptan, que en su fundamento

¹⁵⁴ Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento III* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986). Hans-Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel* (Madrid: Cátedra, 1994).

¹⁵⁵ Leonardo Polo, *Estudios de filosofía moderna y contemporánea* (Barañáin (Navarra): EUNSA, 2012). Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea* (Madrid: Istmo, 1984).

último serán sólo expresión de sus preferencias personales o de las convenciones y conveniencias del grupo social en que viven. Los positivismos suponen pues una negación completa del saber filosófico: la filosofía será, en el mejor de los casos, teoría de la ciencia o lógica, propedéutica para el saber científico¹⁵⁶.

4. EXISTENCIA Y NIHILISMO

Entendidos más como actitudes filosóficas que como teorías concretas, el idealismo y el positivismo son los resultados ontológicos del pensamiento moderno. En realidad, ambos son las dos caras de un mismo planteamiento ontológico, y estaban ya en sus mismos orígenes: el positivismo, ciertamente no con tal nombre, se encuentra ya en Guillermo de Ockham¹⁵⁷, y el idealismo es el planteamiento propio del pensamiento de Descartes, que sólo por la interferencia de nociones escolásticas ajenas a su planteamiento originario —la realidad en sí de los entes y la substancia— no llega a culminarse en la propia obra cartesiana, y tendrá que esperar a la de Kant.

Tanto en uno como en el otro caso, el fondo ontológico que constituye estas posiciones es la remisión del *ser* a la pura formalidad deductiva ideal. Pues si el idealismo lo expresa más o menos directamente, el positivismo, aunque acriticamente, lo contiene al remitir todo conocimiento válido a la ciencia matemático-experimental. Tanto en el caso de la filosofía de Kant, en la que las condiciones de posibilidad constitutivas del objeto de conocimiento son remitidas a la formalidad vacía de contenido que es la constitución misma del yo-sujeto, como en la metafísica de Hegel, en el que el despliegue lógico del Yo absoluto es la constitución misma del *ser*, el idealismo disuelve el *ser* en la formalidad pura de la conciencia entendida como razón deductiva. Y el positivismo no admite otra forma de saber válido que la ciencia matemático-experimental, que se fundamenta en la admisión de la pura formalidad matemática como válida para la comprensión

¹⁵⁶ Mariano Artigas, *Filosofía de la ciencia* (Barañáin (Navarra): EUNSA, 2009). Id., *Ciencia, razón y fe* (Barañáin (Navarra): EUNSA, 2011).

¹⁵⁷ Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid: Rialp, 2004).

de la realidad, y a la que considera como carente de principios fundantes en cuanto dada sin más como evidente conocimiento de la realidad: tal cientificismo supone la desaparición de todo fundamento ontológico, es decir que de nuevo, aunque en este caso implícita y acríticamente, se entiende que no hay *ser*, que la consideración o atención al *ser* es superflua y vacía de contenido alguno.

Nietzsche: el nihilismo como ontología de la Modernidad

O sea que en ambos casos, idealismo y positivismo, el resultado ontológico es la ausencia de *ser*, el *nihilismo*. A tal afirmación llegará quien es, posiblemente, el filósofo que entenderá plenamente las consecuencias finales de la ontología de la Modernidad: Friedrich Nietzsche. Si reconsideramos ahora la aparente aporía en que, decíamos, consiste la cuestión del *ser*: que si hay entes es porque hay *ser*, pero si lo que hay son los entes, entonces *ser* no lo hay, no *es*, pero para que haya entes ha de haber *ser*; si reconsideramos ahora esta cuestión, nos encontramos con que, al final de la Modernidad, el resultado es que no hay *ser*, pero si no hay *ser* entonces tampoco entes: el resultado es la *nada*, el *nihilismo*. El pensamiento de Nietzsche tratará de hacerse cargo de tal situación y de sus consecuencias.

Una de las formas más expresivas en la obra de Nietzsche de manifestar el resultado de los planteamientos ontológicos modernos es el tema de «la muerte de Dios». El desarrollo del pensamiento de la Modernidad ha llevado a la muerte de Dios, que no es sólo la destrucción de la fe religiosa cristiana, sino que expresa la desaparición del *Ser*, la imposibilidad de admitir que haya *ser* a la que la crítica destructiva de la tradición ontológica clásica habría conducido. Esta crítica ha llevado hasta tal punto el intento de eliminación de las nociones ontológicas clásicas, como las de esencia, naturaleza y substancia, que su pretensión de sustitución de éstas por la pura Razón formal ha puesto de manifiesto también el vacío en que ésta consiste, tal como aparece en la filosofía de Kant —la falta absoluta de contenido del yo-sujeto, cuyas condiciones formales son la constitución misma del objeto, es decir, de lo ente— o en la de Hegel —cuya metafísica del despliegue del Espíritu Absoluto es la expresión misma de la falta de entidad de todo lo dado, mero *proceso* cuyo desarrollarse sin fijar nunca el

contenido hasta llegar al vacío puramente abstracto de la Conciencia reconciliada consigo misma es el único *ser*—. En tanto tal noción de *ser* como la que sustentaba la situación ontológica clásica aparece ahora como imposible —pues el *ser* mismo no *es*— y su reelaboración moderna en los términos de la conciencia desemboca en puro vacío, habrá que buscar el origen de tal noción y todo lo que conlleva en otra parte que en el atenerse a la realidad dada —pues que no hay *ser* significa que no hay tal *realidad dada* ni por tanto tampoco conocimiento—. Es decir que si no hay Ser, ni Verdad, ni Bien —todo esto significa la muerte de Dios— habría que explicar de dónde surgen tales nociones. Lo que toda esta cuestión ha puesto de manifiesto es que la noción de *ser* es creación humana, una invención necesaria para poder afianzar y desarrollar la vida del hombre. La raíz última de todo sería esta vida humana, no entendida como una noción abstracta o un fundamento absoluto, sino como la concreta vida del hombre que yo mismo soy¹⁵⁸. La manera de sostener y afirmar el hombre su vivir tiene lugar principal y primariamente a través de la razón, que no es el fundamento último, sino el instrumento privilegiado que el hombre tiene para la afirmación de su vida.

Atenerse coherentemente a la crítica ontológica que la Modernidad ha llevado a cabo implica reconocer que no hay conocimiento, puesto que no hay realidad que conocer, ni moral, puesto que no hay bien al que atenerse, ni religión, puesto que no hay trascendencia alguna. Implica reconocer que el intento de dar fijeza, unidad y sentido al puro aparecer múltiple y cambiante de lo dado ante la experiencia sensible ha sido desenmascarado como lo que es, un acto de supervivencia y afirmación del hombre, necesitado para vivir *como hombre* de *dar razón* de lo sensible.

Todo lenguaje, y por tanto todo pretendido saber, toda ciencia, toda filosofía, toda moral, política, derecho, arte, es sólo herramienta del hombre para afirmarse y medrar en la existencia. Pero por ello mismo el decirlo es pretensión paradójica, pues ha de usarse el lenguaje para ello, y por tanto reconocer esto adquiere la forma de una *verdad*, es decir, de un saber afirmativo, de teoría filosófica. La obra de Nietzsche es la pretensión de realizar esta afirmación con

¹⁵⁸ Se verá más adelante que este planteamiento, con variaciones en su expresión, constituirá el motivo principal de la filosofía del siglo XX.

lucidez plena, es decir, reconociendo que también ella es sólo expresión de la vitalidad de quién la realiza.

Nietzsche reconoce pues la necesidad de la existencia de Dios para que sea posible la vida del hombre. Pero a la vez reconoce la imposibilidad de admitir tal existencia de Dios después de la crítica ontológica realizada por la Modernidad. Como ya se ha dicho antes, esto no significa sólo que se haya hecho imposible la creencia cristiana. Lo que quiere decir es que la afirmación metafísica del *Ser* es necesaria para la vida del hombre, pero la ontología de la Modernidad ha disuelto la posibilidad de afirmar el *ser*, y con ello ha imposibilitado también la afirmación de todo lo que tal ontología conllevaba: ciencia, moral, derecho, política.

Ante el reconocimiento lúcido de tal situación —que Nietzsche entiende que la Modernidad no ha llevado a cabo todavía, pero que es lo que el futuro depara necesariamente— caben dos reacciones posibles: el *nihilismo suicida*, o la afirmación de la vida por la creación deliberada de lo metafísico, pero ya no como metafísica, sino como *voluntad de poder*.

El reconocimiento sin más del *nihilismo* es la admisión de la imposibilidad de la vida del hombre como tal vida de hombre, es decir, la admisión del sinsentido de todo obrar y toda acción; la única opción es pues la extinción, la muerte como evasión del sufrimiento y el sinsentido en que la vida consiste.

Pero, frente a esta actitud, la propuesta y la pretensión del pensamiento de Nietzsche es la afirmación de la vida como acto de fuerza, voluntad de imponerse que sería el contenido y el fondo último de esta mi vida misma. Es decir, que la vida consistiría en pura *voluntad* de existir, que significa *voluntad de imponerse*, sin otro fundamento ni otro objeto que sí misma: *voluntad de poder*. Tal voluntad de poder, que es el fondo a partir del que y por el que tiene lugar todo lo ente y cada ente —el contenido de las fuerzas en liza cuyo continuo enfrentarse en el intento de cada una de ellas de imponerse, de llegar hasta el final en su ejercerse, es el único *ser*— tiene en el hombre como expresión e instrumento privilegiado la razón. Por ello, la *voluntad de poder* tiene lugar en la vida del hombre como *creación*, construcción de lo metafísico, del «otro mundo», del *Ser*, de Dios; tal creación sería el fundamento de los *valores* y por tanto del sentido del obrar humano, que le permiten ejercerse y afianzarse. Si lo metafísico, Dios, el *Ser*, la

Verdad, el Bien, la Belleza, son necesarios para la vida del hombre, pero no los hay, el hombre los crea. En un primer momento, esta creación conlleva el olvido de sí misma como creación: es necesario que el Ser, la Verdad, el Bien, aparezcan como lo *en sí mismo*, lo *absoluto*, para que el vivir humano pueda afianzarse en ellos. Esto tiene lugar contraponiendo lo *absoluto* a la inmediatez de la vida, que será valorada desde aquello, no por sí misma. Ahora bien, la crítica de la Modernidad ha puesto de manifiesto este engaño: lo *absoluto* aparece ahora como *nada*, como el resultado del ejercerse de la conciencia humana, de la *razón*. Por ello, el reconocimiento lúcido de este hecho exigirá una nueva creación de lo absoluto, pero que mantenga ahora la conciencia de ser tal creación por parte del hombre a la vez que se establece como *sentido* y *valor* de esa misma vida que la crea. Que tal cosa sea algo más allá de la posibilidad del hombre como tal es lo que exige el plantearlo como el advenimiento o surgimiento de algo que no es ya el hombre sin más: el *superhombre*.

Si el originario establecimiento de lo absoluto se tuvo que hacer desvalorando la inmediatez de la vida misma en beneficio de lo abstracto, supuestamente intemporal, uno e inmóvil —el *ser* del pensamiento clásico— que a esa inmediatez le daría valor y sentido, ahora la creación de lo absoluto consistirá en el establecimiento paradójico de lo inmediato plural y cambiante como eso absoluto, sin negarlo como lo que en sí mismo es, pluralidad y cambio permanente. La realización de tal paradójica pretensión es lo que podríamos considerar el desarrollo «positivo» del pensamiento de Nietzsche: la *transvaloración de todos los valores*, la *política del superhombre*, a través de herramientas como la «teoría» del *eterno retorno de lo idéntico*.

Tal despliegue «positivo» del pensamiento de Nietzsche no pasa de ser una propuesta cuyo planteamiento está en el mejor de los casos sólo esbozado, por supuesto sin desarrollar ni concretar, y no entraremos aquí en la discusión de si sería simplemente posible. Pero lo que sí nos interesa es ver cómo en su filosofía se manifiesta de manera explícita el conflicto constitutivo de la ontología de la Modernidad, y el despliegue de sus consecuencias. Para Nietzsche es claro que la crítica que la Modernidad ha llevado a cabo de la ontología clásica lleva a la imposibilidad última de afirmar ni conocimiento teórico ni saber práctico alguno.

Cualquier afirmación que de ellos se hiciera sería sólo voluntarismo, aunque quizá imprescindible para la supervivencia, y la afirmación en la vida, del hombre. Es decir que el planteamiento ontológico clásico sería imposible en los términos en que él mismo se presenta, y al mismo tiempo necesario para la afirmación vital del hombre; aunque no quede claro en qué términos debería establecerse para ser *válido* para la vida humana, si queda claro en cambio que es necesario establecerlo, aunque ciertamente tal establecimiento daría lugar a un horizonte ontológico distinto que por no haber sido «realizado» no puede ser presentado ni descrito.

El pensamiento de Nietzsche es moderno en cuanto que admite la eliminación de las nociones ontológicas clásicas, pero al mismo tiempo admite también la imposibilidad de sustituirlas por otras que restableciesen el *haber ser* de otro modo. De manera que lo que Nietzsche constata es el nihilismo como resultado inevitable y propio de la crítica moderna a la ontología clásica. Sin embargo, en Nietzsche la ontología clásica sigue presente y válida como *necesidad vital*, insustituible para la afirmación de la vida del hombre. Es esto lo que lleva a la afirmación del *ser*, expresado ahora como *valor* o *valores*, afirmación paradójica por ser un poner por parte del hombre, pero que establece lo válido como si estuviera dado, sin que, al tiempo, deje de ser reconocido como puesto por el querer humano. De ahí el que tal empresa, imposible para el hombre, que depende en su ser del que haya *ser, verdad, bien*, consista en el devenir el hombre más que hombre: el advenimiento del *superhombre*.

La filosofía de Nietzsche es pues el reconocimiento paradójico de la insustituibilidad de la ontología clásica, y por tanto de que el planteamiento ontológico de la Modernidad consiste todo él en el conflicto irresoluble resultado del intento de tal sustitución.

El siglo XX

Se puede interpretar la filosofía de Nietzsche como el final y el cierre del pensamiento ontológico moderno. Lo que viene después es, en cierto modo,

despliegue de los resultados de la ontología de la Modernidad o reacción frente a ella como expresión y efecto del conflicto inherente que la constituye.

Los resultados ontológicos del pensamiento moderno son el idealismo y el positivismo. Ambos son las dos caras de un mismo planteamiento ontológico. Y ambos concluyen, incluso aunque no lo pretendan expresamente, en el nihilismo, la negación de lo ontológico y por tanto de toda metafísica. Nietzsche es el reconocimiento explícito de esto: el nihilismo, la negación u olvido del *ser*, es el resultado inevitable del enfrentamiento constitutivo del planeamiento ontológico de la Modernidad.

Es característica de la filosofía contemporánea la dispersión de planteamientos y posturas. Pero dentro de ella podemos encontrar varias líneas de despliegue teórico que corresponden a las posibles posiciones dadas por la situación de confrontación ontológica en que la Modernidad ha derivado. Así, por un lado encontramos planteamientos positivistas o idealistas, continuadores de los resultados finales de la filosofía moderna. Por otro lado, planteamientos expresamente nihilistas, resultantes de la pretensión de depuración de elementos metafísicos remanentes en los idealismos —marxismos, estructuralismos— y en las posturas positivistas; es decir, intentos más o menos críticamente lúcidos de consumir el proceso anti-ontológico de la Modernidad: los llamados postestructuralismos, postmarxismos, postmodernismos, que resultan todos ellos, por su propia pretensión de culminación antimetafísica, en planteamientos relativistas, voluntaristas y convencionalistas. En tercer lugar, los intentos de reacción frente a los resultados de la Modernidad —positivismo e idealismo— que intentan establecer un nuevo modelo ontológico, sin resultados concluyentes: nos referimos a la fenomenología en sus varios despliegues y variantes, que en alguno de sus desarrollos llega también a posiciones abiertamente relativistas y nihilistas, pero que en otros propone una recuperación del realismo ontológico; también aquí se pueden encuadrar las propuestas del llamado personalismo, aunque la diversidad de ellas hace difícil considerarlo algo más que una etiqueta aplicable a posturas de base diferente, pero con insistencia en la pretensión de definición de la noción de persona en los terrenos antropológico y ético. A estas tres posiciones se suman los intentos de restaurar el planteamiento ontológico clásico, aristotélico-

tomista —algunos de cuyos desarrollos se integran también bajo la etiqueta de «personalismo»—. El resultado es una pluralidad de desarrollos teóricos que no parecen abocar en unidad del modelo ontológico.

Además el olvido del *ser* en que deriva la Modernidad hace que, de forma deliberada o no, muchos de estos planteamientos *teóricos* se desarrollen directamente en terrenos del saber práctico —filosofía moral, del derecho o de la política—, sin atender a que previamente haya de elaborarse una consideración ontológica fundante; es decir que directamente pretenden establecer resultados teóricos en estos terrenos dando por sentada acríticamente una posición ontológica que no consideran siquiera que deba o pueda ser examinada teóricamente. Entre estos varios planteamientos filosóficos que abandonarán el desarrollo de la ontología como saber, ocupándose en otros terrenos —ética, política...— podremos encontrar el nacimiento de la Bioética.

La pretensión de llevar a cabo un catálogo completo y algo riguroso de las posiciones filosóficas y sus autores del siglo XX excedería con mucho lo que aquí se quiere hacer. Lo que se procurará será establecer las líneas generales de estos desarrollos filosóficos, con la intención de mostrar cómo todos ellos son resultado de la situación de confrontación ontológica en la que nos encontramos como resultado de la culminación de la Modernidad. Y se verá también que los resultados prácticos de varias de estas teorizaciones confluyen en lo mismo, a pesar de la aparente divergencia de los planteamientos teóricos; por ejemplo, tanto el positivismo como los herederos del idealismo —como el marxismo— terminan confluyendo en un convencionalismo en los terrenos de la moral, el derecho y la política. Por ello en el apartado final de este capítulo se expondrán estos resultados de la ontología moderna, independientemente de los planteamientos aparentemente diversos que desde la teoría les darían lugar.

El positivismo en el siglo XX: el «positivismo lógico»

Del positivismo, en cuanto posición general, ya hemos hablado al considerar los desarrollos de la ontología tras la filosofía kantiana, debido a que sus planteamientos explícitos se extienden desde finales del siglo XIX hasta después

de la primera mitad del XX. Se ha expuesto previamente que consiste en la afirmación de los hechos como lo único que es, entendiendo por «hecho» lo dado sin más en la experiencia sensible. Esta noción de «hecho» no es analizada ni definida críticamente, sino que se entiende que aparece evidente ante la razón como el elemento básico de lo real. Tal falta de crítica se corresponde con el anti-ontologismo de la posición: la experiencia sensible, tal como se da, es lo que hay y es aceptada sin necesitar mayor consideración, es decir que ello, que se dé, no es cuestión; no hay «cuestión del *ser*». En los desarrollos explícitos de esta postura tal falta de definición dará lugar a numerosas discusiones y no poca confusión sobre qué es y qué no un «hecho» —se llega incluso a hablar de «hechos negativos», considerar como un «hecho» que algo no pasa, no se da—, pero en cuanto posición implícita evitará toda discusión o confrontación crítica con otras posiciones —como el realismo ontológico— en tanto que se considera evidente lo que es un «hecho» y qué fenómeno es hecho. Este positivismo acrítico implícito es el principal fundamento del científicismo moderno, y en cierto modo se confunde con él. El positivismo tiene un amplio despliegue explícito, principalmente en la filosofía en habla inglesa. A partir de los desarrollos de la lógica simbólica surgen planteamientos como el atomismo lógico de Bertrand Russell, la primera filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein en su obra *Tractatus logico-philosophicus*, así como la llamada *escuela de Viena* (Moritz Schlick, Rudolph Carnap), planteamientos que derivarán en la llamada «filosofía analítica» (Ayer, etc.) y después en la filosofía del lenguaje anglosajona (Searle, etc.). En general, todos ellos parten de la consideración del lenguaje, a partir de su supuesto análisis desde la lógica, afirmando que sólo el discurso que trata sobre los hechos, la experiencia sensible, tiene sentido, es decir, se conforma con las exigencias de su estructura lógica; todo otro discurso, y muy especialmente el metafísico, sería *carente de sentido*, en el mejor de los casos expresión de emociones o sentimientos del hablante, pero no de nada real, entendido aquí *real* como *objetivo*. De este modo, sólo el discurso de las ciencias de la naturaleza, así como el de las matemáticas y la lógica, sería verdaderamente conocimiento de un objeto; el resto no consistiría sino en expresión de la subjetividad del hablante o en usos pragmáticos sociales del lenguaje, y la filosofía consistirá sólo en el análisis logicista del lenguaje que

determina qué discurso tiene sentido y cuál no. Con este supuesto soporte del análisis lógico del lenguaje se pretenderá dar profundidad a la postura positivista, aunque en realidad seguirá siendo esencialmente la misma actitud ontológicamente acrítica que fue siempre, incapaz de comprender la necesidad del análisis de la constitución de lo que llama «hechos» o «experiencia».

Idealismo: marxismo, estructuralismo y formalismos morales

El otro aspecto en que concluye la filosofía moderna, el idealismo, tiene sus continuaciones en el siglo XX en posiciones explícitas que recogen su formalismo racional deductivo, pero descartando la pretensión metafísica del pensamiento de Hegel.

Por un lado están los desarrollos del marxismo, de discutible profundidad filosófica, y muy ligados a la práctica política de socialismo y comunismo en diversos lugares del mundo durante el siglo XX. Pero existirán también planteamientos académicos, desarrollados en países fuera del ámbito político comunista, que partirán de la crítica del marxismo «clásico» para transformarlo, y que enlazarán con otros planteamientos formalistas como el estructuralismo y los formalismos prácticos. Así, de la llamada «escuela de Frankfurt» (Theodor Adorno, Max Horkheimer) derivará el formalismo práctico de Jürgen Habermas (*Teoría de la acción comunicativa*); y se desarrollará también, especialmente en el ámbito francés, un estructuralismo marxista (Althusser) que a su vez dará lugar al llamado *postmarxismo*. En estos casos la crítica de la Modernidad que estos desarrollos teóricos realizan llevará en realidad a una «depuración» de elementos metafísicos que entienden remanentes en las posiciones filosóficas modernas. En este sentido, así como en su terreno lo es el positivismo, estas filosofías son en realidad intentos de llevar a término la confrontación ontológica constitutiva de la Modernidad. Sin embargo, o por ello precisamente, a su vez darán lugar a las mencionadas teorías llamadas en conjunto, y con más o menos acierto, «postmodernas», que a su vez pretenderán consumir la confrontación.

Por otro lado, del intento de convertir la lingüística en una ciencia formalizada procederá el estructuralismo (Saussure, Hjelmslev), que será después

ampliamente aplicado como método explicativo en la sociología y la antropología. El estructuralismo surge ligado a cierta ciencia, pero como teoría no depende de o se incluye en ella, de tal modo que adquiere cierto estatuto de método explicativo general. Esto dará lugar a una aplicación del «método» a diversos campos de conocimiento, hasta alejarse bastante de su origen «científico». El método estructural original es la pretensión de llevar el formalismo matemático apriorístico de las ciencias matemático-experimentales a saberes no reductibles a relaciones cuantitativas, como la lingüística. Que lo que define la matemática no necesariamente se refiere a la cantidad ya estaba en el análisis cartesiano y luego kantiano de lo matemático. Ahora se tratará de aplicar tal análisis a saberes no cuantificables, para desarrollarlos como «ciencias» en el sentido restringido moderno de la palabra. Pero tal aplicación sólo se ha intentado con cierto rigor en la lingüística. En otros casos, lo apellidado «estructural» consistirá en análisis más o menos interesantes de tal o cual cuestión, que muy remotamente podrían emparentarse con el «método estructural» original. En todos los casos, la idea básica implícita en el término «estructural» es la de un análisis de alguna cuestión consistente en su reducción a un conjunto de supuestos elementos cuya ordenación mutua (estructura) explicaría el asunto, frente a su apariencia de «substancialidad» o «esencialidad». Se trata pues de la reducción de la realidad —y muy en concreto de la realidad humana— a formalidad ideal. Lo real humano consiste en relaciones sistemáticas entre elementos —estructuras— que no son objeto alguno, que pueden transformarse según ciertas reglas intrínsecas, y que no constituyen nunca sustancias; por ello se prescinde por completo de la noción de un sujeto, aunque se hable de lo humano (lenguaje, instituciones sociales, etc.). El estructuralismo, en cuanto «filosofía», es decir, ontológicamente considerado, continúa en la posición de enfrentamiento con la ontología clásica propia del pensamiento moderno: con mucha frecuencia sus desarrollos explícitos consisten en el cuestionamiento de conceptos o categorías explicativas de los objetos utilizados hasta ese momento en las disciplinas a las que se aplica, conceptos o categorías que, en último término ontológico, expresan aún las nociones de substancia, esencia y finalidad.

Será precisamente el extender tal crítica a los elementos esencialistas-substancialistas remanentes en el propio estructuralismo lo que hará surgir de él los llamados «postestructuralismos». En efecto, se considerará que los análisis estructuralistas todavía entienden sus objetos de estudio como ciertas *totalidades* que tendrían *finés*, o que lo descrito o expuesto en tales análisis son *procesos* con sentido propio, lo que supone de nuevo las nociones ontológicas de totalidad y finalidad, por tanto, de substancia y esencia. Se tratará pues de depurar la teoría de tales elementos, en un intento de eliminar todo resto de «metafísica», es decir, de ontología realista clásica. Estos desarrollos postestructuralistas se apoyan en el pensamiento de Nietzsche y concluyen expresamente en un nihilismo completo, a través de un análisis crítico continuo —a veces llamado «deconstrucción»— que es el único resultado del esfuerzo filosófico que consideran admisible.

En este terreno de los resultados del idealismo moderno debemos también mencionar los formalismos morales, o más bien prácticos, planteados a imagen y semejanza del formalismo ético de Kant: las propuestas de Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas o John Rawls. A pesar de las diferencias en el planteamiento expreso, todas ellas se basan en la moderna concepción de la imposibilidad de basar la práctica en la presencia o percepción del *ser*, es decir, la idea de la imposibilidad de un saber directamente práctico, de tal manera que si se quiere encontrar una fundamentación para lo práctico se ha de recurrir a la pura formalidad de la razón. Para estos autores, tal formalidad será la de un diálogo o debate ideal en el que los interlocutores establecieran los principios básicos a partir de los que desarrollar normas morales concretas. De este modo, todos ellos entienden, conforme a la concepción de lo práctico que deriva de la posición antimetafísica de la Modernidad, que sólo en la formalidad estricta de la razón, vacía de contenido material, puede encontrarse un fundamento para las dimensiones prácticas de la vida humana: la moral, el derecho y la política¹⁵⁹. Es decir, que, aunque de hecho todas estas propuestas —que como toda la ética moderna son normativistas— derivan en un convencionalismo y relativismo moral,

¹⁵⁹ Como nota al margen, es curioso considerar que los resultados de estos planteamientos coinciden con los contenidos de las ideologías relativistas propias de las posiciones políticas liberales (Rawls) o socialdemócratas (Appel, Habermas).

expresamente admiten la posible racionalidad del código práctico pero, contradictoriamente, no el que se base en la realidad de las cosas y el hombre, sino en un discurso racional vacío de contenido que pretendidamente daría lugar a la admisión fundada de ciertas normas de conducta y el rechazo de otras.

La fenomenología: entre realismo e idealismo

La fenomenología surge como reacción frente al positivismo-idealismo de la Modernidad, en un intento de salir de tales posiciones, pero su punto de partida sigue siendo, como no podría ser de otro modo, la situación dejada por los planteamientos ontológicos modernos.

La fenomenología se entiende a sí misma como una completa novedad filosófica, y pretende encontrar a través de sus planteamientos la salida a la situación terminal de la filosofía en la Modernidad. Por una parte aparece como un nuevo planteamiento de la filosofía como ciencia, y por lo tanto sería ontología; pero se desarrolla también en varias de sus variantes de manera expresa como un método de conocimiento que no encerraría de por sí una ontología, aunque podría también aplicarse a esta ciencia. Veremos que esta ambigüedad sobre el estatuto ontológico de la fenomenología se mantiene en sus diversos desarrollos, dando lugar a posiciones que resultan a veces incluso contradictorias entre sí, a pesar de pretender todas ellas ser su despliegue propio.

Lo cierto es que la fenomenología sí que resulta, desde su origen, ser una ontología, o al menos implicar una posición ontológica. Sin embargo, entender en qué consiste tal posición supone enfrentarse a una ambigüedad fundamental, que afecta por ello a sus diversos desarrollos.

La fenomenología pretende situarse en una posición que superaría tanto el realismo ontológico clásico como el idealismo de la Modernidad. Plantea que el aparecer del *fenómeno* es, por una parte, presencia de *lo* que aparece, pero a la vez, como otro aspecto de lo mismo, es irreductiblemente aparecer ante una conciencia. Lo primario no sería el *estar ahí*, o *ser en sí mismo* de lo ente, ni tampoco el *ser pensado* o contenido de la conciencia (*idea*), sino el *aparecer ante la conciencia* que es a la vez *presencia* de *lo que es* y *aparecer* de *lo que se da*. Con

ello pretende encontrar un nuevo horizonte ontológico en el que pensar el *ser*: la vida, o existencia, concreta, individual, del ente consciente —el hombre— ante quién se presenta lo ente siendo. Ciertamente, este planteamiento tiene precedentes inmediatos en el pensamiento de Kierkegaard y de Nietzsche, y se pretende configurar como el nuevo desarrollo propio de la filosofía a partir del siglo XX, frente a toda la historia de la ontología desde su origen.

El problema será entender, en los parámetros de la fenomenología, cómo se plantea la cuestión del *ser*. La fenomenología en general parece adolecer de una ambigüedad que quizá sea fundamental, entre una interpretación realista y otra más bien idealista. Si, por un lado, el fenómeno se caracteriza por su *realidad en sí* —*intencionalidad* del acto de conocimiento— y no como meramente *representación* —contenido de la mente—, por otro su presentarse es siempre relativo al sujeto, a la conciencia, aunque sea al sujeto concreto ante el que se presenta. Esta ambigüedad procedería de la falta de definición de lo fundamental ontológico, que oscila en una u otra dirección según cada filósofo y a veces en la obra de un mismo autor. Así, aunque ciertamente es una reacción profunda contra el idealismo-positivismo de la Modernidad, no acaba de constituirse como un planteamiento ontológico que supere y sustituya al moderno en la ontología. Por una parte, la fenomenología parece un redescubrimiento del realismo ontológico: el *mundo*, lo ente, se da, se presenta él mismo, en sí mismo, no como contenido de conciencia o representación en la conciencia. En Husserl se manifiesta lo que, en varios aspectos relevantes, parece un auténtico replanteamiento de la filosofía de Platón. Pero, también en Husserl, sobre todo a partir de su obra «Ideas...»¹⁶⁰ la fenomenología parece convertirse en el modo de explicar la constitución del mundo en y ante la conciencia trascendental¹⁶¹. En otros autores la cuestión del *ser* tal como es presentada por el pensamiento clásico se considera insuficiente o inadecuada, de manera que la visión fenomenológica habría superado el planteamiento de la filosofía realista así como lo hizo del idealismo-positivismo de la Modernidad (Levinas, Marion). Y por otro lado derivaciones de la

¹⁶⁰ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985).

¹⁶¹ Edith Stein, *¿Qué es filosofía?* (Madrid: Encuentro, 2001).

fenomenología como la llamada «hermenéutica» (Heidegger, Gadamer) convertirán el planteamiento en un relativismo más o menos explícito, así como los llamados «existencialismos» de corte fenomenológico (Heidegger, Sartre) se desarrollarán como nihilismos, coincidentes con el nihilismo terminal de la Modernidad. Todo ello proviene de la imposibilidad para la fenomenología de definir lo primero ontológico, su fundamento: aunque afirmará la posición absoluta de lo que es en sí mismo en cuanto que así se presenta —siendo en sí mismo— en la intencionalidad de la conciencia y a la vez la posición absoluta de la conciencia en cuanto que lo que *es* es siempre ante una conciencia —incluso mi conciencia concreta o mi vida o existencia concreta—, las diversas posiciones fenomenológicas terminarán dando más relieve en sus desarrollos filosóficos, aunque sea implícitamente, al segundo aspecto. Y, en todo caso, en ellas la ambigüedad ontológica constitutiva no se resuelve nunca, aunque ciertamente estos autores piensen que no ha de ser resuelta, es decir, que no sería tal ambigüedad, sino la mencionada «superación» de las posiciones «realista» e «idealista» de la filosofía previa.

Otras corrientes: Personalismos, Tomismos

El personalismo consiste en realidad en una serie de propuestas filosóficas más o menos dispares, que tienen en común el centrarse en una antropología filosófica fundada en la noción de persona humana. Tiene un origen diverso, principalmente en los existencialismos, la fenomenología y en ciertas interpretaciones del tomismo. Como propuesta filosófica su unidad es cuestionable, pues los diversos autores pueden tener planteamientos bastante distintos. Es sobre todo un intento de elaborar una filosofía adecuada al catolicismo con la pretensión de dar cuenta de las demandas y planteamientos modernos, a las que la filosofía tomista propuesta como filosofía propia del catolicismo no daría satisfacción. Pero es dudoso que, aunque en muchos de estos autores la noción de persona tome una prevalencia especial en la reflexión, su pensamiento pueda englobarse en una misma propuesta filosófica. El examen de sus fundamentos ontológicos es, en la mayoría de las propuestas personalistas, escaso o inexistente, y donde suele darse

con algo más de profundidad es en la obra de autores que, aunque encuadrados en esta etiqueta por sus planteamientos éticos y antropológicos, se mueven de entrada en otros terrenos como el tomismo o la fenomenología realista. El personalismo ha tenido bastante influencia en muchos terrenos, y en especial en ciertos modelos de la Bioética; sin embargo, cuando nos encontramos con la llamada «Bioética personalista con fundamentación ontológica» de Elio Sgreccia, el término «personalista» se refiere en realidad a la consideración del estatuto ontológico y ético del ser humano en un pensamiento cuyo fundamento es la ontología aristotélico-tomista, algo que tiene poco que ver con los planteamientos de la línea principal del personalismo. Es decir, que la palabra «personalismo» termina siendo una etiqueta de tan amplia comprensión que puede inducir con facilidad a confusión.

A partir de principios del siglo XX, en parte como consecuencia de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, así como de la percepción clara de la falta de unidad y de rigor ontológico de la filosofía moderna, se desarrollan las propuestas tomistas y neotomistas como planteamientos filosóficos propiamente católicos, adquiriendo peso e influencia en el ámbito filosófico. Su influencia ha sido variada, sobre todo en el terreno ético y antropológico, dando lugar, como se acaba de exponer, a varias de las líneas del personalismo, pero a también a otros planteamientos con la pretensión de desarrollar un pensamiento, expresado en términos actuales, basado en la filosofía de Tomás de Aquino. Propiamente, los neotomismos serían una reacción al pensamiento anti-ontológico y por tanto antimetafísico de la Modernidad, que busca una restauración del pensamiento clásico en la actualidad, aunque el éxito de su pretensión es, de momento y como mucho, sólo parcial. Además, este pensamiento católico ha resultado, ya desde finales del siglo XIX, fuente de inspiración de la reacción frente al idealismo-positivismo de la Modernidad: Francisco Brentano, maestro de Husserl, formado en el aristotelismo escolástico, reavivará la olvidada doctrina aristotélica de la *intencionalidad* de los fenómenos psíquicos, que él opuso al idealismo dominante y que dará lugar al surgimiento de la fenomenología con Husserl.

III. LA ONTOLOGÍA DE LA MODERNIDAD COMO CONFRONTACIÓN NUNCA RESUELTA CON LA ONTOLOGÍA DE LA ESENCIA

La exposición de los desarrollos de la ontología a lo largo de su historia que acabamos de completar ha tenido como intención hacer manifiestas las situaciones ontológicas en las que se han realizado y a las que, a la vez, han contribuido a determinar. Y a partir de esto, mostrar cómo efectivamente la situación ontológica de la Modernidad se define a partir de la clásica como negación de sus nociones fundamentales, pero sin conseguir realmente sustituirla, por lo que resulta ser de hecho una confrontación nunca resuelta, cuyo cumplimiento no puede ser otro que la negación completa: el nihilismo.

Para cumplimentar esta tarea, lo que ahora se hará será extraer, conforme a la exposición realizada, los resultados generales de los desarrollos de la ontología clásica de la esencia, para después, al exponer comparativamente los resultados generales de los desarrollos de la ontología de la Modernidad comprobar la tesis de la confrontación ontológica no resuelta como situación ontológica de la Modernidad.

La ontología de la esencia

El planteamiento ontológico cuyas nociones fundamentales se fueron desarrollando desde el origen de la ontología como saber en la antigua Grecia, especialmente con la filosofía de Platón y Aristóteles, hasta su culminación en la gran síntesis teológico-filosófica de Sto. Tomás de Aquino, es el que se podría denominar «ontología clásica», «ontología de la esencia» o «de la substancia». Para este planteamiento *ser* significa tener *esencia*. Por ello, lo ente es *substancia*, cosa concreta, individual, que tiene una determinación propia que da lugar a las características que presenta, pero también a todo lo que pueda llegar a ser. La *esencia* es pues *naturaleza*, principio de operaciones del ente, es decir, que de ella proceden todas las acciones que la substancia pueda realizar y todo lo que en ella pueda tener lugar, y que determina las relaciones que tendrá con otras substancias;

y es también *fin*, que determina el sentido de lo que haga y llegue a ser la substancia, el cumplimiento de su ser propio en función del cual tienen lugar sus operaciones. Todo tiene su esencia propia, pero la esencia es en sí inteligible, por tanto universalizable, dando lugar a la posibilidad de un conocimiento racional de la realidad, más allá del inmediato conocimiento empírico, aunque partiendo de él.

La noción de *esencia* como *ser* del ente implica que *ser* es *distancia*: distancia entre el «esto» y la esencia, entre el nacer y el perecer, entre «lo que deja de ser» y «lo que llega a ser», cuando el «dejar de ser» el uno es el «llegar a ser» el otro. Con el cristianismo, en la ontología de Santo Tomás de Aquino, se llega al extremo más radical: la distancia entre *ser* y *nada*. Que *ser* es *distancia* supone aceptar la aporía de que si *hay ser* lo que *hay* son los entes y no *ser*, pero para que haya entes ha de haber *ser*, en algo ha de consistir *ser*, ha de tener su propia constitución. Llevada la cuestión al extremo lo que propiamente hay es el *Ser* mismo, no los entes; pero los entes son, por lo que su *ser* ha de consistir en la dependencia del *Ser* mismo: porque *Ser* es, lo ente es, *hay ser* de los entes. Si es así, si hay *Ser* y que lo haya supone que hay entes, el *ser* los entes es de cierta manera, tiene constitución propia: el haber entes (el *ser*) es legalidad, orden del mundo, razón, inteligibilidad, posibilidad de saber fundamentado más allá de la experiencia inmediata. Por ello *Ser* es inexpresable, pero a la vez por ello, es decir, como *distancia*, *ser* es cuestión y por tanto objeto de discurso, de saber posible. Tal discurso —tal saber— no llega nunca a cumplimiento, a realización, pero da lugar a discursos —a saberes— que son su resultado: ciencias de la naturaleza, ética, política, derecho...

Esta cuestión del *ser* es a la vez la cuestión del hombre, de nuestro ser hombre. El hombre es el ente abierto al *ser*, al mundo. Es corporal, inserto en el mundo, en el tiempo, entre las cosas, y es racional, capaz de conocer el *ser* y de orientar por él su vida de manera consciente y deliberada. Al hombre le cabe la opción de buscar la verdad o de restringirse a la inmediatez del aparecer sensible, de procurar tener presente el *Ser* o hundirse en la inmediatez de los entes concretos. La existencia humana es también *distancia*, la distancia en que consiste

ser. Por ello el hombre ha de ser esencialmente filósofo, buscador de la sabiduría, de la verdad que es presencia del *Ser*.

La ciencia, el saber con criterio y fundamentado, es saber de la esencia de cada ente y de la legalidad que ordena a cada ente con respecto a los demás constituyendo *mundo*. No es mera experiencia de lo inmediato, ni mera correlación de un fenómeno con otro, sino remisión de cada cosa a sus *causas*, sus principios de ser, por tanto en última instancia remisión al *Ser*. Por ello los diversos saberes son aspectos de la sabiduría que culmina en el siempre buscado conocimiento del *Ser*, y esto supone la unidad del saber. Tanto lo específicamente humano como lo que tiene su origen al margen de la acción humana tienen un mismo fundamento y por tanto resultan de una misma legalidad universal: por ello tanto para lo físico como para el hombre hay «ley natural». Es por ello ciencia —saber racional, fundamentado y universal— tanto el discurso sobre la realidad física como la acción humana libre y deliberada y el discurso a partir de ella y sobre ella. Ciencias de la naturaleza, ética, derecho, política, arte, se ordenan conforme a unidad última en Sabiduría del *Ser*. En la aspiración, la búsqueda, de tal Sabiduría consiste para el hombre su propio fin, el cumplimiento de su naturaleza propia.

En resumen, se tiene un orden inteligible del mundo: hay *ser*, y es inteligible. Todo tiene una naturaleza —esencia— que establece aquello que es y aquello que puede llegar a ser, y las relaciones de cada cosa en el mundo con las demás. El hombre tiene también su naturaleza propia. Pero esta naturaleza del hombre se define por la razón. El hombre es corpóreo, y por tanto se encuentra inserto en la inmediatez del mundo, pero es también racional, y por ello abierto a la universalidad, al *Ser* mismo. En el terreno del conocimiento, el hombre es capaz de la verdad, de encontrar el ser mismo de las cosas. Conocer será remitir los entes concretos a su esencia, entender la naturaleza inteligible de las cosas. En el terreno de la acción, del obrar, el hombre es capaz del bien, su voluntad lo percibe y lo busca como su fin propio. Su razón, aplicada al conocimiento de lo real, le proporciona también las pautas de acción conforme a esa realidad: estas pautas de acción que la razón encuentra en el ser de lo real constituyen la ley natural, conforme a la cual puede ordenar su conducta moral y política: ética y derecho. El

ser es pues *verdad, bien y belleza*, que el hombre encuentra como dados y conforme a los cuales puede ordenar su existencia. Tal como los pensadores griegos arcaicos lo dijeron, el ser hombre consiste en «escuchar el *logos*», atenerse al *ser* que se le muestra como *orden y ley*, para realizar su propio ser, cumplir su naturaleza propia.

Ontología de la Modernidad

El origen de la ontología moderna será la crisis de la noción de *esencia*, que era la noción fundamental de la ontología clásica, y que garantizaba la posibilidad del conocimiento humano, tanto teórico como práctico. La negación de la esencia como fundamento llevará a la necesidad de replantear toda la cuestión filosófica, que aparecerá ahora de entrada como la cuestión del fundamento del conocimiento *cierto*, el saber universal y necesario. La cuestión del *ser* se planteará pues ahora a partir de la cuestión del *conocer*, invirtiendo los términos de la indagación filosófica.

Como resultado de ello, para la Modernidad *ser* será la estructura meramente formal del aparecer lo que aparece, del darse el *fenómeno*. En esto culmina la crítica kantiana de la razón, que es a su vez culminación del planteamiento racionalista cartesiano. Incluso en el intento último de replanteamiento metafísico de la cuestión en que consiste el idealismo hegeliano el *ser* se entiende como proceso sistemático en el cual se va poniendo como resultado provisional todo contenido óntico para volver en última instancia al absoluto formal en cuyo despliegue consiste. Por tanto todo lo concreto carece de consistencia propia, y ha de ser remitido a las condiciones formales de su aparecer para ser entendido. Tales condiciones formales del fenómeno son la constitución misma del «yo pienso», de la razón considerada como entendimiento deductivo, cuya manifestación propia es lo matemático. El «yo pienso» es por tanto el *sujeto*, lo supuesto en todo ser algo lo que es. El *objeto* es lo puesto en el proceder de la razón, lo ente, de tal modo que su aparecer se muestra necesario conforme a sus condiciones formales pero no en su contenido. *Ser* es aparecer como contenido de la mente, del *yo*.

La ciencia moderna procede remitiendo un fenómeno a otro, de tal manera que lo que entiende por «explicación» es el encontrar la estructura formal por la que los fenómenos —entes— componentes dan lugar al fenómeno —ente— compuesto: de tal manera que «explicar» es dar el «cómo tiene lugar» pero no «qué es» o «por qué, para qué es». No hay *substancia*, porque lo que propiamente «es» es la *materia*, y la materia se entiende ahora como mera estructura matemática, formal, de lo que aparece, de los fenómenos. Esa remisión de un ente compuesto a otro componente no tiene fin hasta no llegar a la mera estructura matemática, es decir que el ente componente último propiamente no es ente, no es nada, es punto, unidad sin más definición o determinación que su interacción meramente formal con los otros «puntos» o «unidades». Los entes serán el resultado de ciertas configuraciones formales de tales «unidades» o «entes elementales» —átomos, partículas subatómicas...— que dan lugar a combinaciones cambiantes de características fenoménicas. De las categorías aristotélicas, las únicas que permanecen son las que de por sí se definían numéricamente: espacio y tiempo. Todo cambio será explicado como variación de las posiciones espaciales de las «partículas» elementales, y por ello la única causa admisible como explicación de los fenómenos será la causa eficiente; la causa final no será admisible en ningún caso en la explicación científica, lo que supondrá una fisura completa de lo científico con lo referido a la conducta humana. Esta reducción del *ser* a las categorías de espacio y tiempo supondrá la desaparición de la *analogía del ser*, es decir que *ser* no se dice ya de varias maneras, sino sólo de una, por lo que todo lo que haya ha de ser en última instancia lo mismo, la formalidad matemática establecida como fundamento positivo último de todo, la *materia*. Por tanto toda comprensión de lo real habrá de remitirse a la comprensión científico-matemático-experimental, lo que llevará a la concepción de que todo es manipulable técnicamente, pues en última instancia no hay esencia de las cosas: conocida la configuración formal que da lugar a un conjunto de características, la cuestión se reducirá, en principio, a ingeniar cómo modificar tal configuración. El científicismo se convierte de suyo en «tecnificismo».

Por ello, si la física matemático-experimental es el único saber propiamente dicho, la única ciencia, entonces el resultado final es la disolución de todo en una

nada meramente formal, en una formalidad que en sí no es nada. Lo ontológico se refiere sólo a las condiciones formales, no a contenido real alguno; en tanto que no hay esencia ni substancia, propiamente no hay *ser* ni por tanto discurso sobre el *ser*, puesto que la explicación de lo ente, la ciencia, es construcción por el entendimiento, a partir de los principios positivamente dados, de un resultado positivamente dado: no hay ya *distancia*, sino mera *positividad*, luego *ausencia de ser*. Si el *ser* es la pura formalidad matemática, sin contenido, y la explicación de un ente —o con más precisión, de un fenómeno— consiste en la remisión a aquellos otros entes elementales cuya disposición geométrica y su variación explica todo fenómeno, entonces, en definitiva, no hay *ser* —pura formalidad matemática vacía—: el resultado será el *nihilismo*. En la ontología de la esencia el discurso ontológico es la constatación de la *distancia* en que *ser* consiste, en tal discurso el «que hay ser» no consiste en estar positivamente dado, sino en la aparente aporía por la que, que cada cosa tiene su *naturaleza* propia consiste en que hay *ser*, pero si hay *ser* lo que hay es cada ente con su esencia propia, no *ser* y por tanto lo que hay es la *distancia* en que *ser* consiste y la constatación de ello es la ciencia del *ser*, nunca cumplida, siempre buscada; mientras que en la Modernidad el discurso ontológico termina siendo constatación de la *ausencia de ser*, de su propia imposibilidad como saber, ratificación del nihilismo inevitable a que conduce el racionalismo moderno.

La desaparición de la concepción analógica del *ser* supondrá la imposibilidad de entender el ser del hombre como ontológicamente definido respecto de los demás entes: todo es en definitiva lo mismo. De hecho, todo lo que no pertenezca al mundo de lo fenoménico empírico explicable matemáticamente será *subjetivo* —es decir, lo que ante la mente aparece en sí mismo mudable y carente de fijación formal, lo no propiamente «real», que habrá de ser explicado reduciéndolo a lo *objetivo*, a lo expresable conforme a los parámetros de la ciencia matemático-experimental— y así será por tanto lo propiamente humano, lo relacionado con la decisión libre, lo moral —y consecuentemente lo jurídico y lo político—.

En lo específicamente humano esta *ausencia del ser* aparecerá como relativismo absoluto. El fundamento de lo que el hombre como tal hace pasa a ser

la *convención*, el acuerdo entre los hombres, basado en lo que en cada momento se perciba como lo conveniente. Por tanto, el fundamento para la moral, el derecho y la política habrá de encontrarse en el hecho emocional o en la percepción de lo útil o conveniente. La ética será utilitarista, consecuencialista, convencionalista; en la teoría del derecho la explicación última será el positivismo jurídico, y la legitimación de lo político vendrá dada por el contrato social, el acuerdo o convención formal entre los miembros de la sociedad. Todo lo humano será por tanto manipulable a voluntad: no hay remisión a ley natural alguna, puesto que, propiamente hablando, no hay *naturaleza* de ninguna cosa. La escisión entre lo epistemológico y lo práctico, entre el conocer y el actuar, ha quedado establecida firmemente: lo referente a la libertad humana, el *hecho moral*, será remitido a lo empírico-matemático, de tal modo que desaparece como lo que en sí mismo lo define y se convierte en un fenómeno más insertable en el sistema total de lo empírico matemáticamente explicado que la ciencia moderna llama «naturaleza» —lo «natural» será lo «material» y la *materia* es disposición numéricamente definible en el espacio y en el tiempo, la formalidad matemática establecida como constitución misma de lo real—.

La *situación ontológica* de la Modernidad como confrontación ontológica

El examen del despliegue de la ontología de la Modernidad permite advertir que el fundamento originario de toda ella es ya, desde el comienzo, una negación y el desarrollo de las consecuencias de tal negación. Esta negación es la de la noción de *esencia*, que era la noción fundamental de la ontología clásica, y que garantizaba la posibilidad del conocimiento humano, tanto teórico como práctico. En cierto modo, puede entenderse todo el desarrollo de la ontología moderna como el intento de llevar a cabo tal negación y desarrollar a partir de ella una ontología sustitutiva que garantizase la posibilidad del conocer; sin embargo, lo que en la raíz última de tal pretensión se consigue es ahondar cada vez más en la negación, hasta el punto de que, al final, el resultado es puramente negativo. Todo este intento consiste en una permanente confrontación con las nociones clásicas y sus resultados y consecuencias; permanente, porque en ningún caso se llega realmente

a superar el planteamiento clásico con la elaboración de un planteamiento moderno *positivo*, es decir, que desarrolle una concepción del *ser* sobre nuevas bases. Lo que termina habiendo es una negación continuada de nociones que, precisamente en cuanto continuamente negadas, siguen estando al fondo del planteamiento ontológico. Esta *confrontación ontológica* es la que verdaderamente termina constituyendo la *situación ontológica* de la Modernidad, e incluso en gran medida la propia ontología expresa de la edad moderna.

Es decir que la propia ontología que explícitamente desarrollan los planteamientos filosóficos a lo largo de la Modernidad consiste en la negación de las nociones de la ontología clásica. Pero, por ello, la situación ontológica que tales desarrollos van configurando se constituirá, no como una negación, sino como un enfrentamiento constante entre las nociones de la situación ontológica clásica, que originariamente sigue siendo la que hay, y la pretensión de su negación. Enfrentamiento que no concluye nunca, pues la ontología moderna no consigue elaborar nociones ontológicas sustitutivas de las clásicas, sino que sus resultados son siempre las consecuencias de la negación, es decir, lo que queda cuando las nociones originales han sido negadas, pero sus resultados —ciencia, moral, política, derecho, arte— deben seguir en función.

Para comprobarlo, se pueden contrastar los resultados de la ontología moderna con los de la clásica. Y ver entonces que estos resultados de la ontología moderna son, en realidad, negaciones, e intentos de suplir lo negado, de las nociones clásicas. Y esto será lo que en realidad constituya la situación ontológica de la Modernidad.

El modelo ontológico clásico, al partir del *ser* como *dado*, establece el conocer humano como resultado del atenerse al *ser* en que consiste el ser hombre en cuanto que se define como *racional*. Las cosas, en cuanto *son*, se presentan ante el hombre, primariamente a través de los sentidos corporales, para que a partir de los datos que la sensibilidad proporciona el entendimiento pueda aprehender la *esencia* de la cosa como *concepto*. A esta explicación filosófica se corresponde la comprensión «ingenua», prefilosófica, que el hombre tiene de tal cuestión: conocer es «recibir» de algún modo la naturaleza de las cosas en la inteligencia.

Descartes, al redefinir todo el planteamiento filosófico en su intento de fundamentar sobre bases nuevas el conocimiento cierto, rompe no sólo con la consideración filosófica previa de esta cuestión, sino también con la percepción implícita, «ingenua» o prefilosófica, que el hombre tenía de lo que es su conocimiento y de su capacidad de conocer. Si en la situación ontológica clásica esta concepción prefilosófica inmediata que el hombre en general tenía coincidía básicamente con el resultado que la reflexión filosófica obtenía, en la moderna resultará, al contrario, que tal percepción implícita aparecerá ante la reflexión filosófica como esencialmente errónea o ilusoria; sin embargo, no dejará de ser la percepción que se tiene de manera general implícita, lo que dará lugar al conflicto en esta cuestión. Se tendrá pues una comprensión «de sentido común» de lo que las cosas son, que será calificada desde el cientismo moderno de «ingenua» o «precientífica», y que expresa lo que la experiencia inmediata parece proporcionar, frente a la comprensión «científica» que da resultados que desmienten la visión «precientífica» e incluso, en ciertos aspectos, la contradicen.

Esta situación procede fundamentalmente, como se ha visto en su momento, de la reducción cartesiana de la razón a razón matemático-deductiva, por la que todo se explica por la construcción deductiva —matemática, geométrica— de fenómenos complejos a partir de «naturalezas simples»; en esta explicación de los fenómenos se fundamenta, en principio, toda la ciencia matemático-experimental moderna. Esto supone la desaparición de la noción clásica de *substancia*: los entes ya no son substancias, sino fenómenos reductibles a sus componentes, y todo lo que hay es *res extensa*, «substancia» corpórea cuyos fundamentos a priori son espacio y tiempo —únicas categorías aristotélicas que en sí mismas consisten en número, es decir, son de por sí interpretables matemáticamente—, es decir que todo es lo mismo, materia que en el sentido moderno de la palabra es precisamente lo hasta aquí expuesto, lo real como reductible a formalidad matemática. Pero resulta que la noción de *substancia* pervive implícitamente en la consideración inmediata, «ingenua», «precientífica», de las cosas, de la realidad experimentada. La noción de substancia expresa lo que tiene en sí mismo el *ser*, lo que *es* en sí mismo, no en otro: en el sentido clásico, lo que es en sí mismo es el ente concreto individual, que tiene *naturaleza*, o sea,

esencia propia; en cambio en el sentido cartesiano moderno la «substancia» es la corporeidad misma, la pura extensión, es decir la materialidad o mejor dicho la materia en su significado moderno: la formalidad matemática como fundamento de todo lo real. Este sentido de la palabra «substancia» contradice al sentido clásico de la noción, procede de su rechazo. Por tanto, para el pensamiento moderno los entes concretos de la experiencia inmediata no *son* propiamente, sino que lo que propiamente *es* es esa formalidad matemática a la que la ciencia matemático-experimental reduce todo fenómeno como su explicación última.

Todo esto da lugar a que en la consideración general implícita que se tiene en la Modernidad de lo que es un saber fundamentado haya una constante indecisión. Ésta es expresión del conflicto entre la concepción reduccionista de la razón propia del pensamiento moderno y la persistencia de una noción de razón mucho más amplia en cuanto a sus aspectos y posibilidades, como era la propia del pensamiento clásico. Por ello, la consideración corriente, prefilosófica o «ingenua» sobre lo que la realidad es oscila entre la imprecisa afirmación de la ciencia matemático-experimental como único conocimiento válido y el reconocimiento, frecuentemente vago y sin fundamentar, de otras posibilidades de acercamiento a lo real.

Otra expresión de este conflicto tendrá lugar a la hora de la aparición y el desarrollo de nuevas ciencias cuyo objeto no se deja definir fácilmente por los parámetros de la física matemático-experimental, verdadero paradigma de ciencia para la Modernidad y modelo sobre el que se ha de construir cualquier ciencia. La fundamentación de tales ciencias o bien consistirá en la reducción de sus contenidos a aquello que el método matemático-experimental puede abordar, o bien en la reivindicación de otros modos de entender la posibilidad de un saber científico que no se basen en tal método; esto es lo que sucede con las imprecisamente calificadas de «ciencias humanas», «ciencias sociales» o «saberes humanistas».

Pero, además, incluso una ciencia como la biología, que como ciencia de la «naturaleza» —en el sentido moderno de tal término— pertenecería en principio al tipo de saberes definido conforme al modelo de la física matemática, presentará serios problemas para fundamentarse y desarrollarse en tal definición. Tal

problemática definición de la biología como ciencia provendrá de la dificultad que la ontología moderna tiene a la hora de definir la vida y lo viviente. Pues por una parte la vida, al ser definida desde los parámetros de la ciencia matemático-experimental, quedará reducida a un aspecto de lo material cuya única peculiaridad sería una mayor complejidad de organización que la que se da en otros fenómenos; mientras que por otra parte parece no dejarse reducir sin más a un fenómeno explicable en tales términos, sino que necesitaría definirse a partir de un modelo que trascendería en ciertos aspectos el fundamento de la física matemática, pues se impone para su desarrollo la necesidad de nociones como las de *totalidad* y *finalidad*, proscritas de la ontología que fundamenta la ciencia matemático-experimental. Es decir que la biología resultará de problemática definición como ciencia en el sentido moderno, esto es, sobre el modelo de la física. Esto viene dado por la desaparición de la idea de *analogía* del *ser* en la ontología de la Modernidad, que hace imposible la comprensión de la vida como realidad con ser propio frente a la materia. Esto a su vez tendrá serias consecuencias sobre la definición de saberes como la medicina, y será uno de los factores que impulsarán el nacimiento de la Bioética.

Forma parte de esta misma cuestión sobre la definición del conocimiento humano la del estatuto de la técnica. Pues en la Modernidad la definición del saber como ciencia matemático-experimental da lugar a su intrínseco desarrollo como técnica, hasta el punto de que no parece estar fuera de lugar hablar de «tecnociencia». En cuanto que la ciencia aparece como el único conocimiento válido y la técnica es un aspecto intrínseco de ella, resulta ésta valorada por sí misma, es decir que la justificación de su ejercicio no requeriría el recurso a instancias distintas de ella misma. Por otra parte, sin embargo, se cuestiona esta autojustificación de la validez ética de la técnica, planteándose abiertamente la cuestión de la necesidad de su sanción por una instancia moral externa y previa a ella. Lo que tiene lugar paralelamente a cómo se cuestiona la ciencia físico-matemática como única ciencia verdadera, planteándose incluso la existencia de técnicas de otro tipo, cuya diferencia con aquella queda poco claramente definida, así como la que habría entre técnicas y artes. Esta cuestión de la definición, valoración y justificación de la técnica afectará especialmente a la medicina en

cuanto a la comprensión que se tenga de su estatuto como ciencia y del alcance y los límites de su práctica, lo que constituirá, como se examinará más adelante, uno de los principales impulsos en el nacimiento de la disciplina que será llamada «bioética».

El replanteamiento ontológico que es la ontología de la Modernidad consiste en la desaparición, como fundamento de lo ente, del *ser* en el sentido clásico —*ser* como *esencia*, por tanto *substancia*— y su substitución por la *conciencia*, con lo que lo ente pasa a ser *fenómeno*, aparecer, darse ante el *yo pienso*. Pero ya en el origen de este planteamiento, en el mismo Descartes, se produce soterradamente la interferencia de la noción clásica de *substancia*, de tal modo que si, originariamente, la conciencia, el «yo pienso», habría de ser el *sujeto* —lo supuesto en el ser de todo—, es decir el fundamento ontológico, y lo fundado el fenómeno, el *objeto* de conocimiento, resultará en cambio que se interpretará la cuestión como la de la existencia de dos modos de ente, entendido como «substancia» —en el sentido de lo que es en sí y por sí mismo—, la *res cogitans*, pensamiento o conciencia, y la *res extensa*, la materia, la naturaleza en su sentido moderno. En la culminación que realizará Kant del planteamiento originario cartesiano la confusión entre lo óntico y lo ontológico desaparecerá, pero no así sus consecuencias, pues seguirá escindido de manera inevitable lo relacionado con la conciencia de aquello que pertenece al terreno de lo *material* o *natural*; resultando además que lo propio o definitivamente humano será lo que pertenece al terreno de la conciencia. Con lo que nos encontraremos con un dualismo que a su vez se despliega de dos maneras, en cuanto que lo humano podrá o deberá a su vez poder ser reducido, al menos en el terreno del conocer, a lo material o natural. Es decir que lo humano mismo será a la vez considerado como lo propiamente humano y reducido o remitido a lo material o natural general.

Acabamos de resumir cómo se despliega esta concepción en el terreno del conocer: cómo el conocimiento propiamente dicho se reducirá a la ciencia matemático-experimental de la *materia* o *naturaleza*, tal como el examen kantiano de los límites de la razón dejará establecido. Pero todo esto afecta evidentemente al ámbito de lo propiamente humano, de la *praxis* y a la concepción que de ésta se tendrá. El resultado de esta ontología de la Modernidad será doble, como se acaba

de mencionar: por una parte lo propiamente humano, la *praxis*, es decir, la moral, la política, el derecho, el arte... aparecerán como aquello *subjetivo*, no cuantificable en cuanto no pertenece a lo material-natural, que para ser debidamente explicado habrá de ser reducido, remitido a lo *objetivo*, al fenómeno material, matemáticamente expresable, en que en realidad, en su fondo, consiste; por otra parte, en cuanto en sí mismo considerado, este ámbito de lo propiamente humano, de lo práctico, será entendido, al margen de lo objetivo-material, remitiéndolo a su pura constitución formal racional, lo que en última instancia llevará a entenderlo como *convencional* en cuanto que, repito que en sí mismo considerado, no tendría otro fundamento que sí mismo. Será ésta la concepción moderna de la libertad como *libertad negativa*, que fundamenta todo lo propiamente humano, tal como aparecerá ontológicamente desarrollada en el sistema metafísico de Hegel.

Ahora bien, también aquí nos encontraremos con el conflicto con las nociones clásicas sobre estas cuestiones, que no aparecerán de entrada explícitamente, puesto que la ontología que las fundamentaba ha sido —o mejor, está siendo— negada en la ontología explícita moderna, pero que se mantienen de manera implícita, filosóficamente inexpressa, en el modo de considerar la *praxis* que efectivamente se tiene y en el que se basa de hecho la propia *praxis* real. Lo que sucede es que la noción de *saber práctico*, expresamente negada por la filosofía de la Modernidad, sigue implícitamente vigente en la consideración práctica real de los hombres. Esta situación se manifestará de diversas maneras.

Por un lado la supervivencia de la noción de *saber práctico* en el actuar moral aparece en la consideración implícita en el propio actuar de que la acción moral tiene en sí misma legitimidad, es decir que está justificada racionalmente en cuanto tiene un fundamento más allá de la propia decisión concreta y, por tanto, validez universal. Esta consideración no se expresa «teóricamente», en forma de discurso «ético», sino que está implícita en el actuar moral. Frente a esto, la afirmación expresa, teórica, de que las consideraciones morales, en cuanto que son un hecho, es decir un fenómeno empírico, se explican porque provienen de determinados factores también fenoménicos, como la constitución fisiológica (etológica) de las apetencias e intereses del ser humano en cuanto especie

biológica, o de la evolución de las necesidades de las relaciones sociales a través de la historia. Estos factores fenoménicos causales del «hecho moral», científicamente reconocibles, explicarían plenamente la conducta moral y por ello dejarían fuera de lugar la propia consideración implícita en la práctica que antes hemos expuesto. Es decir, que la moral no sería lo que en el actuar moral mismo, ingenua o prefilosóficamente considerado, se da por supuesto que es —es decir, saber práctico, actuar racional y por tanto universalmente válido—. La coexistencia de estos dos planteamientos causa frecuentemente una notable confusión sobre el fundamento del propio actuar personal y social, que se entiende a veces como resultado de una convención socialmente aceptada y otras, a menudo inconsistentemente a la vez, como obligado por la «realidad de las cosas» o «la naturaleza humana», sin que quede claro lo que manifestarían tales expresiones.

Lo que en realidad hay en el fondo de esto es la concepción de la moral como un conjunto de pautas o normas de conducta, lo que lleva a pensar que la realidad moral consistiría en la coexistencia de varios códigos morales dispares. La concepción clásica entendía la conducta moral como conducta regida por la razón, lo que significaba que se atenía al reconocimiento racional del *bien* en la decisión —de ahí que se considerase el actuar mismo como un saber, *saber práctico*—, y que entendido en su aspecto de universalidad daba lugar a su expresión en forma de mandatos —más que de normas, aunque los tales pudieran ser interpretados como normas en cuanto abstraídos de la acción concreta—; al perder esta concepción de la moral su fundamento ontológico, quedará escindida la conducta concreta de su regulación racional, como hemos explicado previamente, por lo que se entenderá esta última como promulgación de códigos normativos de la conducta. Al entenderse que la creación de las normas de conducta provendría de la formulación de intereses individuales o de grupos o clases sociales, o de la percepción particular de individuos o grupos sociales, se plantea el problema de la justificación o legitimidad de tales normas, es decir, de su universalidad. Se trataría entonces de encontrar una fundamentación teórica de estos códigos que los explicase y permitiese escoger cuáles de ellos podrían establecerse como válidos para la conducta humana en general. Esto dará lugar a que el saber referido a la moral se entienda como una disciplina teórica, de nombre indeciso, pero que lo

más frecuentemente es llamada «ética», que se diferenciaría de la «moral» en tanto que ésta no sería un saber, sino una práctica; la ética, por ser la reflexión teórica sobre la moral, sería la encargada de dar cuenta de ésta, dando fundamento a sus contenidos concretos, los códigos morales. La pervivencia implícita —incluso en el punto de partida de muchos desarrollos teóricos de la ética— de la pretensión de racionalidad de la moral, más o menos confusamente admitida, da lugar a una diversidad de posturas teóricas en las que varía la consideración sobre el alcance de la «moral» y de la «ética» y la posibilidad de su intersección —discutiéndose incluso sin son o no son lo mismo, si la «moral» es sólo una práctica de hecho cuya explicación es tarea de la «ética» o si tiene un fundamento racional previo a la consideración teórica— y llegando en algún caso a postular una disciplina puramente teórica por encima de ambas —de su posible coincidencia o separación— a la que se denomina «metaética».

Siguiendo en el terreno de la praxis y en continuidad con la cuestión sobre el estatuto de la moral está la de la consideración del derecho y la política. Con respecto a la política encontramos el mismo resultado que con respecto a la moral, a saber, que ya no es considerada como un *saber práctico*, sino como una práctica dada, exigida por el aspecto social de la vida humana, cuyo desarrollo depende de lo que con ella se pretende conseguir de hecho; es decir, que se la considera más bien como una técnica para conseguir y mantener el poder que no como un *saber hacer* en el orden de la dirección y ordenación de la vida en común de los hombres. Pero también aquí aparecerá el conflicto entre este planteamiento y la pervivencia de las nociones del planteamiento clásico, y uno de los terrenos en que se expresará más hirientemente será en el de la fundamentación de la legitimidad del ejercicio del poder político. En cuanto al derecho, la situación es la misma, pues en el terreno de la praxis la desaparición del *ser*, que conlleva la desaparición de la noción del *bien*, da lugar a la imposibilidad de entender el actuar humano como saber en sí mismo, sin la dependencia de un conocer teórico previo. De hecho, será la misma noción de *justicia* la que resultará problemática, al ser un remanente de la consideración ontológica clásica y sin embargo aparecer como imprescindible para la consideración del derecho. La discusión moderna sobre las relaciones entre moral y derecho manifestará claramente este conflicto. La

diversidad de teorías sobre el origen y fundamento del derecho resultará en última instancia en el positivismo jurídico como consideración triunfante. Sin embargo, paralelamente a como sucede con respecto a la consideración sobre la política, la pervivencia implícita —y en el caso de la teorización sobre el derecho, a veces explícita en ciertos desarrollos modernos de la filosofía del derecho— de la noción de *derecho natural*, basado en la naturaleza humana, y que implica la idea de *justicia* como fundamento del actuar y por ello del legislar, conllevará un conflicto fundamental que dará lugar al planteamiento del problema de la fuente de la legitimidad del derecho positivo. Problema que resultará exacerbado por los acontecimientos históricos del siglo XX, como el establecimiento por parte de los totalitarismos de leyes positivas que según el positivismo jurídico serían legítimas, pero que resultarán imposibles de ser tenidas como justas por ninguna consideración inmediata —anterior a teorizaciones o ideologías— sobre ellas.

Como se ve, en todos los terrenos de la praxis, el conflicto se entabla entre la consideración de lo práctico como resultado de la convención para conseguir la conveniencia del sujeto de la acción —consideración que, a pesar de los intentos de formalización racional del fundamento de la praxis, resultará inevitable resultado de la pérdida de su fundamento ontológico clásico— y la pervivencia implícita en la praxis misma de la consideración clásica sobre su racionalidad inmediata como tal praxis, y por tanto su fundamento en una realidad más allá de la situación o los intereses subjetivos del actor. La percepción de tal pervivencia de la manera clásica de entender la praxis dará lugar a la insistencia teórica, pero para su «aplicación práctica», en la necesidad de elaboración de una «nueva moral» racionalmente construida sobre determinadas premisas provenientes de la consideración ideológica que se mantenga sobre el hombre, su papel en el mundo y el sentido de su existencia. Es decir que se pretenderá replantear la praxis misma con respecto a las consideraciones teóricas de la Modernidad sobre ella, pero en cuanto estas consideraciones consisten en su fondo último en una negación, no en un replanteamiento positivo de la cuestión, su pretensión de constituirse en praxis carecerá de unidad; de ahí que resulte que tal propuesta de «nueva moral» se plantee desde posiciones ideológicas diversas.

Decimos que son ideológicas porque, proviniendo de ciertos desarrollos filosóficos modernos, no consisten ya sin embargo en una reflexión activa sobre lo real, sino en un resultado de tal reflexión fijado como «concepción» o «visión» de la realidad que se compone de un conjunto más o menos organizado y coherente de consignas y «recetas» prácticas. Lo que es un resultado inevitable de la negatividad inherente a la reflexión filosófica moderna, en cuanto que ésta es, como hemos pretendido mostrar a lo largo de este capítulo, esencialmente enfrentamiento con los resultados de la reflexión ontológica clásica.

El surgimiento de la Bioética

Lo que a lo largo de todo este capítulo hemos pretendido es hacer una historia de la ontología en la que se pudieran hacer manifiestas las situaciones ontológicas que hemos llamado respectivamente *clásica* y *moderna*, y como ésta se define como confrontación y negación de aquella. Para ello se han examinado los principales desarrollos y autores propiamente filosóficos, considerando su planteamiento ontológico y metafísico, aunque también las consecuencias de éste en la filosofía práctica. Aunque la Bioética no es propiamente uno de estos desarrollos ontológicos, si surge como consecuencia directa de la situación ontológica de la Modernidad, por lo que no está de más mencionarla aquí. Además, como veremos más adelante, la Bioética ha dado lugar a un resurgimiento de la filosofía moral más allá de una ética entendida como ciencia teórica ocupada con el supuesto hecho moral y la fundamentación de los códigos que resultarían de él. Es decir que, en parte, la Bioética se constituye como una disciplina filosófica, o al menos, estrictamente relacionada con los desarrollos filosóficos, especialmente, claro es, de la filosofía práctica.

Ya se ha expuesto previamente cómo la Bioética surge como resultado y reacción ante la situación ontológica moderna, en cuanto a las consecuencias que ésta tiene en la consideración tanto teórica como práctica de la vida y sobre todo de la vida humana. Al haber explicitado en el apartado previo los resultados del examen que se ha hecho en este capítulo de los desarrollos de la ontología, pudiendo entonces verse con claridad cómo efectivamente la situación ontológica

moderna se define por negación de la clásica, quedará expuesto el fundamento de la percepción o intuición del conflicto que, más o menos clara, ha llevado a la consideración de la necesidad de elaboración de la Bioética, y por qué surge y se desarrolla como una pluralidad de paradigmas diversos e incluso contrapuestos entre sí.

CAPÍTULO TERCERO

CONCEPTOS RELEVANTES DE LA CUESTIÓN ONTOLÓGICA DESDE LA ONTOLOGÍA CLÁSICA FRENTE A LA ONTOLOGÍA DE LA MODERNIDAD

En el capítulo anterior hemos expuesto de manera sucinta los fundamentos de las dos concepciones ontológicas que han conformado la historia de la filosofía desde su origen: la ontología de la *esencia* de la Antigüedad y Edad Media, y la ontología del «yo pienso», del *pensamiento* como *sujeto*, de la Modernidad. Se ha hecho esta exposición con la intención de entender mejor lo que hemos llamado *situaciones ontológicas* —el fondo u horizonte ontológico del vivir humano— pues la reflexión filosófica pretende explicitar en cada caso la situación ontológica en que se encuentran los hombres, convirtiéndola en un discurso fundamentado que la haga inteligible, es decir, en un *saber*. Pero la filosofía, al hacer esto, a su vez causa una modificación de la situación ontológica, pues si tal reflexión ha surgido es porque *lo ontológico* tiene lugar siempre como *problema*: la situación ontológica en que se está reclama ser puesta en claro, explicitada, y tal actividad la modifica al hacer de ella una ciencia, pues tal saber de lo ontológico tiene resultados —ciencias de lo óntico, concepciones éticas, jurídicas, políticas...— que suponen una modificación de la propia situación ontológica en cuya explicitación consiste. La filosofía entendida como esta tarea de apropiación explícita de la manera en que se está frente a lo real, frente al *ser*, surge en Grecia y tiene un desarrollo que es historia concreta, de la que, de manera básica, hemos tratado de dar cuenta en el capítulo anterior; con esto queremos decir que no se trata de exponer un proceso abstracto cuyo desarrollo fuese resultado de una necesidad interna, sino una historia concreta que ha de exponerse para poder entender cómo y por qué tiene lugar.

Hemos expuesto cómo la ontología propia de la Modernidad surge y se desarrolla como una confrontación con la ontología de la esencia aristotélico-escolástica, con la pretensión explícita de sustituirla. Este carácter de

confrontación determina los desarrollos de la ontología moderna de tal manera que ésta no tiene lugar como una efectiva sustitución de la ontología de la esencia sino como permanente conflicto que lleva, en último caso, a una situación de *negación*, al *nihilismo*. Que el nihilismo es en su esencia tal confrontación supone que dé lugar a resultados que buscan o pretenden positividad, pero que *como situación ontológica* no dejan nunca de ser confrontación. Lo que define pues la situación ontológica en que nos encontramos no es una concepción del *ser* que haya sustituido a la concepción clásica basada en el *ser* como *esencia*, sino el enfrentamiento entre elementos remanentes de la ontología clásica implícitos en el terreno de lo práctico y aun en el de la ciencia —o de determinadas ciencias— con las concepciones ontológicas explicitadas por la filosofía moderna y sus resultados, especialmente en la ética, el derecho y la política. Para la Modernidad las dimensiones esenciales de la *praxis*: moral, derecho, política y arte —lo específicamente humano— aparecen como «fenómenos» que se resisten a su reducción a la positividad de la racionalidad científico-matemática, y esta incapacidad del pensamiento de la Modernidad de dar cuenta de ellas es lo que da lugar a la persistencia en ellas de nociones y concepciones propias de la ontología clásica como «elementos remanentes» en irresoluble conflicto con la pretensión moderna.

Ya se ha expuesto anteriormente cómo la Bioética surge como consecuencia de, e intento de respuesta a, tal situación de confrontación ontológica, puesto que en ciertos terrenos del conocimiento, tanto teóricos como prácticos, a saber, los que se refieren a la vida y especialmente a la vida humana, tal conflicto ontológico se manifiesta de manera más clara y apremiante. La necesidad de desarrollar la Bioética como disciplina científica se origina a partir de tres frentes: el problema de la consideración debida a la vida no humana, especialmente en su aspecto más global —el trato al ambiente vital—, la cuestión de los límites de la experimentación con seres humanos en las ciencias biomédicas, y la ampliación de las cuestiones moralmente problemáticas en la práctica de la medicina. A partir de estos tres frentes la Bioética se desarrolla abarcando cada vez más aspectos y cuestiones, todas referentes al trato y la relación del hombre con la vida y muy especialmente con la vida humana. Pero a la vez que expande su campo de

intereses, su desarrollo conduce a una escisión en diversos modelos o paradigmas que no coinciden entre sí, e incluso llegan a responder de manera contraria a las cuestiones planteadas; esto es debido, como intentamos haber mostrado previamente, precisamente a su origen como consecuencia de la situación de enfrentamiento que es el horizonte ontológico en que, en realidad, nos movemos en la Modernidad.

Para insistir y profundizar en esta cuestión, lo que se va a hacer en este capítulo es reconsiderar de otro modo el enfrentamiento ontológico ya expuesto, a saber, considerando una serie de nociones capitales para la Bioética, que se verá que lo son también de la ontología: la noción de *persona humana*, que remite a la de *bien y ley natural*, que a su vez remiten a la de *naturaleza humana*, y ésta a su vez a la de *naturaleza* en general y de ahí a la de *substancia* y por ello la de *esencia*. Consideraremos lo que en la ontología clásica se entiende con tales nociones y cómo desaparecen o se transforman radicalmente en la ontología moderna; y las consecuencias que esto tendrá para la comprensión de las cuestiones de las que trata la Bioética.

I. ESENCIA Y NATURALEZA

Esencia y substancia, nociones fundamentales de la ontología clásica

La noción fundamental de la ontología clásica es la de *esencia*. En el preguntar por el ser del *ser*, en qué consiste *ser*, la respuesta que de modo acabado dará la ontología será la de que *ser* consiste en tener cada *ente* su carácter, determinación, conjunto de rasgos definitorio propio: su *esencia* propia. La respuesta es *ontológica* en cuanto no consiste en decir simplemente que cada cosa que encontramos en la experiencia se nos presenta de hecho con tal o cual conjunto de rasgos propios, sino en que efectivamente *ser* consiste en que cada cosa tenga como propio tal conjunto de rasgos definitorio, de manera que el *ser* no se

dispersa en la pura positividad de la experiencia, sino que sigue constituyendo el fondo unitario por el que todo y cada cosa *es*. Cada ente concreto tendrá como propio lo definitorio del *ser* mismo: la individualidad (unidad), la cohesión consigo mismo (inmutabilidad), la identidad con lo mismo que él (universalidad), pero lo tendrá como individuo concreto, de manera que para él será necesario explicar los contrarios: la pluralidad, la mutabilidad, la diversidad. Es decir, que la cuestión misma del «en qué consiste *ser*», su aparente aporía constitutiva, se manifiesta en el darse cada ente concreto.

Recordemos cómo se plantea la cuestión del *ser*: la aparente aporía de que si hay entes es que hay *ser*, pero si hay *ser* entonces lo que *es* es lo ente y no *ser*, pero si lo ente *es* es que *ser* es... Ante los posibles intentos de solución de la aporía que consisten en su reducción a uno de sus extremos, la respuesta de que *ser* es tener *esencia* no renuncia a ninguno de ellos, sino que plantea la cuestión del *ser* como la de la *distancia* entre lo ente concreto y el ser universal, lo plural y lo uno, lo cambiante y lo inmutable. Esto dará lugar, desde Platón por lo menos, a la necesidad de explicar cómo la *esencia*, en cuanto darse el *ser* mismo en el ente, tiene lugar en él, lo que llevará a la noción de *substancia*. En ella se subsumirán la unidad y la pluralidad, la cohesión ontológica con la movilidad, la concreción con la universalidad —a través de las nociones de *materia* y *forma*, *acto* y *potencia*—.

El ente es *substancia*, es en sí mismo, en cuanto que su *esencia* es la configuración formal de una concreción, es decir que la *esencia* tiene lugar como *forma* de una individualidad concreta que precisamente *es* cuanto que, como concreción, recibe tal forma, tal configuración. El *ser* del ente concreto es pues la *distancia* entre la concreción individual en sí inexpresable y la configuración esencial universalizable, entre la *materia* y la *forma*. Igualmente el ente es *substancia* en cuanto es eso que ahora tiene un ser dado pero puede adquirir otros rasgos o características debido a su mutabilidad, rasgos o características que son también su ser propio, aunque no los muestre ahora, en cuanto que podrá mostrarlos después del cambio; es decir que es en *acto* eso que es, pero también es en *potencia* eso que puede llegar a ser. Es decir que el *ser* del ente es la *distancia* entre el antes y el después del cambio, entre el *acto* que está siendo y la *potencia*

que puede llegar a ser. *Materia* y *forma*, *potencia* y *acto* son pues los *principios ontológicos* del ente, la manera en la que *ser* tiene lugar en el ente.

El ente concreto será pues *substancia*, lo que es en sí mismo, en cuanto posee una esencia constitutiva propia, que determina no sólo sus rasgos aparentes, sino que fundamenta todo lo que es y pueda ser. Es decir que si ciertamente el ente concreto es mutable y es además operativo, cambia y actúa, su *esencia* es el fundamento de todo ello, de los cambios que en él pudieran tener lugar así como de las acciones que pudiera realizar. Por lo que su *esencia* habrá de entenderse como *naturaleza*, como principio de cambio y de operaciones, de actividad.

Cada cosa que hay *es* en cuanto que es *substancia*, concreta e individual, con una *naturaleza* propia por la que llega a ser lo que es, cambia mientras sigue siendo lo que es y actúa como lo que es. Pero para que sea así, tiene que ser que la naturaleza haya de entenderse en un sentido general, o sea que decir que todo tiene su naturaleza propia, principio de su llegar a ser, de sus cambios y operaciones supone decir que hay un orden general por el que cada cosa tiene su lugar y su papel en el todo, una *naturaleza de todo*, por la que todo y cada cosa llega a ser y deja de ser y se transforma. Que hay *naturaleza* es por tanto decir que hay *ser*, que *ser* es, que lo hay en sí mismo, y que ello es lo que da lugar a que haya entes. Entender esto es precisamente el objetivo de la ontología, el papel de la filosofía en la vida del hombre.

La negación de la esencia como origen y fundamento de la ontología de la Modernidad

La ontología de la Modernidad parte precisamente de la crisis de la noción de esencia causada por el auge del nominalismo al final de la Edad Media. En el intento de encontrar un nuevo fundamento para la universalidad y necesidad del conocimiento humano, la Modernidad llevará a una paradójica ontología negativa, que negará el *ser* pretendiendo sustituirlo por la *conciencia* o «yo pienso» como *sujeto*, fundamento de lo que *hay* —que más bien será a partir de ello lo que se presenta o aparece ante la conciencia o el *cogito*—.

En tanto que no hay *esencia* de las cosas, sino el aparecer el *fenómeno* con tales o cuales rasgos concretos dados sin más por la experiencia, tampoco habrá *naturaleza* de la cosa ni por tanto ésta será *substancia*. Es decir que, en rigor, la noción de naturaleza desaparecerá del horizonte explicativo ontológico. Pero la idea de lo dado en sí mismo, independiente de la praxis humana, sigue estando en el planteamiento moderno incluso tras el intento de convertirlo en metafísica que es la filosofía de Hegel, lo que implicará la pervivencia de la palabra «naturaleza» para referirse al sentido de totalidad de lo que hay que ella tenía, aunque ahora radicalmente replanteado. La naturaleza será pues ahora el conjunto de todo lo que no procede ni depende de la acción humana. Tal significado no contiene sentido ontológico alguno, no dice nada sobre lo que lo natural sea, sino que simplemente denomina lo no procedente de la praxis humana. Más adelante, al profundizar sobre la noción clásica de naturaleza y contrastar lo visto con lo que queda de tal concepto en la Modernidad, podremos entender cómo sucede que para ella lo natural será en cierto modo lo *objetivo*, lo dado ante el sujeto, y por ello lo *material* —en el sentido que, para ella, la palabra «materia» adquiere—.

II. NATURALEZA Y FINALIDAD

La esencia como naturaleza, finalidad del acto de ser en la ontología clásica

Siendo la naturaleza de cada cosa su principio de cambio y de actividad, la esencia se muestra entonces como *fin* o *finalidad*. Que cada ente *sea* consiste en *estar siendo* y por tanto en *llegar a ser* aquello que es, es decir, aquello en lo que su *esencia* consiste: *ser* es para cada ente el proceso de culminar el despliegue de su esencia, que por ello es *naturaleza*, la *esencia* en cuanto *finalidad* que el *acto de ser* busca en cada caso alcanzar. Los cambios que en cada ente tienen lugar son la expresión y el desarrollo de su ser propio, su *esencia* que en cuanto *naturaleza* se

muestra como *finalidad* de los procesos que se dan en el ente y de las acciones que realiza.

Hablar de esencia como finalidad en cuanto que es naturaleza del ente supone hablar de *orden*: el *ser* de cada cosa es ordenamiento hacia su finalidad, su fin propio, el cumplimiento de su esencia. Pero ello implica que, si todo y cada cosa tiene su naturaleza propia, su ser propio ordenado al fin, entonces hay también por ello un *orden de todo*, es decir, la *naturaleza* como *ordenamiento* de todas las cosas, o sea, el *Ser* en cuanto *fin último* de todo y cada ente.

La *naturaleza* lo es de cada cosa, pero eso, el que cada cosa tenga su naturaleza propia, supone que el que la cosa *sea* implica tal poseer naturaleza propia, de manera que *ser* consiste en que haya *naturaleza*, y por tanto se puede entender la noción como expresando la totalidad, la de todo lo que *es*, de manera que resulta que todo lo que *es* está ordenado a un fin —en eso consiste entender la *esencia* como *naturaleza*—, y de esto resulta que todo lo que *es* sea constituyendo un orden conforme a ley: la *ley natural*. Tal ordenamiento de cada ente a su propio fin, que es a la vez orden de la totalidad de lo ente, aparece como ley, *ley natural*. El *ser* pues constituye una totalidad en la que cada ente está ordenado a su fin propio de manera que el conjunto de los entes está dado a su vez constituyendo un orden del todo. Si se pregunta entonces en qué consiste el *Ser* en sí mismo, la respuesta es que *Ser* es el orden de todo en cuanto que es el *fin* al que todo ente está ordenado por su naturaleza, el *fin último* de todo lo que *es*. En cuanto que todo ente tiene como fin realizar plenamente su *naturaleza*, cumplir con su propio *ser*, *ser* consistirá pues en el fin último de todo.

Ahora bien, como ya vimos en el capítulo dos y estamos de nuevo comprobando aquí, la indagación ontológica clásica lleva al planteamiento metafísico de la cuestión, es decir, a tener que admitir que *ser* es, y que por ello es todo ente concreto. Planteándolo como lo estamos haciendo ahora desde la noción de *naturaleza* como *finalidad*, lo que encontramos es que el *Ser* en sí mismo resulta aquello que da el orden a los entes, la *causa ordenadora* de todo lo que *es*. En Platón y Aristóteles esto se entiende en cuanto que el *ser* mismo es ese *fin último* de todo por el que cada ente concreto *es* en cuanto que actúa para cumplir con su naturaleza, pero en la culminación de la ontología que supone la

noción de *actus essendi*, el acto de ser, con la que Sto. Tomás de Aquino explica el ser último de todo ente en cuanto existencia, el *Ser* se presenta como lo que da la existencia misma a lo contingente, y por tanto es de nuevo causa ordenadora, pero en su sentido más radical como *agente ordenador*, pues es quien establece la naturaleza misma de cada cosa, es decir, su ser como finalidad. Esto implica, como antes hemos mencionado, que el que cada ente contingente concreto tenga como finalidad propia su naturaleza misma significa a la vez que todo ente tiene como finalidad última el *Ser*, entendido esto no sólo en su sentido ontológico —que cada ente tiene como finalidad el ser en el sentido cada uno de su naturaleza propia— sino también en sentido metafísico, es decir que la existencia de todo ente se orienta hacia el *Ser*, que *siendo él mismo* da su finalidad a cada ente contingente al darle la existencia.

Tenemos pues que, tanto desde la base ontológica hasta la culminación metafísica del pensar, la noción de la *esencia* como *naturaleza* consiste en la captación del *ser* como *finalidad*, finalidad de cada ente en sí mismo considerado y finalidad de la totalidad de los entes: la finalidad de cada ente es su *ser* mismo, su *esencia* como *naturaleza*, y en cuanto tal naturaleza viene dada por el *Ser*, éste se constituye en la finalidad de la totalidad de los entes. En el pensamiento anterior al cristianismo —Platón y Aristóteles— el *Ser* no es trascendente a la totalidad de los entes, pero sí es su fondo ontológico, que le da sentido; a partir de la reflexión filosófica marcada por la noción de creación y de trascendencia de Dios introducida por la fe cristiana, el *Ser*, identificado con Dios, se hace trascendente, siendo quien, por su actuar creador, da el *ser* —la existencia— a los entes contingentes, y por tanto su finalidad propia, que será Él mismo. En ambos casos vemos por tanto cómo la noción de naturaleza se entiende a la vez como la de la naturaleza de cada cosa y como la de la naturaleza como totalidad de lo ente, y por ello se entiende que cada ente tiene su finalidad propia, su sentido de ser, en el orden de la totalidad de los entes, por tener ésta a su vez finalidad y sentido como totalidad.

Este tener cada ente su finalidad propia, que es a la vez el que la totalidad de lo ente tenga sentido, esté también orientada a un fin, que no es otro que el *Ser* trascendente que le da a todo y a cada cosa la existencia y por tanto su fin propio,

es el *orden del ser*. En cuanto ordenación de todo a su fin el orden del ser aparece pues como *ley natural*, que rige tanto el mundo físico como el espiritual y por tanto el específicamente humano, es decir la praxis, el actuar libre del hombre.

La desaparición de la noción del ser como finalidad en la Modernidad

Pero entender esto cabalmente desde la Modernidad exigirá quizás un esfuerzo especial; pues como se dijo en el capítulo primero, este planteamiento es ontológico, y la Modernidad no es capaz ya de entenderlo así, ha perdido lo que en su momento llamamos la *perspectiva ontológica*. Para la Modernidad las leyes naturales, que más bien son llamadas significativamente leyes de la Física, o leyes de la ciencia, son patrones de comportamiento de lo material que resultan de cierta disposición fenoménica de los componentes ónticos últimos de la materia. —Incluso se habla del fundamento «estadístico» de las leyes físicas, que no serían sino regularidades resultantes de los efectos de las probabilidades estadísticas del movimiento aleatorio, sin causa externa, de números elevadísimos de átomos y partículas subatómicas—. Tal concepción supone el desconocimiento o el desinterés por el carácter de necesidad de las leyes, que serían no la esencia o el fundamento del fenómeno, sino el resultado de su configuración. Es decir que ontológicamente no hay fundamento previo al propio presentarse del fenómeno —lo que la ontología clásica entiende por causa, causa final— sino el mero darse de éste a partir del cual podemos encontrar pautas o regularidades de funcionamiento de lo material que no queda establecido ontológicamente que sean necesarias, sino simplemente que de hecho se dan y permiten fundamentar en ellas una ciencia, pero al modo moderno: matemático-experimental.

Este planteamiento resulta de la negación moderna de la noción de esencia: Descartes, el padre de la ontología de la Modernidad, parte precisamente de tal negación, estableciendo que la explicación de los fenómenos no debe consistir en la búsqueda del *ser* de algo para encontrar en él las pautas necesarias de su existir, sino que, al contrario, consistirá en partir del fenómeno dado tal como aparece para intentar reconstruir deductivamente el proceso por el cual queda constituido por la combinación matemática de las «naturalezas simples» que conforman todo

lo extenso, lo material. De este modo quedará establecida la ciencia moderna, físico-matemática experimental, como el único saber racional de lo real. Y asimismo la escisión radical entre la realidad físico-material y lo propio del ser humano como tal, que pasa a ser conciencia, separada hasta de su propio cuerpo.

No hay pues *ser* que considerar en la ciencia, sino que lo que esta hace es explicar lo ente remitiéndolo a lo ente: explicar la existencia de un ente, un *fenómeno*, no consiste en remitirlo a su esencia, sino en encontrar la conexión con los fenómenos precedentes cuya existencia parece dar lugar a la suya, reconstruyendo en la conciencia la secuencia de relaciones deductivamente establecida por la que tiene lugar tal conexión. Es decir que no hay finalidad alguna que defina lo que el ente es y como va a existir o a desarrollarse, sino que simplemente se da el fenómeno, y su tener lugar actúa dando a su vez lugar a otros fenómenos. Por tanto que no hay ya causa final sino sólo causa eficiente, y ésta como mera conexión de hecho entre fenómenos, conexión que habrá de ser explicada por la remisión a la variación geométrica de los componentes elementales de todo fenómeno, es decir, de la materia.

En resumen, la ausencia de *ser*, por tanto de *esencia* y por tanto de *naturaleza* de cada ente supone la desaparición de toda finalidad en el horizonte de la explicación científica de la realidad. Sólo la causa eficiente es explicativa, y aun ésta es cuestionable en su aparecer empírico, pues la mera experiencia de la sucesión de un fenómeno por otro no da en sí evidencia de conexión causal, y la imposibilidad de remitir la causa eficiente a la naturaleza de los entes implicados impide establecerla como tal; ésta remisión a la esencia será sustituida por la deducción matemática de configuraciones de componentes elementales, lo que dará lugar a la idea de que si la palabra *naturaleza* tiene algún significado, éste habrá de referirse a la totalidad de la materia y su constitución elemental última. Si ahora asociamos este resultado con la escisión dual entre lo material, la *res extensa* cartesiana, y lo propio del hombre como tal, la *res cogitans*, la conciencia, nos encontraremos con el significado que la palabra «naturaleza» adquiere en la Modernidad, la de la totalidad de lo material ajeno a la decisión o actuación del hombre como tal. Precisamente será el rasgo propio de la conciencia, de la praxis

propiamente humana, el establecer y obedecer a finalidades, mientras que en la naturaleza tal posibilidad explicativa quedará totalmente excluida de antemano.

Tal exclusión absoluta de la causa final de la explicación científica matemático-experimental propia de la Modernidad, y por tanto de la concepción que ésta tiene de la naturaleza dará lugar a que, por un lado, ciertas ciencias de la naturaleza resulten extrañas y sus fundamentos difíciles de establecer: hablamos en concreto de la Biología, la ciencia de los seres vivos, pues en ella parece imposible prescindir de la noción de finalidad y su noción pareja, la de totalidad, en cuanto que resultan inherentes a la definición misma de *organismo*, su objeto de estudio; y, por otro lado, la dificultad de definición y fundamentación de las ciencias referidas al hombre y a lo propiamente humano, en especial su praxis, su actuar específico como hombre.

El nacimiento de la Bioética como resultado de la indefinición de las ciencias de la vida y de las ciencias de la praxis humana

Estas dos problemáticas cuestiones serán claves en el nacimiento de la Bioética, pues la percepción de los efectos de la concepción moderna que acabamos de exponer, ausente por completo de la noción de finalidad, afectará de modo especial a las ciencias biológicas y por tanto a la medicina y en general a las ciencias biomédicas, sobre todo en cuanto a su desarrollo como praxis, es decir como técnicas. De hecho este conflicto en la manera de entender la práctica médica y biosanitaria, así como en la evaluación moral de las técnicas experimentales de las ciencias biológicas, especialmente cuando afectan directamente al ser humano, dará lugar no sólo al nacimiento mismo de la disciplina bioética, sino a la escisión en modelos interpretativos en que ha consistido hasta hoy su desarrollo.

Vamos a ver cómo esto sucede por las consecuencias que la ausencia de ser, por ello la desaparición de la noción de naturaleza y de causalidad final, tiene en el ámbito del saber práctico, de la praxis del hombre como tal, la moral especialmente, y también la política.

III. NATURALEZA Y BIEN

La noción de *bien ontológico* en el pensamiento clásico

Como finalidad del actuar de cada ente, la noción de naturaleza procura un criterio por el que se puede establecer en qué consiste para cada uno su *bien*. La noción de bien proviene de la manera en que el *ser* se presenta ante la razón. El *ser* se presenta ante el entendimiento como verdad y ante la voluntad, el apetito racional, como bien. Es decir que el *ser*, en cuanto que puede ser conocido por el hombre, es *verdad*, y en cuanto digno de ser querido, es decir, puesto como fin del actuar voluntario, es *bien*. De la misma manera que el hombre entiende de modo práctico que, con respecto a su propia naturaleza, ciertas acciones son un bien, pues son las que permiten realizar o acrecentar su propio ser, entiende intelectivamente que para cada ente su naturaleza propia en cuanto que finalidad de su cambiar y actuar es asimismo bien. La noción de *naturaleza*, en cuanto finalidad, se muestra ante la razón humana como la noción de *bien*.

El *ser* consiste en el tener *esencia* de cada ente. La esencia, en cuanto tiene que realizarse, desplegarse en el existir del ente, es *naturaleza*. La naturaleza, como principio de cambio y operaciones de cada ente, es *finalidad*, establece los fines de tales cambios y operaciones, fines que no son otra cosa sino la realización o cumplimiento de la esencia del ente. Tal realización o cumplimiento es, para cada ente, su bien propio, el *bien*. Tenemos pues que el *ser* es el *bien*: para cada ente su ser propio, su esencia, es el bien. Esta es la noción de *bien ontológico*.

De esta noción de bien ontológico, a través de la consideración del actuar racional del hombre, surgirá la noción de *bien moral*. En el siguiente apartado expondremos cómo tiene lugar esto.

La desaparición de la noción de *bien ontológico* en la Modernidad

En la Modernidad la noción de bien ontológico desaparece por completo. Al no haber esencia ni por tanto naturaleza de cada ente no hay tampoco finalidad de las

cosas, por tanto no tiene sentido hablar de un bien propio de cada cosa en la explicación científica de los fenómenos. Estos se dan sin más en una secuencia resultado de la causalidad eficiente, que al seguir ciertas pautas uniformes de actividad dan lugar a la posibilidad de enunciar una regularidad que se expresa en la noción de ley física. No hay pues nada que pueda ser considerado de antemano como propio o adecuado a un ente, ya que en realidad no hay propiamente entes sino fenómenos, los cuales son configurados sin criterio ni razón previas a su tener lugar, es decir sin finalidad que los defina. El fenómeno actual es resultado de la concurrencia de fenómenos previos según la serie de resultados de la causalidad eficiente, único principio de su ser, y que no es otra cosa sino la disposición cambiante de los elementos puntuales de por sí desprovistos de cualificación que constituyen la materia, disposición cambiante que no obedece a reglas sino que más bien las constituye por su casual o azarosa regularidad.

La noción de bien quedará confinada en el pensamiento de la Modernidad en la subjetividad de la conciencia individual humana, que conforme a la configuración de los apetitos del hombre y de sus preferencias particulares valora la presencia de los fenómenos como buenos o malos. El bien no se fundamenta pues en otra cosa que en el aparato preferencial del hombre, individualmente considerado, y carece de universalidad, teniendo tan sólo, en el mejor de los casos, intersubjetividad, es decir que el parecido entre los aparatos preferenciales de los diversos individuos humanos da lugar a una cierta conformidad o consenso en la valoración de los fenómenos como bienes o males.

Evidentemente, esta desaparición en la Modernidad de la noción de bien ontológico y su consecuente reducción a la subjetividad individual tendrá a su vez consecuencias fundamentales en el terreno de la praxis, en la definición de la moral y de la política. Hablaremos de ello en el siguiente apartado.

La pervivencia implícita de la noción de *bien ontológico* y el surgimiento de la Bioética

Pero esto dará lugar en la situación ontológica moderna a una peculiar concepción del conocimiento de la realidad, crítica con el cientifismo en principio imperante.

En efecto, la pervivencia implícita de la noción de bien ontológico, no así expresada ni comprendida, pero activa de modo no discursivamente consciente, desembocará en la pretensión de un modo de conocer lo real que constituiría un aspecto del conocimiento ausente en el conocer científico, expresado como *sentimiento*. El sentimiento posibilitaría la percepción de la bondad de lo natural en sí mismo, expresada con el término de *valor*. La naturaleza tendría valor por sí misma, y este valor es percibido por el sentimiento, que se constituye así como un aspecto del conocer que no sería meramente un aspecto de la subjetividad. El sentimiento del valor supondría pues un modo de acceso a cierto aspecto de lo real natural que no aparece en la consideración meramente racional-deductiva de los fenómenos que es la ciencia empírico- matemática. Tendremos entonces un enfrentamiento entre la concepción cientifista del saber, que no admitiría la pretendida objetividad del sentimiento de valor de lo natural y la concepción que afirma la validez de este pretendido modo de conocer, que ampliaría el de la ciencia sin negarlo ni contradecirlo, pero entendiéndolo como incompleto e insuficiente para dar cuenta de la realidad en todos sus aspectos o dimensiones.¹⁶²

En el nacimiento de la Bioética tendrá un papel especial esta ausencia del bien ontológico sobre todo en una de las cuestiones que darán inicio a la disciplina, que es la consideración de la relación del hombre con el medio natural. La idea de que en tal relación habría que considerar también la moralidad de las acciones realizadas se basará en la noción que acabamos de examinar de un bien intrínseco propio de lo no humano, de lo natural —en el sentido moderno de la palabra «naturaleza»—, que es, como hemos expuesto, una reminiscencia de la noción de bien ontológico, barruntada aunque sin conciencia completa de su fundamentación ontológica. Se trata de nuevo de la emergencia en la consideración discursiva de la praxis de la situación de confrontación ontológica propia de la Modernidad.

¹⁶² No nos referimos aquí a la teoría ética fenomenológica de los valores, a pesar de la coincidencia de los términos, aunque haya una evidente similitud entre ésta y la posición expuesta. La posición de la que aquí hablamos es filosóficamente más vaga, a pesar de las numerosas consideraciones sobre el papel de los sentimientos en la obra de muy diversos filósofos.

IV. BIEN MORAL Y LEY NATURAL

En el pensamiento clásico el *ser* del hombre se integra plenamente en el orden del *Ser*. Lo propio humano es precisamente ese atenerse al *Ser* y regirse por él, que se expresa en la noción de los trascendentales: el *Ser* ante el entendimiento y para el entendimiento es *Verdad* y ante la voluntad y para ella es *Bien*.

Ese atenerse al *Ser* y regirse por él en que consiste el *ser* del hombre viene dado por su naturaleza racional. La razón supone la capacidad de conocer la realidad y la de decidir la propia conducta conforme a ella. Así como en el conocer intelectual lo que hay es un hacerse el intelecto con la esencia de lo conocido en forma de concepto, en el terreno de la praxis hay también un conocer que empieza por el reconocimiento de la *esencia* de aquello con lo que hay que actuar en forma de *bien*, es decir de fin adecuado de la acción.

El bien como fin racional de la acción: el *bien moral*

Esto viene dado, como hemos visto en el apartado anterior, por el reconocimiento de la naturaleza de cada cosa como bien en sentido ontológico, por el que el objeto o fin de las acciones y operaciones de cada ente, dadas como el modo de desplegarse y cumplirse de su naturaleza, es por ello entendido como bien. Pero en el ser humano esta cuestión tiene lugar de un modo peculiar y único respecto de los demás entes naturales, porque el hombre es racional y por ello dotado de libre albedrío. No solamente puede *entender* de modo general lo que es Bien y lo que en cada caso es un bien para un ente dado ante su experiencia, sino que, de modo primario, al ser la realización de su propia naturaleza a través de sus acciones un proceso racional y por ello libre, lo que resulte ser fin de su acción adecuado a la realización de su ser se le presenta ante la voluntad, apetito racional, como bien. Es decir que lo que es necesario o adecuado hacer, realizar o poseer para el cumplimiento de su naturaleza se presenta ante la razón del hombre como bueno, como un bien apetecible, y por ello es reconocido como fin racionalmente aceptado o establecido de su acción.

Ahora bien, resulta que la naturaleza del ser humano es precisamente racional, y éste es su rasgo definitivo, esencial. El hombre es un organismo, un animal, que es racional. Por esto, lo que se ha dicho sobre «el fin adecuado a la realización de su ser» se refiere a su razón: el bien ha de consistir para el hombre en aquello con lo que realiza su naturaleza de ser racional. Esto implica lo siguiente: primero, que al ser su conducta racional es libre, por lo que la determinación del fin de su acción y su realización no vienen dadas sin más, sino que son resultado de su elección; segundo, que el fin de cada acción se presenta como tal en cuanto racionalmente reconocido como bien, es decir que no sólo lo que pueda ser apetecible para él mismo por conveniente, útil o placentero, sino también lo que reconoce como el bien propio de otro que sí mismo que le es debido, es decir lo *justo*, se le presenta como bien; y tercero que al actuar el hombre es consciente del fin último que persigue más allá del fin concreto de la acción actual, fin último que no es otro que la realización de su propia naturaleza racional, realización que precisamente él mismo percibe como el actuar conforme al bien que su misma razón presenta a su voluntad, es decir actuar en conformidad a su razón. Pero si consideramos todo esto en conjunto lo que se entiende es que la realización de cada acción concreta, en cuanto elección libre, supone el compromiso del sujeto de acción con el fin elegido, precisamente por ser elegido libremente, por lo que con cada acción el hombre no sólo hace eso que la acción lleva a cabo, sino que también va conformando su propio ser. Es decir que es la realización de lo que se le presenta como bienes entre las realidades con las que ha de actuar lo que configura su bien propio. El hacer lo justo, lo debido en cada caso, eso es en lo que consiste la realización de su propio bien, de su naturaleza de ser racional. Esto es lo que da lugar a la noción de *bien moral*.

La moral como saber práctico: el reconocimiento de la ley moral natural

El bien moral supone que hombre tiene como propia una vida moral, es decir, una vida regida por la persecución del fin último a través de su obrar, persecución que supone la regulación moral de cada una de sus acciones de acuerdo con el bien que el saber práctico moral le presenta. Este saber práctico, que llamamos *moral*,

es saber sobre la naturaleza de las realidades con respecto a las que se actúa y sobre la naturaleza del propio sujeto de acción, eso sí, *saber práctico*, que aunque está en estrecha relación con el saber intelectual no coincide con él en cuanto que es *saber del obrar mismo*, saber qué hacer y qué no hacer. Es por tanto el regirse racionalmente el hombre por la naturaleza de las cosas, empezando por la suya propia, y por ello podría decirse que consiste en un atenerse a la ley de acción que la naturaleza de lo real impone: la ley natural.

De manera análoga a como ante el entendimiento aparece la realidad ordenada conforme a la naturaleza de cada ente, de modo que se puede hablar de una ley natural del conjunto, del todo de la naturaleza, ante la voluntad regida por la razón aparecen los fines del actuar ordenados hacia el bien último por esa misma ley de la naturaleza, pero ahora bajo el aspecto de ley práctica, ley del actuar. Esto es la ley *moral* natural.

En resumen, para la perspectiva filosófica clásica hay *Ser* y éste tiene lugar como *esencia* de cada cosa, que constituye su principio de desarrollo, de cambio y de operaciones, su *naturaleza*, y por tanto el desarrollarse del ser de cada cosa con respecto a las demás pone a cada una en su lugar propio en la totalidad, es decir que consiste en un *orden universal*. La naturaleza racional del hombre implica su radical pertenecer al *ser*, estar abierto al *ser*, lo que significa que su existencia consiste en atenerse a él y regirse por él. El *ser* se presenta como orden, que puede ser conocido o expresado por el hombre como legislación universal, es decir que aparece ante el hombre como ley de ordenación de lo real, *ley natural*. El ser racional del hombre es pues un atenerse a la ley natural en su aprehender intelectivamente el ser de las cosas —en su conocer— así como un regirse por la ley natural en su actuar libre con respecto al ser de las cosas —en su obrar moral—.

Desaparición de las nociones de bien moral y ley moral natural en la Modernidad

Si atendemos ahora a lo dicho en los apartados anteriores de este capítulo sobre la transformación de estas cuestiones en el pensamiento moderno entenderemos sin dificultad la afirmación de que para él también desaparece la noción de bien

moral, y la de ley natural. En la Modernidad la consideración del pensamiento filosófico sobre esta cuestión del bien moral y la ley natural vendrá dada por la misma serie de consecuencias, pero en negación, que hemos mostrado en el pensamiento clásico para llegar hasta ella desde el fondo ontológico, la noción de esencia de cada cosa. La negación de la noción de esencia, que es el punto de partida de la ontología de la Modernidad, dará lugar a la desaparición de la noción de naturaleza de cada cosa, lo que supone a su vez la eliminación de la noción de finalidad, y esto supone por tanto la eliminación también de la noción de bien, puesto que el bien tiene razón de fin, se entiende como reconocimiento del fin propio del actuar u obrar del ente conforme a su naturaleza. No hay pues bien ontológico, ni por tanto bien moral, en cuanto que no hay una naturaleza humana que conforme a la razón reconozca como fin obligado de sus acciones la consecución de ciertos bienes a través de los cuales realizarse. Pero para entender esto cabalmente convendrá echar un vistazo de nuevo a lo que sucede con la noción misma de lo que el ser humano es tal como quedará definida por la filosofía moderna, y por tanto qué sucede en el pensamiento moderno con la concepción de la moral, que depende de aquella.

La dualidad ontológica en la concepción del hombre de la Modernidad

La consideración moderna sobre el ser del hombre se fundamenta en un dualismo que puede ser calificado de *ontológico*, no porque exprese que el *ser* del hombre es dual, sino porque se basa en una *doble consideración ontológica* sobre el ser del hombre. Para entender bien esto hemos de remitirnos de nuevo al origen y desarrollo de la ontología de la Modernidad. Ésta nace, como ya hemos dicho antes, de la crisis de la noción de esencia que tiene lugar al final de la Edad Media por causa del triunfo del nominalismo. Al desaparecer la noción de esencia como fundamento de la universalidad y necesidad del darse de los entes, el pensamiento buscará un nuevo fundamento, puesto que si no la única opción sería renunciar a la posibilidad del conocimiento de lo real como ciencia. Por tanto el planteamiento moderno de la cuestión partirá de la consideración de que la única manera de garantizar esta universalidad y necesidad será la remisión a lo que la

razón encuentra en sí misma dotado de tales caracteres, es decir, al pensamiento deductivo que se despliega en la lógica y en las matemáticas. Al hacer esto tendrá que elaborar una ontología según la cual lo ente será aquello que ha de ser explicado por la remisión a la formalidad matemática. Pero por ello ésta, o mejor dicho su origen y terreno de desarrollo, es decir la razón deductiva, quedará determinada como el fundamento ontológico de lo ente, es decir que tendrá que estar en el lugar en el que la ontología clásica considera al *ser*. Bajo los nombres de *cogito*, *Yo absoluto* o *Razón pura*, la razón humana, reducida a su aspecto de razón deductiva, será puesta como fundamento ontológico de lo real, lo ente, que será aquello que pueda ser explicado por remisión a la formalidad matemática, como ya hemos dicho, es decir lo extenso, explicable geoméricamente. En una primera consideración, tal como inicialmente se deduciría del planteamiento de Descartes, la cuestión ontológica queda planteada como la remisión de lo ente, lo físico-extenso, que será llamado la *materia*, a la *conciencia* entendida como razón deductiva, que sería lo ontológico. Pero esto dará lugar a una aporía insoluble, pues la conciencia, el «yo pienso», es del hombre, que entonces aparecerá a la vez como lo ontológico y como algo óntico, un ente material por tanto.

Esta aporía es sin embargo aceptada como resultado ontológico de la negación de la esencia, y tendrá consecuencias metafísicas y por ello también antropológicas. En cuanto al resultado metafísico, la consecuencia es que no hay *ser*, pues o bien se trata de la imposibilidad completa de conocerlo en sí, puesto que lo que queda en su lugar es la razón pura como fundamento ontológico que ya no se considera a sí mismo como tal sino meramente gnoseológico, o bien es la razón como conciencia o *cogito* la que es metafísicamente considerada como un *yo absoluto* que da lugar a través de un despliegue lógico a todo lo ente, siempre cambiante, de manera que deja de ser el yo de cada ser humano para convertirse en el fundamento ontológico y en la causa última de todo lo real, la Razón convertida en el Ser mismo.

En ambos casos lo que hay, que quizá ya no pueda denominarse propiamente «ente», es el resultado de la acción de la conciencia del hombre, en sí o elevada a yo absoluto metafísico, y en ambos casos el resultado es un nihilismo ontológico, la consideración de que lo real no tiene fundamento en sí mismo, sino

sólo como resultado del funcionamiento de la razón. En el primer caso no hay propiamente ente, sino más bien *fenómeno*, es decir, lo que aparece ante la conciencia en la experiencia, fundamentada en la constitución misma de la razón pura, fenómeno que no tiene más contenido ni fondo que su aparecer constituido por las condiciones de la formalidad de la razón. En el segundo caso la razón elevada al papel metafísico de yo absoluto pone lo que en cada caso hay en un despliegue lógico necesario, en el que lo que hay de nuevo no es propiamente ente sino resultado actual de un proceso continuo de cambio o evolución cuyo verdadero fondo es la propia razón absoluta, proceso que sería lo que en todo caso podría denominarse «ente» si algo mereciera tal denominación. Vemos pues como en cada caso lo ente es remitido a la pura formalidad del yo, el cogito o la conciencia, como quiera denominarse, que por puramente formal es vacía, es decir *nada*. De ahí que, en todo caso, la ontología de la Modernidad conduzca inevitablemente al nihilismo, como bien supo entender Nietzsche.

En un último paso, en cuanto que el yo absoluto «pone» o establece lo real, es decir que, en cierto modo «hace», da lugar a que algo sea, será interpretado como voluntad mejor que entendimiento. Esta voluntarismo estaba ya en el nominalismo medieval que es el origen del pensamiento filosófico moderno, y se va desplegando de manera implícita o escondida hasta aflorar abiertamente en las construcciones filosóficas posteriores a la consideración del yo absoluto como razón pura. Al ser interpretada la conciencia como voluntad lo que resulta es el voluntarismo ontológico por el que todo tiene lugar como decisión entendida como el ejercicio de una libertad vacía de contenidos y exigencias previas, que se constituye a sí misma en la propia decisión. El hegelianismo llevará de la conciencia como entendimiento absoluto a la conciencia como voluntad irrestricta.

En cuanto al resultado antropológico, de este desarrollo ontológico-metafísico se seguirá como consecuencia la interpretación aporética de lo que el hombre es que antes se ha anunciado. Hablamos de aporía, puesto que, como acabamos de exponer en los párrafos anteriores, la filosofía moderna elevará la razón humana al rango de lo ontológico, del fundamento del darse de lo que se da o el aparecer de lo que aparece, que en la filosofía clásica ocupaba el Ser, pero a la

vez el ser humano sigue entendiéndose como un ente entre los demás entes, de modo que ha de ser explicado conforme a lo establecido para la ciencia matemático experimental como saber único, lo que llevará a entender la conciencia humana como un fenómeno más cuya explicación última ha de ser remitida a lo material-natural, en el sentido moderno ya explicado de estos términos. Se entenderá fácilmente ahora la afirmación del resultado aporético inevitable de la ontología de la Modernidad, aporía ontológica que consiste en entender a la vez a la razón humana como el fundamento ontológico y al hombre —con su racionalidad— como ente. Lo que vamos a examinar a continuación es lo que para la praxis y su comprensión resulta de tal situación.

La escisión ontológica en la comprensión de la praxis

En la perspectiva clásica, como hemos comprobado ya, la praxis (la moral, la política y el derecho) constituye un saber —saber hacer, saber práctico— cuyo fundamento es la realidad de las cosas y del hombre, su naturaleza, es decir en definitiva el *ser*. La ontología moderna elimina del horizonte el *ser*, sustituyéndolo por la conciencia absoluta o la razón pura, como fundamento último de lo real, de los fenómenos. Esto en principio dejaría sin fundamento la praxis, que ya no sería un saber —saber práctico— para resultar, en el mejor de los casos, aplicación de un saber teórico, científico, si no desapareciendo por completo como saber racional para quedar entendido como fenómeno dado explicable científicamente —expresión del aparato preferencial de un organismo o resultado de la adaptación evolutiva, por ejemplo—. Pero resulta que es propia de la Modernidad la confrontación de nociones clásicas con los resultados de la ontología de la negación de la esencia, lo que en el caso de la praxis, de la moral principalmente como base de toda praxis, supondrá la retención de la aspiración a su universalidad y necesidad, es decir a su fundamento racional. Atendiendo ahora a la escisión o dualismo ontológico antes expuesto, entenderemos los dos resultados para la comprensión de la moral que encontraremos coexistiendo en el pensamiento moderno.

Así, por una parte, la aspiración a que la moral siga siendo universal y necesaria dará lugar a que se fundamente en lo ontológico, como era en el pensamiento clásico. Pero siendo ahora lo ontológico la razón pura, lo que se pretenderá es que la moral sea el resultado práctico de la formalidad pura de la razón, es decir que se intentará fundar la moral en la determinación de la acción como moral en función de su mera forma, prescindiendo de todo contenido, en la medida en que tal forma consista en su adecuación a la supuesta exigencia de la razón pura en su uso práctico. Igual que en el terreno teórico la fundamentación del fenómeno, su constitución ontológica, es la formalidad matemática que explica cómo se da, así en el terreno práctico la formalidad de la acción en cuanto que acción racional, independientemente de lo que se haga, de su contenido, determinará su moralidad. En ambos casos la realidad de la cuestión —fenómeno conocido o acción realizada moralmente— se remite a la pura razón, independientemente de cualquier contenido material, que vendrá constituido por las condiciones a priori de la razón, y no será constitutivo de realidad. Se trata pues de prescindir por completo del *ser*, de manera que en ambos casos, teórico y práctico, la cuestión pueda ser remitida a la razón misma, la conciencia o *cogito*, que no ha de atenerse a nada externo a ella misma. Este formalismo de la praxis es lo que resulta de la perspectiva por la que la conciencia humana es entendida como lo ontológico.

Por otra parte, la Modernidad considera al ser humano como ente, es decir como fenómeno —más complejo quizás, pero en el mismo orden que los demás fenómenos— que ha de ser explicado, como cualquier otro, por remisión a la formalidad matemática que es construida por aquello que hace el papel de lo ontológico, la razón discursiva-deductiva. La praxis, la moral, aparece pues como parte o elemento característico de tal fenómeno complejo, y así ha de ser explicada. Pero como tal es parte de la experiencia material, que en su contenido mismo carece de necesidad, pues lo necesario serán sólo las condiciones a priori de la razón que constituyen la posibilidad del conocimiento, de la ciencia. Según la perspectiva que se siga desde las diferentes ciencias particulares se dan varias explicaciones distintas de la moral: desde el punto de vista de la biología se entiende la moral como el resultado de la configuración adaptativa de preferencias

e intereses del organismo que es el hombre, desde el punto de vista de la psicología sería la interpretación de lo conveniente o adecuado al actuar que hace el sujeto conforme al desarrollo de su psique, o desde el punto de vista de la sociología como el resultado de las necesidades e intereses de la sociedad tal como se ha ido constituyendo en el tiempo a partir de las condiciones circunstanciales en que se desarrolla. En todos los casos se entiende la moral como un conjunto de pautas de acción o un código de normas de conducta originadas en el darse concreto del fenómeno humano. Desde esta segunda perspectiva la moral aparece pues como un hecho dado, el hecho moral, consistente en la aceptación por parte de los hombres de conjuntos de normas o códigos de conducta, que puede ser explicado científicamente de varias maneras.

Estos dos modos de considerar la moral proceden de cada una de las caras de la escisión ontológica dual en la comprensión del hombre que estamos exponiendo como propia de la Modernidad, pero tienen en común el ser ambas «teóricas», la una procedente de la moderna manera de entender lo ontológico, la otra de la aplicación de la ciencia óptica al fenómeno humano. Sin embargo sigue habiendo de la moral, como no podía ser de otro modo, una percepción inmediata práctica como exigencia vital. En esta perspectiva inmediatamente práctica que todos tenemos de la moralidad, es decir a la hora de tomar decisiones y actuar, es donde se manifiesta de manera clara la confrontación de nociones que constituye la situación ontológica moderna. Pues por un lado, si estamos entendiendo lo que significa la noción de «situación ontológica», veremos que de manera no teórica ni discursiva, se sigue aceptando generalizadamente que la decisión moral es racional, que tiene un fundamento que no es mi propia voluntad o mi disposición preferencial particular, sino externo a mí y universalmente válido. Es decir que se entiende implícitamente que la decisión moral es saber práctico, es decir que está racionalmente fundada, que la decisión en sí misma es un «saber qué hacer» racional. Por otro lado, la influencia de la teoría convertida en fondo de ideas vagas no del todo comprendidas o fundadas da lugar a la idea de que las pautas —entendidas como normas— de conducta son relativas y variables, lo que supondrá la necesidad de justificar de algún modo las pautas aceptadas, sea por medio del convencionalismo, la conveniencia, o la remisión a la libertad negativa

constitutiva de lo humano, necesidad de justificación que viene dada precisamente por la confrontación no explicitada entre la aceptación de las pautas morales como válidas evidentemente y la aceptación de la teoría que niega el fundamento de tal evidencia. Ciertamente se da la tercera posibilidad, aunque mucho más raramente, que es la de plantearse explícitamente actuar conforme a la propia conveniencia en cuanto que no habría normas morales válidas universalmente; sin embargo, con frecuencia esta posición va en la práctica acompañada de la aceptación implícita teóricamente incoherente de ciertas normas que se considera que todo el mundo acepta. Es decir que, incluso en esta tercera posición de la praxis concreta se manifiesta la confrontación con la noción clásica de la moral como saber práctico que caracteriza, en este terreno, a la situación ontológica moderna.

La moral como hecho que ha de ser explicado y fundamentado: la Ética teórica

Vemos pues que la concepción de la moral como saber práctico, que en la praxis aparece confrontada con los modos modernos de entender la moral, desaparece por completo de la consideración filosófica explícita, «teórica», siendo sustituida por la noción del «hecho moral». Esto implica una dependencia de la moral, en cuanto a su explicación, de las ciencias teóricas, como hemos visto anteriormente, pero supone también, en cuanto a su presencia en la praxis misma en confrontación con la noción clásica de saber práctico, la exigencia de su justificación racional. Es por esto que paralelamente a la explicación científica del fenómeno moral aparecerá una ciencia teórica explícitamente dedicada a la explicación y justificación del hecho moral desde su propia dimensión como praxis, ciencia que será llamada «Ética», y en cuanto la palabra «ética» siga apareciendo como sinónimo de moral, será también denominada «Metaética». La Ética así entendida no será lo que antes era denominado «Filosofía Moral», es decir el saber práctico moral en su dimensión de ciencia, de saber metódico de lo universal y necesario en moral, tal como lo entendía el planteamiento filosófico clásico, sino una ciencia teórica que se ocupa de la praxis moral para explicarla y «fundamentarla», cosa esta última que se entiende como justificarla racionalmente.

En esencia, la Ética, aunque en ella haya muchas «teorías» distintas, entiende la moral como una diversidad de códigos o conjuntos de normas, cuyo origen hay que explicar y cuya aceptación como pautas de conducta por parte de los individuos o las comunidades hay que justificar, que es lo que se entiende por «fundamentar» una moral.

La moral como fenómeno: la negación del saber práctico

Resumiendo lo expuesto en este apartado tenemos que la negación de la noción de esencia, es decir la de la noción de naturaleza como finalidad definitoria de los entes y consecuentemente la de bien ontológico, conduce a la desaparición de la noción de bien moral, que reconoce el bien ontológico como fin de las acciones, y por ello a la negación de cualquier ley natural práctica, de toda ley moral natural. Por tanto la moral ya no será un saber, sino un fenómeno dado, el hecho de la aparición ante la conciencia del hombre de pautas de conducta expresadas como normas, cuyo origen habrá de ser explicado por la ciencia pero que, debido a la consideración ontológica dualista del hombre, se mostrará también como exigencia en la praxis efectiva, real, de los hombres, y como tal habrá de ser justificada. En el primer caso no es saber puesto que se trata de un fenómeno dado, el resultado de la racionalización de la configuración de preferencias y rechazos del individuo humano, cuyo origen será explicado por la ciencia teórica, único saber válido; en el segundo caso tampoco es saber, pues se tratará aquí de la determinación de la decisión moral por ser adecuada por su pura forma a la racionalidad del agente, o bien de la determinación de las normas adecuadas para la correcta relación del individuo con la sociedad, determinación hecha también a través de una convención basada supuestamente en la formalidad racional. Por tanto, para la Modernidad, la moral es a la vez un fenómeno dado, un aspecto de la existencia de ese organismo que es el hombre, y un resultado de la conciencia pura que constituye ontológicamente al ser humano, que actúa sin atenerse a nada ajeno a ella misma, es decir que se expresa como libertad negativa, pura decisión voluntarista que se define a sí misma en su propio ejercicio de satisfacción de sus deseos e intereses. De nuevo insistir en que no hay saber moral: la moral es el

resultado de la constitución fenoménica del organismo humano y el de las decisiones de una voluntad pura que no ha de referirse a nada ajeno a ella misma, que en su aspecto social aparecerá como convención entre los individuos.

La negación de la moral como saber práctico y el nacimiento de la Bioética

El nacimiento de la Bioética tendrá lugar precisamente como reacción y respuesta frente a tal desaparición del horizonte filosófico de la noción de la moral como saber. Desde su origen, la Bioética aparece como un intento, no siempre del todo filosóficamente consciente, de restaurar la noción de un saber inmediatamente práctico, de una praxis racionalmente fundada como tal praxis, sin rodeos teóricos previos.

La desaparición de la consideración de la moral como saber, que se relaciona estrechamente con la idea moderna de que sólo la ciencia matemático-experimental, ciencia teórica, es saber válido, tiene como consecuencia la autojustificación cientificista de la práctica experimental y de la praxis técnica resultante de tales ciencias. Pero cuando esto alcanza a los ámbitos que conciernen a la vida en general y por tanto a la vida humana tal autojustificación no sometida a ninguna valoración, validación o fiscalización externa se mostrará como una amenaza para la vida misma. Surgirá entonces la percepción de la necesidad de una disciplina nueva definida con el objeto de afrontar estos peligros.

Hemos visto en el capítulo primero cómo la palabra «bioética» es inicialmente referida a una pretendida disciplina o ciencia que sirviera de puente entre los «saberes humanos» y la ciencia matemático-experimental y su praxis técnica con respecto a la consideración práctica del ambiente, y cómo más adelante entrarán en ella cuestiones de ética de la experimentación científica biomédica con seres humanos y de deontología médica. La cuestión que plantea como necesario intento de respuesta la creación de esta disciplina es la de la regulación moral de las prácticas experimentales científicas relacionadas con la vida, especialmente la humana, y la de la práctica médica, entendiendo que se había llegado a un punto en el que estas prácticas de las ciencias relativas a la vida parecían considerarse, en cuanto ciencias modernas, justificadas por sí mismas.

Al esbozar la historia de la Bioética hemos visto cómo uno de sus primeros modelos, y el que ha llegado a ser en ciertos momentos el de más extendida influencia, el llamado «principialismo», surgió precisamente del intento de establecer unos principios morales que deberían regular, por encima de consideraciones de eficiencia científica, la práctica experimental. Como es sabido, tales principios fueron establecidos inicialmente por una comisión designada por el gobierno de los USA, de cuyos miembros se consideró implícitamente que tendrían el saber práctico necesario para encontrar y expresar principios de acción, es decir que una reflexión directamente práctica, no elaborada por «expertos» en Ética —en el sentido moderno antes expuesto de ciencia teórica explicativa, fundamentadora y justificadora de la moral— sería válida para regular la praxis científica. La bioética principialista surgiría a partir de aquí como el desarrollo de la aplicación de tales principios a las prácticas biomédicas en general, tanto en cuanto a la experimentación con seres humanos como a la práctica de la atención médica en general. La crítica que posteriormente se haría sobre esta posición, a saber, la de la falta de fundamentación de los principios propuestos, manifestaría dos cosas: una, que efectivamente en su origen la Bioética surge como una disciplina científica esencialmente práctica, lo que daría lugar a la crítica, procedente de la consideración moderna, de la necesidad de una fundamentación teórica previa de cualquier praxis; la otra, que procedería de la consideración clásica de la cuestión de la moral, que para poder establecer un saber práctico válido sería necesaria una *fundamentación ontológica*, una consideración sobre el *ser* de las cosas y del hombre mismo de la que provendrían —de manera inmediata— los principios de acción.

Esta doble consideración crítica sobre el principialismo lo que manifiesta es precisamente la situación de confrontación ontológica propia de la Modernidad, que tiene lugar en efecto en este caso en la dualidad de consideraciones sobre la moral. El desarrollo de la Bioética, a partir de tal nacimiento, como diversificación de modelos o paradigmas proviene precisamente de esta dualidad: si en un principio la Bioética surge como un intento de restaurar la noción de saber práctico, en seguida se encuentra con las concepciones filosóficamente expresas en la Modernidad sobre la moral y con las concepciones antropológicas que las

sustentan, opuestas a la que implícitamente fundamenta la noción de moral como saber que la Bioética intenta restaurar. Por ello, a partir del principalismo y de las críticas que se le hacen, aparecerán los diversos modelos bioéticos, que se escinden en realidad entre estas dos posiciones, la que busca fundar la disciplina en los desarrollos filosóficos modernos y la que pretende, de manera cada vez más filosóficamente consciente y explícita, fundarla en la restauración de las concepciones antropológicas y ontológicas clásicas. Así pues, aparecerán por un lado modelos que, en completa conformidad con la filosofía de la Modernidad y su consideración racionalista-positivista de las cuestiones, buscarán una fundamentación teórica previa de la Bioética conforme a la cual establecer las respuestas prácticas al creciente conjunto de cuestiones que la disciplina enfrenta. Por otro lado, diversos intentos de establecer la Bioética, tal como surgió, como disciplina *científica* directamente práctica, es decir como *saber práctico*: modelos bioéticos que de manera más o menos consciente en cada caso obedecen al impulso inicial fundante de la Bioética de ser un saber práctico, es decir, de establecer una moral de la actuación del hombre sobre la vida en todos sus aspectos, y de los cuales los más conscientes de su propio estatuto expresamente propondrán restaurar la manera clásica de considerar las cuestiones.

La Bioética nace como intento de restablecer la noción de saber práctico

Se trata pues de que la Bioética nace como resultado de la situación ontológica moderna definida por la negación nunca conclusa de la ontología clásica y por tanto por la confrontación entre la pervivencia de nociones ontológicas clásicas y los resultados de su negación. Surge en concreto como reacción frente al tecnocientificismo en su aspecto de autojustificación de la práctica tecnocientífica en los ámbitos de la vida en general y de la vida humana en particular, autojustificación propiciada por la desaparición de la noción de la moral como saber inmediatamente práctico. La Bioética nace expresamente como disciplina práctica, con la pretensión de tener un fundamento científico y a la vez ser un saber en sí mismo práctico, es decir, no una teoría previa para la aplicación práctica posterior en los terrenos del trato y consideración de la vida, sino

directamente un actuar racional en ellos. Es decir que la reacción que supone frente a la consideración moderna de las cuestiones de la vida está no en su contenido como disciplina científica solamente, sino en su misma constitución: la Modernidad había olvidado la noción de saber práctico, y el nacimiento de la Bioética la reintroduce incluso sin que, inicialmente, tenga conciencia filosófica de ello.

La incapacidad de entender la moral como saber práctico o, lo que es lo mismo, de aceptar la actuación moral como racional en cuanto tal actuar, que es consecuencia de la ontología negativa de la Modernidad, supone la indefinición de la moral y su disgregación en múltiples «morales», diversos sistemas normativos o códigos que habría que fundamentar, es decir dar cuenta de su validez universal. Por esto la filosofía moral se convertirá en ética entendida como saber teórico sobre «lo moral» entendido como el «fenómeno moral», el hecho moral. Este saber teórico, la ética, o bien describe el fenómeno explicando sus causas eficientes empíricas —negando por tanto toda pretensión de que la moral fuera saber en sí misma, acción racionalmente fundada— o bien procura su remisión a bases puramente formales que fundamenten la aceptación universal de tal o cual norma o conjunto de normas sin atender a su contenido, procurando encontrar un «consenso» en ciertos «mínimos morales», dentro de la supuesta pluralidad de planteamientos éticos, que permita cierto acuerdo a la hora de decidir socialmente. Frente a esto, posiciones enfrentadas a la Modernidad buscan replantear la comprensión de la moral en los términos en que la tradición clásica, desde Platón y Aristóteles, había establecido, o bien intentando retomar el pensamiento de Aristóteles o de Sto. Tomás de Aquino, o bien buscando definir una nueva ontología más allá de la contraposición entre realismo e idealismo, como intentaría desarrollar la fenomenología en sus diversas variaciones.

Debido a su origen la Bioética se moverá exactamente entre estos mismos términos, y la diversidad de modelos que la irá definiendo resultará de estos planteamientos de la filosofía moral. Si la definición más generalmente aceptada es la de que la Bioética es el estudio de las cuestiones morales que plantean las actuaciones humanas sobre la vida, entonces se entiende que, por un lado, los diversos «modelos» o «paradigmas» de bioética se «fundamenten» de entrada a

partir de tal o cual «teoría ética» —lo que, como acabamos de recordar, es una de las consecuencias de la indefinición de la moral en la Modernidad: el que, al no considerarla como saber práctico, se entienda que ha de haber un saber previo que trate sobre ella y la fundamente—. Pero, por el otro lado, como en el origen de la Bioética está la reacción frente a las consecuencias del conflicto ontológico en que consiste la situación moderna, es decir, que la propia Bioética recogerá en sí tal conflicto, frente a esta línea de definición de modelos bioéticos surgirá otra que desplegará este aspecto de su origen manifestando su carácter de saber práctico como reacción frente a los planteamientos éticos modernos, y proponiendo por tanto la necesidad de una restauración de la ontología clásica que pueda fundamentarla.

V. BIEN ABSOLUTO: PERSONA Y DIGNIDAD

La consideración del *ser* del hombre en el pensamiento clásico, fundada en la noción de *esencia* como *naturaleza* de cada ente y por tanto como *naturaleza humana*, otorga al hombre un valor absoluto tanto ontológicamente como en el plano moral. Esto es así porque la idea de que el ser humano consiste, como todo ente, en una naturaleza propia que ha de desplegarse en su existir exige por evidencia entender que tal naturaleza tiene como rasgo primero y prominente la racionalidad.

Que el rasgo primero de la naturaleza humana es la razón, aunque inscrita en una corporeidad que es también rasgo de su esencia, supone la apertura del ser humano al *Ser*, lo que significa en el plano del entendimiento la capacidad de conocer como verdad la esencia de los entes y por ello el orden mismo de la realidad, el *Ser*, y en el plano de la praxis la capacidad de regir su actuar por el *bien*, el ser mismo de cada ente —lo que incluye de manera primaria al propio ser humano— en cuanto apetecible como realidad existente. Esto quiere decir que el hombre cumple con su naturaleza propia y la realiza de manera máximamente

activa, en cuanto que su capacidad de decidir conformar su actuar con el conocimiento de lo real que su razón le proporciona es la que le permite realizar su propio ser, teniendo por ello mismo la posibilidad de malograr tal realización.

La noción ontológica de persona

Que por ser racional el hombre es libre, lo que significa que tiene la capacidad de escoger el bien para alcanzar su fin último, la realización de su naturaleza, y por tanto tiene también la posibilidad de negarse a sí mismo y preferir otras cosas a ese cumplimiento de su propio ser, es lo que le da un valor ontológico máximo entre los demás entes finitos y un valor moral absoluto ante la capacidad de decisión del hombre mismo. Esto es lo que la noción de *persona* pretende expresar.

Ahora bien, lo que la noción de persona manifiesta es que ya no se trata aquí de abstracción, de la especie «hombre», sino del ente individual mismo que es cada ser humano. El pensamiento clásico sobre el *ser* se desarrolla siempre en la tensión entre la universalidad y la concreción individual: lo hemos visto con claridad en los despliegues filosóficos de los fundadores de la ontología de la esencia, Platón y su discípulo Aristóteles, que precisamente desarrollan la ontología como la respuesta a la cuestión de que ser es tener esencia pero lo que *es* es el ente concreto, el individuo que tiene tal esencia. De ahí todo el despliegue ontológico aristotélico en las nociones de *substancia* y *accidente*, *materia* y *forma*, *potencia* y *acto* que ha sido ya recordadas suficientemente con anterioridad. Las definiciones clásicas de persona, tanto la de Boecio, «*substancia individual de naturaleza racional*», como su reformulación en Tomás de Aquino, «*subsistente en la naturaleza racional*», declaran expresamente que la persona es el individuo, en virtud de su naturaleza racional, pero no la naturaleza humana misma, es decir la esencia humana. Es persona la *substancia individual* o el *subsistente* cuya naturaleza como substancia es racional, el individuo cuyo ser es substancial y cuyo rasgo esencial es ser racional. No es persona el *ser humano*, sino el hombre concreto, aunque lo sea porque es *ser humano*, el viviente corpóreo racional, precisamente porque es racional.

La noción de persona no es un concepto que exprese una esencia, sino que manifiesta una consideración eminentemente práctica de aquello sobre lo que se aplica. Expresa la dignidad ontológica de aquel a quien es aplicable, y por tanto su carácter de bien absoluto. Para entender esto nos remitiremos a lo expuesto en el apartado anterior sobre la noción de bien moral. La noción de bien moral se fundamenta en la esencia del hombre como naturaleza que ha de realizarse a través de las acciones del propio sujeto humano, de tal modo que todo aquello que lleva a tal cumplimiento de la naturaleza humana aparece ante la voluntad como *bien*, es decir como *fin* deseable de la acción, en cuanto conduce al *fin último*, que lo es por ser *bien absoluto*. En cuanto que el bien absoluto es el cumplimiento de la naturaleza del hombre que tiene evidentemente lugar en el individuo humano y de manera activa por su parte, puesto que se lleva a cabo a través de la acción voluntaria del propio individuo humano, es pues la naturaleza máximamente activa de la criatura racional, precisamente por serlo, la que le otorga la máxima dignidad ontológica, dado que ser es ser en acto, y cuanto más activo es un ente más propia y plenamente posee el *ser*.

La noción de persona expresa pues el merecimiento de consideración de bien moral absoluto que posee cada ente racional concreto precisamente por serlo. Con respecto al hombre, la noción de persona humana manifiesta el deber de respeto por y de colaboración en el cumplimiento de su propia naturaleza que cada ser humano merece precisamente por serlo, es decir la consideración de bien moral absoluto de cada ser humano.

La noción de persona en la Modernidad

El origen de la noción de persona es teológico, y en el pensamiento clásico es desarrollado filosóficamente, pero no tiene un uso muy marcado ni frecuente, pues se da por entendido que el ente de naturaleza racional, y por tanto el hombre, es siempre y en todo caso merecedor de la consideración moral que tal noción expresa, por lo que no se percibe la necesidad de insistir en ello con su uso. Pero la cuestión cambiará en la Modernidad, al perder la noción de persona en el pensamiento moderno su fundamento ontológico. Eliminada la noción de

esencia, la concepción antropológica y ética basada en la noción de naturaleza humana desaparece. Como hemos visto, la Modernidad sustituye esta concepción con la aporética escisión ontológica de la que hemos hablado en el apartado anterior, por la cual se comprende por un lado que lo propiamente humano es la conciencia desencarnada, razón pura que ocupa el papel de lo ontológico, y por otro se entiende al hombre como un ente físico más, un organismo que se presenta en la experiencia con una serie de rasgos fenoménicos que lo constituyen de hecho, y que puede ser explicado por la ciencia matemático-experimental como lo puede ser cualquier otro fenómeno.

Hemos visto como se expresa esta dualidad de la comprensión ontológica del hombre en la praxis: o bien se establece que, en cuanto que el hombre es puro fenómeno material sometido a las leyes físicas y biológicas, no hay principios racionales prácticos sino configuración subjetiva de impulsos, preferencias y apetitos, o bien la moral, al entenderse lo propiamente humano como mera conciencia, se constituye como configuración de lo debido en tanto correspondiente a la pura forma racional de la acción. Es decir que la praxis es entendida desde posturas éticas de corte empirista, el subjetivismo y el relativismo, o de corte racionalista idealista, el formalismo ético. Las dos posiciones terminan por confluir en la praxis en entender lo moral como resultado de un convencionalismo relativista, pues la segunda no da lugar a contenido práctico alguno y la primera no permite fundamentación universal y necesaria de las acciones como morales. A partir de Hegel esta confluencia quedará instituida definitivamente, al establecer su pensamiento que todo contenido, y por tanto también la moral, es el resultado del despliegue lógico-formal del entendimiento puro, de manera que desde posiciones positivistas la moral resultará de la expresión común de los impulsos y preferencias de los individuos en una convención social y en posiciones formalistas de la supuesta constitución formal de los fundamentos de la sociedad democrática.

¿Qué sucede entonces con la noción de persona desde este planteamiento ontológicamente dual que por ello resulta también dual en la perspectiva antropológica y ética? Por una parte, en cuanto que lo propiamente humano será el «yo pienso», la conciencia como razón pura, la posesión de la dignidad de

persona será remitida a la razón, pero no en el sentido clásico de rasgo definitorio de la naturaleza de una substancia individual, sino en términos abstractos como lo propio del «yo o conciencia o razón trascendental». Así en Kant aparece la noción de persona al postular al ser humano como fin absoluto y nunca medio en la acción moral, pero referido esto a su racionalidad, a la «humanidad» y no al ser humano concreto, individual y por tanto también corpóreo. Se trata pues de una noción abstracta de persona, no ya el individuo sino el «yo trascendental», o el individuo sólo en función de su consideración abstracta de razón pura. Por la otra parte, la comprensión del hombre como fenómeno material explicable por las leyes físicas establecidas por la ciencia matemático-experimental, aun entendido como un fenómeno de máxima complejidad física, pero no ontológicamente diferente a cualquier otro fenómeno, da lugar a la desaparición completa de la noción de persona, pues desde este punto de vista «científico» no se contempla que tenga ningún valor especial, puesto que en realidad en tal perspectiva no tiene sentido la palabra «valor». Sin embargo, ante la necesidad de una decisión práctica, inherente en realidad a nuestro existir humano, se entenderá que el valor moral es el resultado de cierta convención, y ya hemos examinado cómo en el terreno de la praxis esta concepción se cruza con el otro lado de la dualidad ontológica moderna, de tal modo que se definirá convencionalmente el valor moral del ser humano conforme al criterio de la posesión factual, presente, de ciertos rasgos que, conforme al otro aspecto de la dualidad, se consideran los propios definitorios de la «humanidad», como la conciencia de sí y la capacidad de decidir. De este modo tenemos una concepción empírica, factual, de la noción de persona, según la cual no todo ser humano individual, concreto, es persona, es decir, posee relevancia moral, sino sólo aquél que presenta de facto los rasgos o características mencionados.

Así pues en la Modernidad la noción de persona como expresión de la dignidad moral de cada ser humano fundamentada en su naturaleza, es decir, la noción de persona fundamentada ontológicamente, desaparece. En su lugar, desde el racionalismo idealista la palabra «persona» expresará el valor que la noción abstracta del «yo trascendental» o de la «razón pura» otorgan al ser humano en cuanto que lo definen como tal, y desde el empirismo-positivismo la relevancia

moral que la convención que fundamenta toda moral le otorga al individuo humano por la posesión de facto de ciertos rasgos reconocidos, como hemos dicho convencionalmente, como definitorios de humanidad. Es decir que si desde la postura idealista el individuo humano concreto no es persona por sí, sino en función de su abstracta definición como razón o conciencia, *cogito*, de manera que por ejemplo su corporeidad quedará fuera de la dignidad personal en cuanto que no pertenece propiamente a lo que le define como ser humano, desde la postura positivista sólo el individuo dotado de facto de conciencia de sí o de capacidad racional de decisión será considerado persona, de modo que de nuevo su corporeidad quedará fuera de la noción, y por ello no todo miembro de la especie biológica denominada hombre será persona: el carácter biológico, o sea corporal, del hombre, queda fuera de la consideración de persona, y no habiendo naturaleza esencial que lo defina como ser humano, puesto que es un organismo definido fenoménicamente como cualquier otro por la posesión de rasgos empíricos concretos, la posesión de la relevancia moral que la palabra persona expresa dependerá sólo de la convención que la defina y la establezca como admisible y válida.

Esta situación supone a la vez la minusvaloración del individuo humano como sujeto de la política y de la moral, pues o bien será considerado en función de su pertenencia a la abstracta trascendentalidad del yo, que en Hegel devendrá pertenencia al Estado como expresión del despliegue del «yo absoluto», o bien será considerado como mero individuo desprovisto de definición esencial alguna, cuyo valor dependerá del contrato social convencional establecido con los otros individuos humanos para la conveniencia de su existir, contrato que será el resultado y a la vez la determinación de lo que los individuos decidan ser o hacer de sí mismos conforme a su libertad negativa —es decir que se autodefine al decidir, puesto que, no habiendo nada esencial externo a ella en el terreno de lo propiamente humano, no se refiere nunca a nada externo a ella para determinar su voluntad— tal como establecerán las doctrinas liberales que definirán la Modernidad. De nuevo se da la confluencia de ambas posturas en la praxis, pues en ambas el valor de cada individuo humano dependerá de instancias superiores a él que lo definen moralmente: la Sociedad, el Estado.

Frente a esta situación se levantarán en el siglo XX los llamados personalismos: Mounier, Maritain, Nédoncelle, Wojtila... Estos desarrollos filosóficos de diverso fondo, aunque en general de corte fenomenológico existencialista, pretenderán poner en el centro la noción de persona devolviéndole su plena validez moral y política, pero a diferencia del planteamiento clásico no entenderán que la persona se fundamente en lo ontológico, en el *ser*, sino que constituirán a la persona como lo ontológico mismo, el fundamento de todo el desarrollo filosófico posterior. De este modo, aunque en la descripción fenomenológica del ser personal coinciden con la perspectiva clásica sobre el ser del hombre que le confiere el título de persona, en muchos de sus desarrollos parecen establecer la necesidad de que ciertos rasgos o formas de ser que definen la persona se hayan desarrollado o desplegado, es decir, que se den en acto, según la terminología clásica, para que realmente se considere que hay una persona. Es decir que en realidad la fundamentación ontológica de lo que es la persona es deficiente en estas corrientes, precisamente porque ponen a la persona como centro o fundamento ontológico. Esto dificulta la comprensión integral del ser humano como persona, como puede suceder al dejar de lado o considerar secundario el aspecto corporal, biológico, del ser del hombre, lo que puede dar lugar a dificultades a la hora de entender si todo individuo humano es persona, por ejemplo en determinadas etapas de su desarrollo «biológico» o en determinadas circunstancias en las que puede encontrarse su corporeidad, que parecen indicar la ausencia efectiva de los rasgos que suelen atribuirse como definitorios a la persona, tal como la conciencia de sí, la reflexión, el conocimiento intelectual abstracto o la capacidad de decidir voluntariamente, es decir libremente.

La Bioética y la noción de persona

En tanto que la Bioética nace como consecuencia de y reacción frente a los resultados de la situación ontológica moderna en la ética, sobre todo frente al aspecto primordial de la pérdida de la noción de saber práctico —la pérdida de noción de la moral como un saber racionalmente fundado— que da lugar a la

autojustificación de la praxis experimental y técnica de la ciencia matemático-experimental, la noción de persona ha tenido en ella una importancia primordial desde el principio. Pues los principios establecidos por el informe Belmont, que serán el fundamento de la primera y durante mucho tiempo la más influyente corriente de Bioética, el llamado «principialismo», no hacen otra cosa sino establecer de manera implícita más que teórica la exigencia de consideración moral especial que el ser humano ha de tener en la praxis tecnocientífica, es decir la consideración que merece precisamente en cuanto que es persona.

Ciertamente, en este comienzo de la Bioética la noción de persona está implícita, tal como se entiende y se maneja en la praxis habitual de la moral y del lenguaje moral espontáneo, por lo que en estos momentos no hay una consideración explícita reflexiva sobre tal noción. Pero esa reflexión sobre el significado de la persona se irá haciendo frecuente en los modelos bioéticos, en cuanto que la noción aparece inevitablemente inserta en las consideraciones éticas. Por ello los modelos bioéticos de base liberal, positivista y utilitarista, tendrán que esforzarse por establecer para la noción de persona un sentido adecuado a su posición ética utilitarista y de relativismo convencionalista, sentido que, como se expuso en su momento, consistirá en definir a la persona como el sujeto humano dotado de ciertos rasgos o características factuales que le otorgarían relevancia moral.

Pero donde en Bioética la noción de persona tendrá un papel crucial será en el surgimiento del modelo bioético que de modo más ajustado expresa y desarrolla las cuestiones por las que nace esta disciplina, modelo que su fundador y promotor primero, el profesor Elio Sgreccia, denominó precisamente «Bioética personalista con fundamentación ontológica». El título expone que la noción de persona es central en el planteamiento y resolución de las cuestiones de bioética, y es la noción clásica de persona fundamentada en el *Ser*; en este sentido, el profesor Sgreccia afirma con claridad que la fundamentación ontológica de la que se habla ha de ser aristotélico-tomista¹⁶³. De hecho el título de «personalista» puede aquí causar cierta confusión con respecto a los «personalismos» del siglo XX de los que

¹⁶³ Elio Sgreccia, *Manual de Bioética I. Fundamentos y ética biomédica* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009).

hablábamos antes, pues el punto de partida de todo este planteamiento es la comprensión del ser humano manifestada en la noción ontológica de *persona*, es decir que se fundamenta en una antropología dependiente de la ontología realista que encontramos en la filosofía aristotélico-tomista, cuyo elemento clave es la *naturaleza esencial* del hombre, entendida como origen de todo fin que la existencia humana pueda y deba realizar. Por lo tanto la fundamentación metabioética de este modelo plantea, en realidad, una restauración de la filosofía clásica tanto en lo ontológico-metafísico como en la antropología y la ética.

VI. SABER Y CIENCIA MATEMÁTICO-EXPERIMENTAL: ESENCIA, CONCEPTO Y ESTRUCTURA FORMAL

La última de las cuestiones que vamos a tratar en este capítulo es la comprensión del saber fundamentado de lo universal y necesario, la concepción de la ciencia.

La concepción de la ciencia en el pensamiento clásico

Hemos expuesto de nuevo a lo largo de este capítulo cómo para el planteamiento ontológico clásico *ser* significa tener *esencia*, por lo que lo ente es *substancia*, cosa concreta, individual, que tiene una determinación propia. Esta determinación propia consiste en las características que el ente presenta, pero también en todo lo que éste pueda llegar a ser, y por ello la *esencia* es *naturaleza*, principio de operaciones del ente. De la esencia en cuanto naturaleza proceden todas las acciones que la substancia pueda realizar y todo lo que en ella pueda tener lugar, y ella establece las relaciones que tendrá con otras substancias. Y por tanto la esencia como naturaleza es también *fin*, que determina el sentido de lo que haga y llegue a ser la substancia, el cumplimiento de su ser propio, en función del cual tienen lugar sus operaciones. Cada ente tiene su esencia propia, pero la esencia es en sí inteligible, por tanto universalizable, dando lugar a la posibilidad de un

conocimiento racional de la realidad, más allá del inmediato conocimiento empírico, aunque partiendo de él.

La noción de esencia como *ser* del ente implica que *ser* es *distancia*: distancia entre el «esto» y la esencia, entre el nacer y el perecer, entre «lo que deja de ser» y «lo que llega a ser», cuando el «dejar de ser» el uno es el «llegar a ser» el otro. Con el cristianismo, en la ontología de Santo Tomás de Aquino, se llega al extremo más radical: la distancia entre *ser* y *nada*. Que *ser* es *distancia* supone aceptar la aparente aporía de que si *hay ser* lo que *hay* son los entes y no *ser*, pero para que haya entes ha de haber *ser*, en algo ha de consistir *ser*, ha de tener su propia constitución. Llevada la cuestión al extremo lo que propiamente hay es el *Ser* mismo, no los entes; pero los entes son, por lo que su *ser* ha de consistir en la dependencia del *Ser* mismo: porque *Ser* es, lo ente es, hay *ser* de los entes.

Si es así, si hay *Ser* y que lo haya supone que hay entes, el *ser* los entes es de cierta manera, tiene constitución propia: el haber entes (el *ser*) es legalidad, orden del mundo, razón, inteligibilidad, y por ello posibilidad de saber fundamentado más allá de la experiencia inmediata. *Ser* es inexpresable, pero a la vez, como *distancia*, *ser* es cuestión y por tanto objeto de discurso, de saber posible. Tal discurso —tal saber— no llega nunca a cumplimiento, a realización, pero da lugar a discursos —a saberes— que son su resultado: ciencias de la naturaleza, ética, política, derecho...

Ser es cuestión y por ello posible objeto de un saber porque tal cuestión del *ser* es a la vez la cuestión del hombre, de nuestro *ser* hombre. El hombre es el ente abierto al *ser*, al mundo. Es corpóreo, inserto en el mundo, en el tiempo, entre las cosas, y es racional, capaz de conocer el *ser* y de orientar por él su vida de manera consciente y deliberada. Al hombre le cabe la opción de buscar la verdad o de restringirse a la inmediatez del aparecer sensible, de procurar tener presente el *Ser* o hundirse en la inmediatez de los entes concretos. La existencia humana es también *distancia*, la distancia en que consiste *ser*. Por ello el hombre ha de ser esencialmente filósofo, buscador de la sabiduría, de la verdad que es presencia del *Ser*. La ciencia, el saber con criterio y fundamentado, es saber de la esencia de cada ente y de la legalidad que ordena a cada ente con respecto a los demás constituyendo *mundo*. No es mera experiencia de lo inmediato, ni mera

correlación de un fenómeno con otro, sino remisión de cada cosa a sus *causas*, sus principios de ser, por tanto en última instancia remisión al *Ser*. Por ello los diversos saberes son aspectos de la sabiduría que culmina en el siempre buscado conocimiento del *Ser*, y esto supone la unidad del saber. Tanto lo específicamente humano como lo que tiene su origen al margen de la acción humana tienen un mismo fundamento y por tanto resultan de una misma legalidad universal: por lo que tanto para lo físico como para el hombre hay «ley natural». Por ello tanto el discurso sobre la realidad física como el discurso sobre la acción humana son *ciencia*, saber racional, fundamentado y universal. Ciencias de la naturaleza, ética, derecho, política, arte, se ordenan conforme a unidad última en *Sabiduría* del *Ser*. En la aspiración, la búsqueda, de tal *Sabiduría* consiste para el hombre su propio fin, el cumplimiento de su naturaleza propia.

La ciencia es pues en principio saber del *ser*. Pero en cuanto que *ser* se entiende analógicamente, es decir que se entiende que hay varios modos de *ser*, se entenderá también que hay diversos saberes, según se consideren los objetos de estudio desde este o aquel modo de ser. Expresado de otro modo, podría decirse que, en cuanto que hay varios modos de *ser*, hay varias ontologías correspondientes a cada uno de ellos, que podrían ser llamadas *ontologías particulares* —frente a la ontología general, que se ocupa del *Ser* en su sentido principal— y cada una de las cuales sería el fundamento de las diversas ciencias particulares de los entes.

Es decir que, si cada ciencia es saber sobre los entes, considerados desde cierto modo de *ser*, toda ciencia óptica culmina en ontología, en explicación de los entes desde su modo de *ser* propio. Toda ciencia óptica busca explicar *cómo* son los entes de los que trata, describir los procesos por los que su existencia tiene lugar de la manera en que lo hace, pero basándose y culminando en explicación de *qué* son, de cuáles son los principios últimos, las *últimas causas*, de su ser. Como todo modo de *ser* lo es en relación al *Ser* en su sentido primario, todas las ciencias confluyen en un saber único, pero sin dejar de ser cada una ciencia propia de su objeto: no se reducen a una sola ciencia general explicativa de todo, sino que forman el entramado del saber que, desde la Ontología general o Metafísica pretende dar cuenta de la realidad, del *Ser* en todo su despliegue de modos de ser

los entes, desde los puramente racionales, como los matemáticos, hasta los seres humanos, seres vivientes y a la vez espirituales, racionales y libres; y culminando en la ciencia sobre el *Ser* mismo en sí mismo, la Metafísica.

En este despliegue del saber se incluyen todas las ciencias, por ello también aquéllas que tratan sobre el hacer libre del hombre, los saberes prácticos, que son también ciencia en cuanto racionales, fundamentados, metódicos y sistemáticos, sin dejar de ser prácticos, es decir saberes del obrar, del actuar mismo, no aplicaciones técnicas de saberes teóricos, como veremos que pretenderá la concepción de la ciencia en la Modernidad.

La concepción de la ciencia en la Modernidad

El origen de la ontología moderna es la crisis de la noción de *esencia*. Al desaparecer ésta, se desmorona todo el sistema ontológico clásico que en ella se basaba, por lo que desaparece también la noción del *Ser* en sí mismo, fundamento de todo otro ser. Lo que queda entonces es el *ser* como mero *aparecer* ante la conciencia, es decir, la experiencia, cuya única posibilidad de obtener la universalidad y necesidad de la ciencia será la remisión a la razón entendida de manera reductiva como razón deductiva, que queda como fundamento de tal aparecer.

Para la Modernidad *ser* será la estructura meramente formal del aparecer lo que aparece, del darse el *fenómeno*. En esto culmina la crítica kantiana de la razón, que es a su vez culminación del planteamiento racionalista cartesiano. Incluso en el intento último de replanteamiento metafísico de la cuestión en que consiste el idealismo hegeliano el *ser* se entiende como proceso sistemático en el cual se va poniendo como resultado provisional todo contenido óntico para volver en última instancia al absoluto formal en cuyo despliegue consiste. Por tanto todo lo concreto carece de consistencia propia, y ha de ser remitido a las condiciones formales de su aparecer para ser entendido. Tales condiciones formales del fenómeno son la constitución misma del «yo pienso», de la razón considerada como entendimiento deductivo, cuya manifestación propia es lo matemático. El «yo pienso» es por tanto el *sujeto*, lo supuesto en todo ser algo lo que es. El *objeto*

es lo puesto en el proceder de la razón, lo ente, de tal modo que su aparecer se muestra necesario conforme a sus condiciones formales pero no en su contenido. *Ser* es aparecer como contenido de la mente, del yo. El *ente* es *fenómeno*, aparecer ante la conciencia. La ciencia moderna consistirá por tanto en la remisión del fenómeno empírico tal como aparece en la experiencia sensible a la formalidad matemática que lo sustentaría como fenómeno, es decir, que explica cómo tiene lugar en tanto fenómeno.

La ciencia moderna procede remitiendo un fenómeno a otro, de tal manera que lo que entiende por «explicación» es el encontrar la estructura formal por la que los fenómenos —entes— componentes dan lugar al fenómeno —ente— compuesto: para ella «explicar» es dar el «cómo tiene lugar» pero no «qué es» o «por qué, para qué es». Esa remisión de un ente compuesto a otro componente no tiene fin hasta no llegar a la mera estructura matemática, es decir que el ente componente último propiamente no es ente, no es nada, es punto, unidad sin más definición o determinación que su interacción meramente formal con los otros «puntos» o «unidades». Los entes serán el resultado de ciertas configuraciones formales de tales «unidades» o «entes elementales» —átomos, partículas subatómicas...— que dan lugar a combinaciones cambiantes de características fenoménicas.

Toda esta forma de explicación científica supone y viene dada porque no hay *substancia*, y por tanto que lo que propiamente «es» es la *materia*, y la materia se entiende ahora como mera estructura matemática, formal, de lo que aparece, de los fenómenos. De las categorías aristotélicas, las únicas que permanecen son las que de por sí se definían numéricamente: espacio y tiempo. Todo cambio será explicado como variación de las posiciones espaciales de las «partículas» elementales, y por ello la única causa admisible como explicación de los fenómenos será la causa eficiente; la causa final no será admisible en ningún caso en la explicación científica, lo que supondrá una fisura completa de lo científico con lo referido a la conducta humana.

Esta reducción del *ser* a las categorías de espacio y tiempo supondrá la desaparición de la *analogía del ser*, es decir que *ser* no se dice ya de varias maneras, sino sólo de una, por lo que todo lo que haya ha de ser en última

instancia lo mismo, la formalidad matemática establecida como fundamento positivo último de todo, la *materia*. Por tanto toda comprensión de lo real habrá de remitirse a la comprensión científica matemático-experimental, que será la única ciencia válida y posible. Todo otro supuesto saber no lo será, quedará en el terreno de lo subjetivo, emocional o sentimental, salvo que pueda ser remitido a saber matemático-experimental. Queda pues establecido el cientificismo: sólo la ciencia matemático-experimental es verdadero saber, los demás supuestos saberes no son sino expresión de la subjetividad. Este cientificismo entiende, como hemos dicho, que la formalidad matemática es el fundamento positivo último de todo fenómeno, es decir que todo es materia, lo que llevará a la concepción de que todo es manipulable técnicamente, pues en última instancia no hay esencia de las cosas: conocida la configuración formal que da lugar a un conjunto de características, la cuestión se reducirá, en principio, a ingeniar cómo modificar tal configuración. El cientificismo se convierte de suyo en «tecnificismo».

El cientificismo conlleva la escisión entre teoría y práctica, en cuanto supone que sólo es saber la ciencia matemático-experimental, que es puramente teórica, mientras que la práctica racional no será sino técnica, lo que para la Modernidad quiere decir aplicación de la teoría a la praxis. Por lo tanto no hay propiamente un saber práctico de ninguna clase, es decir un actuar que en sí mismo sea saber racional fundamentado, sino que todo actuar racional será aplicación de lo establecido por la teoría científica. Ahora bien, en el pensamiento clásico los saberes de lo propiamente humano, además de la Metafísica —que por ser el saber sobre el *Ser* es también saber sobre el ser hombre, en cuanto que éste consiste en su naturaleza más propia en estar abierto al *Ser*— son saberes prácticos, saberes del qué hacer, cómo vivir como hombre: la Moral —y su derivación para el bien común, el Derecho—, la Política, la Estética. Lo que quiere decir que en la Modernidad tales discursos dejan de ser considerados como saberes, no son ciencia, quedando en el terreno de la expresión de lo subjetivo o en el de la convención y lo conveniente para la existencia humana.

Este planteamiento de la Modernidad es consecuencia de la desaparición de la ontología del *ser*. La desaparición de la concepción analógica del *ser* supondrá la imposibilidad de entender el ser del hombre como ontológicamente definido

respecto de los demás entes: todo es en definitiva lo mismo. De hecho, todo lo que no pertenezca al mundo de lo fenoménico empírico explicable matemáticamente será *subjetivo* —es decir, lo que ante la mente aparece en sí mismo mutable y carente de fijación formal, lo no propiamente «real», que habrá de ser explicado reduciéndolo a lo *objetivo*, a lo expresable conforme a los parámetros de la ciencia matemático-experimental— y así será por tanto lo propiamente humano, lo relacionado con la decisión libre, lo moral y consecuentemente lo jurídico y lo político. Lo «objetivo» es la *materia*, entendida al modo moderno como la configuración matemática formal que es explicación última de todo fenómeno, y así también, por tanto, el hombre, que será explicable científicamente como cualquier otro fenómeno. Pero como lo propiamente humano, en cuanto aparece en el actuar o existir mismo de cada ser humano —no en la percepción teórica— escapa a este positivismo explicativo físico-matemático que es la ciencia moderna, se produce una escisión en la comprensión de lo humano y en el discurso sobre ello. Así, quedará por un lado la afirmación del hombre como fenómeno material, un organismo complejo, explicable en todos sus aspectos por la ciencia matemático-experimental, de cuyas aplicaciones técnicas habría de establecerse la praxis humana en todos los terrenos de su existencia. Y por otro lado la concepción de que lo específicamente humano, la praxis de su vivir, no es nada que pueda ser científicamente establecido, por lo que quedaría en el terreno de la pura decisión voluntarista, no racional, lo que para ser viable manteniendo la vida social con la que de hecho el ser humano lleva adelante su existencia exigiría su normalización y codificación por medio de la convención entre los agentes sociales. Que estas dos posiciones sean incompatibles una con la otra no impedirá que coexistan: si las consideráramos ambas como conocimientos teóricos sobre la realidad del hombre tal cosa sería imposible, pero de hecho una es teórica y la otra práctica, y la filosofía de la Modernidad ha dejado completamente separados los ámbitos de la teoría y de la praxis, reservando para el primero la posibilidad del conocimiento, tal como estableció la filosofía de Kant.

La cuestión del saber y el nacimiento de la Bioética: científicismo y saber práctico

El fondo ontológico desde el de que nace la ciencia matemático-experimental moderna ha llevado, al desarrollarse explícitamente en ontología por su propia idiosincrasia, al científicismo, la afirmación de que sólo esta ciencia es verdadero saber¹⁶⁴. Consecuencia del científicismo es la desaparición de toda concepción de un *saber práctico* como tal, reducido a mera aplicación a la práctica de lo establecido por la ciencia teórica. Esto conlleva a su vez la autojustificación práctica de la ciencia, ya que como único saber racional tendría validez por sí mismo, sin necesidad de acudir a otras instancias, como la moral o la política, para su validación. Por ello tanto la técnica que de tal ciencia deriva como su praxis experimental serían siempre válidas a priori de cualquier otra consideración de tipo moral o político.

Esta situación constituirá una de las principales causas del nacimiento de la Bioética. Cuando el despliegue de la ciencia matemático-experimental alcanza en profundidad a los procesos de la vida orgánica y, a través de ello, de la vida humana, esta falta de subordinación a la ética y por tanto de restricción moral de la ciencia será percibida como una amenaza para la existencia humana. Ya hemos visto anteriormente cómo la percepción de este peligro es el motor de las iniciativas primeras a partir de las que tendrá origen la Bioética, como por una parte la pretensión de la obra de Potter de establecer un puente entre la ciencia empírico-matemática y los saberes de lo humano —lo que supone la consideración de que hay otros posibles saberes además de la ciencia matemático-experimental— para afrontar el problema del deterioro del ambiente natural, y por otra parte las preocupaciones concernientes a la regulación ética de la experimentación con humanos en las ciencias biomédicas —el «Informe Belmont» y sus consecuencias, como el modelo bioético llamado «principialismo»— y las que se refieren a la ética y deontología de la Medicina, planteamientos ambos que entienden y expresan de manera explícita la necesidad de una legitimación ética de la ciencia, externa y previa a su propia práctica experimental y técnica. Vemos por tanto cómo los

¹⁶⁴ Esto es lo que está ya implicado en el planteamiento de Descartes, y que llegará a su culminación en la filosofía de Kant.

primeros movimientos que llevaron a la institución de la disciplina bioética surgen precisamente como pretensión de reivindicar un *saber práctico* para la práctica biomédica, de ahí el nombre de la disciplina —«bioética»— que nace con la pretensión de ser científica, aunque no una ciencia, sino un «saber hacer» en estos ámbitos, es decir una praxis racional, universal y necesaria, o sea, insistimos, un *saber práctico*.

En el terreno del conocimiento el nacimiento y el desarrollo de la Bioética suponen pues la pretensión de retorno a una concepción de la ciencia más amplia que la que el cientificismo moderno ha pretendido establecer. Tal pretensión conlleva la admisión de la necesidad de entender los límites que definen la ciencia matemático-experimental, tanto en el terreno epistemológico como en el práctico. Es decir que la Bioética misma en su desarrollo y ejercicio se presenta como una disciplina científica, aunque no pretenda ser una ciencia en sentido estricto, y ello porque es un saber práctico, una ética de la praxis de las ciencias de la vida. Sin embargo, ya se mostró cómo este nacimiento de la Bioética es el resultado de la situación de confrontación ontológica de la Modernidad. Tal resultado no consiste sólo en el rechazo del cientificismo, es decir la consideración de que el conocimiento no se reduce a la ciencia matemático-experimental, y en la percepción de la necesidad de restaurar la noción de saber práctico, sino también en la escisión de la propia disciplina bioética en diversos modelos, de los cuáles algunos consisten en la reversión de los fundamentos de la disciplina en cuanto que son reacción frente a los resultados de la ontología moderna, estableciendo como fundamento de ella las consideraciones modernas sobre la ética y la ciencia —como sucede en la bioética utilitarista de Singer o en el modelo liberal contractualista de Engelhardt, por ejemplo—, mientras que otros avanzan en los compromisos resultado de esos fundamentos, hasta proponer expresamente la restauración de una ontología aristotélico-tomista clásica como fundamento de la disciplina —como es el caso de la ontología personalista con fundamentación ontológica propuesta por Elio Sgreccia—.

CAPÍTULO CUATRO

LA SITUACIÓN DE LA MORAL

En el capítulo anterior hemos examinado la situación de confrontación ontológica de la Modernidad a través de la consideración de las nociones esenciales para la ontología, la antropología filosófica y la ética en su postulación por el pensamiento clásico frente a su destino en el moderno, y hemos visto como este contraste o confrontación entre la concepción clásica y la moderna de tales nociones da lugar al nacimiento y el desarrollo de la Bioética.

Como la Bioética se define precisamente como la disciplina que se ocuparía precisamente de la ética implicada en el trato con la vida biológica, en este capítulo y el siguiente insistiremos en el examen de la situación de confrontación ontológica en la época actual en la que nace, se desarrolla y se ejerce esta disciplina, pero centrándonos ahora en hacer una recapitulación de la situación de la ética así como de la consideración científica de la vida biológica. Este capítulo se ocupa de la consideración de la situación de la ética, el que viene de la de las ciencias de la vida.

I. LA SITUACIÓN DE LA MORAL DESDE LA ONTOLOGÍA CLÁSICA: MORAL COMO SABER RACIONAL PRÁCTICO

La definición de la moral desde la ontología de la esencia

Para el pensamiento clásico, la posición del hombre frente al *ser* se define como un *atenerse al ser*, reconocerlo en su conocer y su obrar. Esto es lo que significa que el hombre es *racional*. El hombre, como todo ente, tiene una naturaleza definitoria, que es el principio de sus operaciones propias, es decir que es capaz de actuar y

encuentra en sí mismo tendencias que le inclinan a la búsqueda de un fin; pero, en cuanto que esa naturaleza tiene como rasgo principal la racionalidad, el hombre está abierto al *ser*. Frente a los entes que se le presentan el hombre se encuentra siempre, desde el principio, en la posición de tener que decidir respecto de ellos: las cosas son para el hombre objeto de conocimiento y de decisión.

En cuanto al conocer el hombre puede optar entre el limitarse a la presencia inmediata de la cosa o buscar su *ser* mismo —siendo esto último aquello que su naturaleza racional le demanda, la tendencia propia de su intelecto—. En cuanto al actuar se ve necesariamente llevado a decidir su proceder con la cosa presente, pues tal presencia no determina ese proceder, es decir que siempre debe optar entre una posibilidad o la contraria, lo que quiere decir que las operaciones propias del hombre son acciones deliberadas, actos que realiza libremente. Las cosas se presentan ante el hombre, en cuanto capaz de actuar, como fines posibles de su acción, pero nunca dan lugar necesariamente a tal acción: eso es lo que significa que el acto propiamente humano, el que el hombre realiza en cuanto hombre, es un acto libre.

Ahora bien, las posibilidades que la presencia de la cosa suponen para el actuar humano están dadas: en su actuar, como en el conocer, el hombre se atiene al *ser*, no lo pone él sino que se lo encuentra. Así mismo, el fin de la acción es captado como *bien*, como algo que atrae a la voluntad, y en cuanto que ese *atenerse al ser es razón* en el terreno *práctico*, los bienes son percibidos en cierto orden jerárquico que la razón reconoce, lo que supone que el actuar libre se ve de suyo conminado por una legalidad, es decir, que como tal actuar libre encuentra siempre la necesidad de norma o regla de decisión. Esto quiere decir que para la acción las posibilidades que lo ente presenta ante la voluntad aparecen polarizadas como bien o mal, y ello en función del *fin último* que la razón reconoce como fundamento del actuar, fin último que habrá de consistir en la consecución del bien propio de quien actúa, es decir, en último término, de la realización de su naturaleza propia, la búsqueda del cumplimiento de su esencia. Pero el reconocimiento del bien moral —el bien para el actuar—, en cuanto tal reconocimiento práctico —en el actuar mismo—, sigue siendo para el hombre una posibilidad, podría optar por un bien de rango inferior que sus apetitos naturales

le presentasen, es decir que, como ser libre, el hombre puede siempre optar en contra de la realización plena de su propio ser, aunque tal opción apareciera ante la consideración racional práctica recta como un engaño o un error. Y ello en tanto que, al actuar libre y deliberadamente, a través de las acciones que realiza el hombre se hace a sí mismo, decide de sí mismo conforme o en contra de su propio bien último, que es el cumplimiento de su naturaleza en cuanto que ésta es tendencia al *ser* mismo, apertura al *ser* también en lo práctico como en el saber¹⁶⁵.

La moral como regla de la realización activa de la naturaleza racional del hombre

Lo que el pensamiento clásico considera como definitorio del hombre es ciertamente la razón, pero en cuanto que es razón encarnada, situada en la concreción e inmediatez de lo real, de modo que también lo corporal y lo tendencial forma parte de la naturaleza humana, y de tal modo que las inclinaciones propias del hombre en cuanto ente frente a su entorno entran dentro del terreno que abarca la razón, que por ello precisamente es siempre también razón práctica, o mejor dicho, en la que no hay primariamente separación, pues como ya hemos dicho al hombre como ser racional le corresponde como existencia propia tanto el conocer como el decidir con respecto a todo lo que se le presenta. Esta constitución ontológica del ser humano como razón encarnada, situado en la inmediatez concreta del mundo pero abierto al *ser* significa que ha de entenderse la existencia del ser humano como constituida por dos aspectos, uno que ha de regir, pues le corresponde propiamente el *atenerse al ser* y por tanto el tener presente el fin propio último, y otro que ha de ser regido, pues su constitución propia es inmersión en la inmediatez concreta, por sí misma sólo capaz de atender a los entes que se le presentan como fines particulares; es decir, un aspecto que es razón y el otro que consiste en apetitos o tendencias. En cuanto que la razón es también práctica —es decir, en cuanto que le corresponde precisamente el regir la existencia humana, por tanto la conducta, el actuar humano, para que sea conforme a su naturaleza racional, o sea propiamente

¹⁶⁵ Martin Rhonheimer, *La perspectiva de la moral* (Madrid: Rialp, 2007). Henry B. Veatch, *Ética del ser racional* (Barcelona: Labor, 1969).

humano— la razón ha de ser también tendencial, ha de tener un aspecto que la inserta en lo tendencial, al que se ha llamado tradicionalmente voluntad: tendencia regida por la razón, es decir, cuyos fines son los que la razón le presenta¹⁶⁶.

Para todo ente finito ser consiste en realizar su esencia propia, por lo que tal esencia es *naturaleza*, principio de operaciones, de acción; en el hombre esto implica, en cuanto que su naturaleza es razón, la concordancia de su actuar con el *ser* mismo, es decir, con la verdad y el bien. Cada acción humana, precisamente en cuanto que es humana, supone la apertura al *ser*, por tanto la *libertad*, es decir que su objeto es *posibilidad*, la acción en tanto libre es decisión entre posibilidades que pueden ser realizadas. Pero para ser conforme a la naturaleza de la que procede como acción —la racionalidad— ha de consistir en atenerse a la *verdad* y realizar el *bien* con respecto a su objeto propio, y con ello realizar a la vez el bien que es su fin particular y el bien del agente, el hombre que la lleva a cabo, pues la naturaleza propia de tal agente, la *apertura al ser* que es la racionalidad, se cumple precisamente en el atenerse al *ser* en cada caso. Es decir que el hombre, como agente, tiene la posibilidad de realizar su propio ser o de rechazarlo, de frustrarlo en la elección de otros bienes particulares antes que de su fin último propio, que es su bien absoluto. Esta es la estructura ontológica en la que consiste el bien —o el mal— moral: el hombre como sujeto moral libre tiene la *capacidad* de hacer voluntariamente el bien, realizando así su propio ser, y por tanto la *posibilidad* de optar por rechazarlo, frustrando la realización de su naturaleza humana.

Ahora bien, hay que entender que lo que hemos planteado aquí no se refiere a acciones aisladas, sino al actuar continuado en que consiste la existencia humana. Se trata por tanto de que tal actuar en su totalidad —en cada acción realizada— sea regido por la razón, que ha de establecer los fines que la voluntad ha de querer, es decir, que tal querer ha de ser una *manera habitual* de actuación del agente, un modo establecido de conducirse con respecto a cada situación en la existencia del hombre que aparezca dada como terreno de posible decisión. La vida moral consistirá pues en el perfeccionamiento del querer y por tanto del

¹⁶⁶ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, ed. de Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985), Libro I.

actuar, conforme a la búsqueda del *fin último* que es el bien absoluto para el hombre de acuerdo con su naturaleza propia, perfeccionamiento que consiste en convertir tal búsqueda en manera habitual de conducirse en cada aspecto concreto de la vida: a este habitual modo de conducirse conforme a la *verdad* que la razón presenta a la voluntad como *bien* es a lo que se llama *virtud*. La vida moral consiste pues en el desarrollo de las virtudes como los medios para alcanzar la realización plena del ser del hombre en cuanto que tal realización es la búsqueda del bien propio que es el *atenerse al ser*, el conformar la existencia propia como un *hacerse cargo* de la verdad¹⁶⁷.

La ley moral natural: la dimensión normativa de la moral

Que la naturaleza del hombre es racional, por tanto libre y por ello moral, como hemos esbozado hasta aquí, exige entender que el hombre no es sin más un ente, una cosa, entre los demás entes; la esencia del hombre consiste en estar *abierto al ser*, por tanto en ser capaz de dominio sobre las cosas, y en último grado, en cuanto libre, sobre su propio ser, puesto que está en su mano, depende de sí mismo, realizarlo o frustrarlo con su actuar. Forma parte de la naturaleza del hombre el realizar su existencia en comunidad con los otros hombres. Esto da lugar a la necesidad de que el reconocimiento práctico del bien debido al hombre por serlo que es la vida moral, la búsqueda de realización de su fin último, tenga también un aspecto social, haya de llevarse a cabo en la comunidad. La vida moral consiste en el reconocimiento práctico de la verdad, que aparece entonces como bien ante la voluntad, y por tanto de manera ineludible y principal el reconocimiento de lo que a cada hombre le toca, le corresponde, lo que es suyo, precisamente por ser hombre: esto supone que es parte esencial del actuar moral el actuar con *justicia*, la virtud que consiste en tal reconocimiento, adjudicación a cada uno de lo suyo, del bien que le es propio, de su *derecho*. Puesto que, como hemos dicho, el hombre tiene dominio sobre las cosas, la organización de la vida en comunidad exige el establecimiento de normas que reconozcan y atribuyan

¹⁶⁷ Martin Rhonheimer, *La perspectiva de la moral* (Madrid: Rialp, 2007). Ángel Rodríguez Luño, *Ética general* (Barañaín (Navarra): EUNSA, 1998).

adecuadamente el derecho de cada uno, pues la naturaleza social del hombre significa que el actuar humano no es nunca el de un individuo aislado sino que tiene lugar siempre en la vida en comunidad, en el encuentro con el actuar de los demás hombres. La propia vida moral tiene un aspecto normativo, en cuanto que la razón, al reconocer la verdad como bien en el ámbito de lo práctico establece pautas de acción que aparecen como universales, es decir, de necesario reconocimiento por cada hombre, lo que podemos llamar *ley natural*, en cuanto que procede del conocimiento racional práctico de la naturaleza de las cosas y del hombre, del reconocimiento del *ser* como fundamento del actuar humano. Que la vida en sociedad del hombre exija el establecimiento de leyes que la regulen da lugar a la consideración de la necesidad de que tales leyes establecidas por el hombre se atengan a la *ley natural* que la razón es capaz de llegar a conocer: de aquí surge la noción de un *derecho natural* que ha de ser el fundamento de todo derecho puesto por el hombre al organizar su vida social¹⁶⁸.

La noción de persona como resultado de la naturaleza moral de la existencia humana

Resultado central de todo este planteamiento ontológico clásico que hemos expuesto hasta aquí es la comprensión de la estructura ontológica del hombre como racional y libre, es decir, abierto al *ser* tanto en su capacidad de conocer como en su actuar, un ente capaz de dominio sobre los otros entes y sobre sí mismo en la medida en que sus acciones no son meras operaciones espontáneas de su naturaleza, sino deliberadas y elegidas, por lo que la realización de su esencia propia es para él tarea que depende de su propia decisión; y por ello se percibe a sí mismo en cuanto hombre, y por tanto a cada hombre, como *fin en sí mismo*, es decir como *bien absoluto*, aunque ciertamente finito. Esto es lo que trata de expresar la noción de *persona*: la percepción de la *dignidad intrínseca* del ser humano concreto, de cada hombre, en cuanto *abierto al ser*, es decir, en cuanto, aunque finito, absoluto. Con la noción de *persona* se expresa la configuración

¹⁶⁸ Martin Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica* (Barañáin (Navarra): EUNSA, 2000). Javier Hervada, *¿Qué es el derecho?* (Barañáin (Navarra): EUNSA, 2011).

ontológica del ser humano como razón, es decir, apertura al *ser* mismo, no sólo inserción en las relaciones mutuas entre los entes, sino libertad, potencialidad de apropiación del ser propio, de cumplimiento de la propia esencia, cumplimiento que consiste en último grado en hacerse cargo del *ser* mismo y del propio ser y por tanto del ser del otro: por ello fin en sí mismo, bien absoluto, dignidad indisponible¹⁶⁹.

La moral como saber práctico: la Filosofía moral, ciencia práctica

La moral es pues, en cuanto actuar racional, un saber, pero saber práctico, saber qué hacer y saber hacerlo. Es, de entrada, el saber hacer en la propia conducta de cada hombre, el saber práctico espontáneo e inmediato que ateniéndose a lo que se conoce intelectivamente y al reconocimiento del bien por parte de la razón práctica a través de la voluntad, es capaz de establecer la bondad o la malicia de cada acción humana, tanto de las propias como de las de los otros hombres, determinando así lo que se debe hacer y lo que se debe rechazar. En este sentido la moral, como saber, es la guía y el determinante básico de la conducta de cada hombre, dimensión esencial, junto al conocimiento intelectual, de la vida humana en cuanto racional, que de forma paralela al conocimiento empírico intelectual es realidad básica, vivida, de cada ser humano. Y de la misma manera que el conocimiento empírico procede de la experiencia de cada hombre acumulada por la comunidad humana, el saber práctico moral es elaborado a partir del resultado de la vida moral propia de cada hombre, acumulado y perfeccionado por la comunidad humana en cuanto que se da como dimensión esencial de ésta, desarrollándose históricamente como descubrimiento común de sus exigencias. Y, así como el conocimiento empírico lleva a la búsqueda de una profundización y sistematización de sus contenidos que les dé universalidad y necesidad, dando lugar así a la ciencia en su sentido más amplio, el que la moral sea saber racional práctico termina por conducir a la razón humana a la búsqueda de una moral sistemática y críticamente fundada, en la que se reconozca claramente y con

¹⁶⁹ Robert Spaemann, *Personas* (Barañáin (Navarra): EUNSA, 2010).

certeza la *universalidad* y la *validez necesaria* de sus exigencias para la conducta humana: éste saber moral *sistemático, metódicamente desarrollado*, de lo *universal* y *necesario* de la conducta moral, ciencia práctica de la conducta humana, será llamado *Filosofía moral*.

II. LA SITUACIÓN DE LA MORAL DESDE LA ONTOLOGÍA DE LA MODERNIDAD: LA INDEFINICIÓN DE LA MORAL COMO SABER

Como acabamos de ver en el apartado anterior, la definición de la moral dependía de la noción de *ser*, desplegada como *naturaleza* de las cosas y del hombre. Si desaparece el *ser*, y desaparece por tanto la noción de *naturaleza* de cada ente, la posibilidad de definir la moral queda en entredicho. Vamos a esbozar ahora cómo sucede esto, qué rasgos deberá adoptar la moral en esta situación, para exponer el resultado final a que este planteamiento da lugar, que es la posición en la que nos encontramos nosotros, y en la que el nacimiento de la Bioética tiene lugar.

La indefinición de la moral en la ontología de la Modernidad

En la ontología de la Modernidad la estructura matemático-formal que es resultado del proceder de la razón —entendida como entendimiento deductivo— es lo ontológico: el «yo *pienso*», la conciencia, es ahora lo supuesto (el sujeto) en todo aparecer, en el darse de lo ente; y lo ente resulta entonces escindido en dos ámbitos absolutamente dispares: el de lo que es reductible a la estructura formal en que consiste la verdad y el de lo que no aparece de modo inmediato como resultado de tal verdad. Lo primero es lo *objetivo*, lo propiamente real, que es contenido del saber que lo es, la ciencia matemático-experimental; lo segundo es lo *subjetivo*, lo que aparece dado de tal modo que, en sí mismo, no es reductible a la formalidad matemática. Pero en último extremo todo ha de remitirse a la estructura matemático-formal para ser explicado, aunque para ello haya de perder

su especificidad: explicar es, para la ciencia de la Modernidad, remitir un *fenómeno* a otro —un ente a otro ente— conforme a la estructura formal que los constituye como tales *fenómenos*. Esto supone que lo *subjetivo* como tal no es verdadero, no es propiamente real, sino apariencia cuya realidad será expuesta en el proceso de conocimiento científico por el que es remitido a aquella relación entre elementos simples que es su estructura formal constitutiva, es decir, que lo explica en los términos en los que la ontología del «yo pienso» ha establecido la verdad.

Lo que a partir de la ontología de la esencia era considerado como la naturaleza del hombre, lo específicamente humano, aquello que tiene que ver con la libertad de decisión, la moral en cuanto saber racional práctico que se fundamenta en la percepción de las tendencias o inclinaciones propias del hombre, resulta para el pensamiento moderno no ser reducible a formalidad matemática: es experiencia, es decir, fenómeno dado sin más, que no es deducible a partir de los principios del entendimiento. Por tanto la Modernidad exige una redefinición de lo que el hombre es. Se produce una escisión completa entre la razón, reducida a entendimiento deductivo, y lo «corpóreo», lo material e inmediato en el hombre. Lo que define propiamente al hombre será la razón: el hombre es esencialmente *sujeto*, sujeto de conocimiento y de decisión. Lo «natural» en él, lo corpóreo, resulta objeto de experiencia tanto como lo «externo» a él, y por tanto no es definitorio de lo que el hombre propiamente es, sino condición en la que el hombre se encuentra. Esto significa que todo el ámbito de lo tendencial, las inclinaciones que motivan el actuar humano, ha quedado fuera de la razón: son circunstancias en que el hombre «se encuentra», datos empíricos que en cuanto tales no tienen necesidad alguna, son de tal manera como podrían haber sido de tal otra, y la explicación de lo que son vendrá de mano de la ciencia empírica que remitirá toda la configuración corpóreo-psicológica del hombre a su estructura material, físico-matemática, que en último extremo la constituye. Por tanto, el hombre en su ser propio queda reducido a lo que podríamos llamar «razón desencarnada», *conciencia* como *sujeto* —supuesto, «de antemano ya» en todo fenómeno—: el hombre-sujeto percibe los condicionantes intrínsecos que supone su corporeidad, pero ésta no aparece ya como un aspecto de su ser propio sino

como elemento dado de hecho que como tal estará sometido a la explicación científica y por tanto a la posible manipulación técnica.

Se produce, por tanto, una escisión completa entre la moral y el conocimiento: el actuar humano, tal como inmediatamente lo percibimos como sujetos de acción —es decir, tal como es en sí mismo, como tal actuar en sentido propio— exige la noción de finalidad, la explicación por la causa final; pero la ciencia empírico-matemática excluye la posibilidad de explicar nada por medio de causas finales: de los cuatro principios ontológicos de la doctrina aristotélica, sólo la causa eficiente permanece como principio del llegar a ser de los fenómenos, puesto que la noción de causa final exige una *esencia* que, como *naturaleza* de cada cosa, explique el posible llegar a ser de esa cosa, y es la misma noción de esencia la que ha quedado excluida de la ontología moderna. Por tanto toda posible explicación de la acción supondrá la remisión de ésta al motivo que le da lugar, su causa eficiente, lo que implica que, dada la conexión necesaria entre causa eficiente y efecto, la acción resultante de tal motivo dado tendrá necesariamente que suceder, es decir que no hay lugar para una decisión libre. El proceder científico moderno podrá, en último término, explicar la conducta humana como resultado necesario de la configuración fenoménica de un ente sometido a las mismas leyes matemáticas que el resto. Esto quiere decir que la moral desaparece del terreno del conocimiento, por tanto de lo estrictamente racional: no hay un saber moral, un saber práctico; *la* moral pasa a ser *lo* moral, un fenómeno empírico que habrá de ser explicado junto con el resto de la experiencia¹⁷⁰.

La escisión ontológica moderna en la consideración de la moral

De este modo, la posición en la que queda la moral en la filosofía moderna puede considerarse desde dos perspectivas posibles, la que podríamos quizá llamar teórica, y la que parte de la praxis real como exigencia inevitable de la existencia

¹⁷⁰ Ana Marta González, *La ética explorada* (Barañaín (Navarra): EUNSA, 2009).

humana: la primera sería puramente especulativa, la segunda pretenderá ser normativa.

Por una parte, se considera «lo moral» o «el hecho moral» como un fenómeno objeto de un posible conocimiento, al que a veces se llamará «ética» e incluso «metaética», saber cuyo objetivo será dar cuenta de qué es lo moral, cuál es su fundamento último, lo que aquí quiere decir de dónde procede, que fenómeno da lugar a la aparición de las consideraciones y exigencias que llamamos morales; en esta perspectiva «la moral» como tal desaparece para ser entendida más bien como «las morales», los diversos conjuntos más o menos sistemáticos de normas o principios con los que, de hecho, los hombres regulan sus conductas, y se intentará dar cuenta de su origen: se podrá así explicar la aparición de sistemas morales a partir de la estructura emocional humana, que es de hecho preferencial, o a partir de las necesidades y exigencias del desarrollo de las sociedades humanas, o incluso como resultado de la evolución de la biología humana, de las pautas de conducta del hombre como un organismo social o de la configuración de su estructura neurológica.

Por otro lado, la consideración filosófica parte de la inevitable exigencia de praxis real que los hombres encontramos en nuestra vida, para intentar dar cuenta de ella, definirla, sin que desaparezca como tal, es decir, sin remitirla a otra cosa que la explicaría, y esta definición se plantea como el intento de encontrar una posible universalidad de las normas morales. Pero este intento de definición parte inevitablemente de la escisión completa entre lo gnoseológico y lo práctico que es propia de la ontología moderna, lo que da lugar a dos posibilidades generales de plantear el asunto: o bien el formalismo moral o bien lo que podríamos llamar una moral de base positivista. En ambos casos se intenta fundamentar la moral en la razón, pero en el sentido en que la Modernidad la entiende, y por tanto sin referencia alguna a una naturaleza humana desde la que la razón podría encontrar modos de actuar adecuados o no: en todos los casos la moral se convierte en sistemas de normas, no consiste ya en encontrar un actuar humano que lo sea propiamente, el modo de vida excelente en el que se cumpla plenamente el ser del

hombre, sino en establecer pautas para cada acción aislada que la hagan no «buena o mala» sino «correcta o incorrecta»¹⁷¹.

El formalismo moral consiste en afirmar un uso práctico de la razón independiente y aparte por completo de su uso teórico; no sólo que la razón sea inmediatamente práctica, sino además que, siéndolo, no sea un saber en ningún sentido: la acción será moral o no independientemente de su objeto, de su contenido, sólo por su forma o estructura racional como principio de acción. En su formulación kantiana, el formalismo pretende la universalidad de la norma moral en cuanto que ésta lo sería por su conformidad formal con la razón práctica abstracta que constituye a todo ser humano como agente racional, independientemente de la contingencia empírica de los contenidos concretos de la acción, es decir, que sería *necesaria* en sentido práctico; como tal necesidad práctica de la norma moral depende exclusivamente de la constitución formal de la razón en tanto práctica, la razón aparece como *legislador autónomo* en la moral, que por tanto no ha de remitirse a nada externo a sí misma para establecer la ley moral¹⁷².

La moral de base positivista surge desde posiciones cuyo fundamento es la aceptación filosóficamente acrítica del resultado kantiano de la desaparición de la metafísica: en ellas se admite como punto de partida la afirmación absoluta de la ciencia matemático-experimental como único saber en sentido propio, y por ello la afirmación, sin examen de su base ontológica, de los hechos empíricamente dados como única realidad. En el terreno práctico esta posición supone la aceptación como punto de partida de la configuración preferencial de la psique humana, entendida de nuevo acríticamente como hecho dado a la experiencia. Esta configuración de deseos y rechazos se entiende como búsqueda del placer y evitación del dolor como motivaciones básicas de la conducta del hombre, que promovería todo el entramado individual y social de la existencia humana. A

¹⁷¹ Ángel Rodríguez Luño, *Ética general* (Barañáin (Navarra): EUNSA, 1998). Franz von Kutschera, *Fundamentos de ética* (Madrid: Cátedra, 1989).

¹⁷² Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. de E. Miñana y Villagrasa, Manuel García Morente y Juan Miguel Palacios (Salamanca: Sígueme, 2002). Juan Miguel Palacios, *El pensamiento en la acción* (Madrid: Caparrós editores, 2003).

partir de tal hecho dado, la razón procedería a establecer cuál de las posibles vías de acción resultaría en la consecución de la mayor cantidad posible de placer o en la evitación de la mayor cantidad posible de dolor: y se habla de «cantidad» porque se entiende que el placer y el dolor, en cuanto empíricos, son cuantificables y medibles. El por qué la acción que procura la mayor cantidad de placer o evitación de dolor para el mayor número es la acción moralmente buena viene dado por la aceptación previa de que evitar el dolor y obtener placer es lo que *de hecho* siempre queremos los seres humanos, es decir que la razón interviene aquí como instrumento que nos permite encontrar el medio de llegar a ciertas consecuencias, pero no establece en el terreno práctico cuál sea el fin buscado: esto viene dado por experiencia, es dato del que se parte, que por tanto es contingente, se trata simplemente de que nuestra estructura psicológica preferencial es así. La razón no tiene nada que decir, por tanto, con respecto a lo práctico *en sí mismo*, pues ello no es, en ningún sentido, saber. El que sea así da lugar a que desde estas posiciones morales no se pueda resolver el problema de la posible diversidad de preferencias entre unos hombres y otros: de aquí que desde esta perspectiva moral sean consecuencias difíciles de evitar el subjetivismo o el relativismo en el terreno de la praxis, planteamientos que aun siendo imposibles de sostener filosóficamente con coherencia —salvo desde posturas que nieguen de raíz la posibilidad y validez de toda posición moral— resultan casi inevitables en la praxis moral irreflexiva. El resultado de esto es que la moral se convierte en la búsqueda de un consenso normativo que permita la interacción social de los diversos juegos de preferencias de los individuos o los grupos sociales: se trata pues de una moral social establecida por *convención* y por la *conveniencia*¹⁷³.

Ante esta situación, en el siglo XX aparecen reformulaciones del formalismo, las llamadas éticas del discurso o también procedimentales (Apel, Habermas, Rawls...) que pretenden formular los procedimientos que permitirían establecer la legitimidad moral de normas o principios, no en virtud de su contenido, sino de la posibilidad de que pudieran ser aceptadas en un diálogo racional ideal cuya forma diera lugar a la posibilidad de consenso de un mínimo

¹⁷³ Jaques Leclercq, *Las grandes líneas de la filosofía moral* (Madrid: Gredos, 1977).

moral que permitiera la cohesión social por la conciliación, o al menos la posibilidad de coexistencia y superación de conflictos entre ellos de los diversos sistemas de preferencias —las diversas «morales»—. En estos planteamientos la norma moral resulta no del examen racional práctico de la realidad humana, sino de un diálogo cuya forma garantizaría la validez moral de su resultado. Se trata por tanto de la afirmación de la moral como aquel sistema de normas o principios de conducta que pueda ser *convenido* socialmente para hacer posible un determinado tipo de sociedad que se considera por sí misma como resultado acabado de la autonomía racional de hombre. De nuevo encontramos, también a través del formalismo, el resultado de que la moral es *convención* dictada por la *conveniencia* para la existencia social del hombre¹⁷⁴.

Confrontación entre la ética clásica y la moderna

Si hacemos ahora un resumen de las consecuencias a las que el planteamiento ontológico moderno da lugar en el terreno moral, comparándolas con la concepción de la moral del planteamiento clásico, podremos esbozar un examen de la situación de confrontación ontológica que tiene lugar en la praxis moral real en el presente.

En la ontología clásica *ser* consiste en la *distancia*, entre la inteligibilidad universalizable y la concreción inexpressable, entre la presencia inmediata de lo ente y su esencia. Tal *distancia* en que consiste *ser* es a la vez la distancia constitutiva del *ser propio* del hombre, la racionalidad humana es la apertura al *ser*, la posibilidad de atenerse a él en el saber y en el obrar: de ahí la *moral*, en cuanto que el hombre tiene una naturaleza propia que cumplir, pero tal cumplimiento exige la *decisión libre* del hombre mismo. En cualquier otro ente, si se dan las condiciones se cumple la naturaleza de tal ente por sí misma, pero en el caso del hombre, precisamente porque su naturaleza es razón encarnada, tal espontaneidad consiste en la posibilidad de su negación, en el sí o el no de la decisión libre.

¹⁷⁴ Adela Cortina y Emilio Martínez Navarro, *Ética* (Madrid: Akal, 1998).

Por esto, en el planteamiento ontológico clásico, la moral aparece como un *saber práctico*, resultado del examen que la razón hace sobre la *naturaleza* del sujeto moral —el ser humano— y de lo que le circunda, es decir, que el conocimiento de la *verdad*, la consideración del *ser* de lo real, aparece en el terreno de lo práctico como conocimiento del *bien*, fin del actuar, que da lugar a pautas universales de conducta. Estas pautas que la razón encuentra en la consideración práctica, en la percepción del bien, constituyen la *ley natural*. La ética clásica se configura a partir de esta ontología como conocimiento de la conducta necesaria para que el hombre realice su propia naturaleza, y por ello, como ética de la *virtud*, el hábito bueno que constituye la excelencia en el actuar ante cada aspecto de la existencia del hombre.

La filosofía moderna surge con la pretensión de sustituir el pensamiento ontológico clásico, al entender que la noción básica en él, la de *esencia*, ha resultado inviable como fundamento de la necesidad y universalidad del saber. Por ello la ontología de la Modernidad se plantea desde el principio como enfrentamiento con la ontología clásica, lo que dará lugar en último resultado a la *ausencia de ser*, la desaparición de la metafísica como ciencia, y por ello también de la ontología en sentido propio. Hemos ya esbozado este desarrollo de la ontología moderna, que sustituye la noción analógica de *ser* por la positiva de formalidad matemática como fundamento de lo real, remitiendo todo ser a la razón, reducida a entendimiento deductivo, que se convierte por tanto en lo supuesto en el ser de todo ente, el sujeto que es «yo pienso», abstracto y constituido como estructura puramente formal, y que por tanto establece como lo que hay, lo verdaderamente ente, la *materia* regulada por leyes matemáticas de la ciencia matemático-experimental moderna.

Si en la ontología de la Modernidad no hay *ser*, no hay *distancia*, entonces, o bien no hay libre albedrío, sólo fenómenos reductibles a su última configuración como estructura matemática, es decir lo *humano* explicable como *no humano*, como fenómeno «material», o bien la libertad del hombre queda vacía, como algo puramente formal, que ya no es cumplimiento o rechazo de una posibilidad dada —por la naturaleza—, sino mera *autonomía*: darse a sí mismo «leyes», crear la

propia «naturaleza», es decir, cumplimiento consigo misma, con su propia formalidad vacía de contenido.

Son dos caras de la misma situación ontológica. En ella todo ha de remitirse a la estructura matemático-formal para ser explicado, lo que da lugar a que lo específicamente humano, la moral, quede fuera de «lo real», lo objetivo, lo que de verdad es: o bien es explicado científicamente, en el sentido ya expuesto en que la Modernidad entiende esto, con lo que desaparece como moral, específicamente humano, o bien ha de ser entendido como algo cuya formalidad propia es ajena al conocimiento, un «uso práctico» de la razón, que se escinde por completo de la razón «teórica», lo que de todos modos supone la formalización abstracta de la moral, o bien es el resultado de una convención que tiene lugar a partir de cierto cálculo de conveniencias que parte de preferencias no racionales que se presentan como dato empírico.

En todo caso, el hombre queda escindido en razón deductiva formal y corporeidad irracional explicable por el entendimiento deductivo pero aparte por completo de él. Esta escisión hace imposible todo conocimiento en el ámbito de la moral: no hay racionalidad en la percepción del «bien», que pasa a ser resultado de la estructura preferencial del hombre biológico o de la formación histórica de la estructura social. El «bien» sigue apareciendo como objeto de la conducta del hombre en cuanto motivo de la acción, pero ya no es posible remitirlo a ser o verdad alguna, y por ello queda necesariamente indefinido; en última instancia habrá de ser establecido en la praxis por la preferencia subjetiva individual o la mera convención social, sin posibilidad de «objetividad» —es decir, de ser establecido por un discurso racional atento al *ser* de lo que se trate—. Propiamente no hay «bien», sino sólo «lo bueno» como expresión de lo preferido. Que se tengan unas u otras preferencias no puede justificarse desde el punto de vista práctico desde el momento en que éste no es un saber: la única justificación de lo moral será que permita la coexistencia social de los individuos, el establecimiento de ciertas normas mínimas que impidan el enfrentamiento entre ellos, un respeto negativo por las preferencias de los demás. No hay *bien*, puesto que no hay *ser*, ni por tanto *naturaleza* ni *teleología* a la que someter el juicio moral, por lo que el agente moral se concibe a sí mismo y así es concebido por la

ética filosófica, como autónomo, soberano en el terreno moral: es él mismo el fundamento de los principios morales¹⁷⁵.

Podemos ahora considerar resumidamente una serie de rasgos definitorios de la ética de la Modernidad en su confrontación con la definición de la moral que surge de la ontología de la esencia.

En primer lugar la noción de *libertad* es sustituida por la de *autonomía*: ya no se trata de que el hombre elija atenerse a la verdad o no al determinar su obrar, sino de que él mismo determine cuál sea el principio del obrar al que haya de atenerse; el hombre es ahora el legislador en el terreno práctico. La noción de libertad queda restringida a la de libertad social o política, entendida como libertad puramente negativa, apertura indefinida a toda posibilidad.

En segundo lugar la moral deja de ser el *saber práctico* para convertirse en *convención*, acuerdo entre agentes autónomos soberanos; por ello resulta inviable la universalización de la moral: se pasa a hablar de pluralidad de sistemas morales, y queda abierta la puerta al subjetivismo o al relativismo como explicación de la moral.

En tercer lugar la *causa final* como fundamento de la vida moral es sustituida por la *motivación* como *causa eficiente* positivamente dada de la acción, y por ello se convierte lo moral en cuestión de *normas* exclusivamente, y no ya de *virtud*: se trata de establecer la pauta de corrección para cada acción en sí misma considerada, y no de entenderla como parte de un actuar que tendría cierto fin último como guía de determinación, lo que daría lugar a posibles modos habituales de obrar conforme al bien, el lograr un actuar humano que lo fuera propiamente.

Por esto, en cuarto lugar, ya no se tratará de la *eudaimonía*, la vida buena, humanamente lograda, sino de la *conveniencia* que satisfaga las preferencias subjetivamente percibidas. La moral será búsqueda de la cohesión social, medio que permita la coexistencia de los individuos, y no búsqueda del bien del hombre.

¹⁷⁵ Martin Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica* (Barañáin (Navarra): EUNSA, 2000). Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 1987).

Por último, la noción de *persona* queda remitida a su afirmación puramente positiva por la posesión de rasgos o propiedades concretas que el conocimiento teórico establezca como su definición.

La consecuencia de toda esta situación en la praxis moral real y concreta en la actualidad es un conflicto permanente y en sí mismo irresoluble, que aparece como una confusión de criterios éticos en la sociedad e incluso, con frecuencia, en el actuar de un mismo agente moral individual: en el individuo concreto en cuanto agente moral el conflicto a la hora de establecer los criterios de actuación resulta en inconsecuencias en el actuar que, por no aparecer reflexivamente no son nunca resueltas; y esto sucede también, claro está, en el conjunto de la sociedad, de manera que a la hora de definir los fines que se han de perseguir y cuya consecución ha de propiciarse desde la acción política y desde el derecho el resultado sea justamente el de la indefinición como fundamento; así, por ejemplo, se habla de establecer las condiciones para que cada cual pueda buscar por sí mismo y conforme a su propio criterio individual la felicidad, o bien del establecimiento de los fines por la convención de la mayoría, sin que desde luego se aclare dónde o quién expresaría el resultado de tal convención.

La filosofía moral de la Modernidad, que entiende la ética como ciencia de lo moral, no es capaz de dar cuenta de la praxis moral real en la sociedad, en cuanto que no considera que tal praxis moral sea de suyo un saber —saber práctico—. El conflicto moral ocurre en cuanto que no hay acuerdo sobre cuál sea el fin de la existencia humana —o si hay tal fin—, lo que implica un implícito relativismo no reflexivo como fundamento moral. La pervivencia consciente de criterios morales realistas, fundamentados en la ontología clásica, en determinados sectores sociales, se percibe como una amenaza al consenso social, que se pretende evitar por medio del establecimiento de un formalismo definidor de lo aceptable para una sociedad democrática, que pretendidamente daría lugar a una situación de tolerancia entre criterios morales dispares, pero que en realidad, dado su fundamento en la ontología de la Modernidad, tal como lo hemos expuesto, ratifica las posiciones convencionalistas y de base positivista, considerando las posiciones clásicas como incompatibles con el modelo de sociedad deseado. Como consecuencia de ello, la pérdida de toda posible noción de autoridad moral impide

remitir la ordenación social a objetividad, lo que da lugar a enfrentamientos inevitables en los que la búsqueda del asentimiento de mayorías sociales se convierte en el recurso para la imposición del propio criterio.

La situación de la moral en la Modernidad y el nacimiento de la Bioética

Ya hemos expuesto cómo la Bioética nace de la situación de confrontación ontológica que es la de la Modernidad. Tal *situación ontológica* afecta al terreno de la praxis moral, como a todo otro aspecto de nuestra existencia humana, y la Bioética surgirá precisamente como consecuencia de y reacción frente al estado en que queda la concepción de la moral como resultado.

Ya en el origen del propio término «bioética» que servirá para designar esta disciplina aparece la percepción o intuición más o menos clara de tal estado de la moral: aunque estrictamente no sea su primera aparición¹⁷⁶, el término empezará a tener repercusión tras su uso en los artículos y el libro de H. Van Rensselaer Potter considerados como los esbozos originarios de esta disciplina al menos en uno de sus aspectos. En ellos se expone explícitamente que el problema que justifica el nacimiento de tal nuevo saber es la escisión entre el conocimiento científico matemático-experimental moderno y lo que Potter denominó como «el conocimiento del sistema de los valores humanos»¹⁷⁷, o el «saber humanístico» —tal y como es nombrado en otros ámbitos el saber de lo específicamente humano que no es, precisamente por su especificidad propia, objeto posible de la ciencia matemático-experimental—.

La obra de Potter se centra en uno de las cuestiones de las que luego se ocupará la Bioética —el problema de la responsabilidad del hombre en el efecto de su actuación sobre el medio natural— pero en los orígenes de la disciplina se encuentran principalmente las preocupaciones por la ausencia de justificación moral de la praxis de las ciencias biomédicas, que por el tecnocientificismo imperante en el siglo XX —y que aun hoy tiene gran preponderancia, aunque es

¹⁷⁶ Consultar nota 2.

¹⁷⁷ Van Rensselaer Potter, *Bioethics bridge to the future* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1971).

ya generalizadamente discutido y combatido— se consideraban autojustificadas, como ya se ha explicado aquí anteriormente. Así encontramos en el origen de la Bioética el *Informe Belmont* que dio lugar a la corriente bioética, el *principialismo*, que determinó durante buena parte de su desarrollo a la disciplina, y que fue elaborado precisamente como respuesta a las consecuencias concretas del tecnocientificismo en la práctica experimental biomédica.

El tercer cimiento del nacimiento de la Bioética es la profundización en la ética de la medicina, con la percepción clara de la necesidad de su ampliación a las cuestiones y problemas planteados por los cada vez más rápidos avances técnicos en la biomedicina. A ello se dedicó el *The Joseph and Rose Kennedy Institute for the study of Human Reproduction and Bioethics*, fundado por André Hellegger, así como el *Institute of Society, Ethics and Life Sciences*, posteriormente denominado *The Hastings Center*, fundado en 1969 por Daniel Callaghan y Willard Gaylin.

Ahora bien, aunque una buena porción de las cuestiones y los temas de la Bioética sean problemas de ética médica, se entiende sin embargo que la Bioética no es sin más ética de la medicina, sino una disciplina distinta que incluiría entre sus objetos de examen las cuestiones que a aquella pertenecen, lo que manifiesta que las cuestiones que dan lugar a esta disciplina proceden de un conflicto más profundo que el de la dificultad de determinar una regla de conducta ante situaciones nuevas que los cambios sociales o la aparición de nuevas técnicas médicas pudieran ocasionar. Este conflicto se manifiesta con claridad cuando la técnica llega a alcanzar la especificidad humana misma, planteando plenamente la cuestión de lo que ésta sea, o si la hay; y en este terreno la definición misma de lo que la medicina haya de ser se convierte en cuestión. Como examinaremos más adelante, la propia definición de la Bioética es problemática, y da lugar a diferentes concepciones de lo que esta disciplina es o debe ser¹⁷⁸. Que aparezca tal conflicto entre la concepción científica y las exigencias de determinación moral nos muestra que en el fundamento de la cuestión hay un enfrentamiento no resuelto entre concepciones ontológicas dispares, que dan lugar a resultados dispares en cuanto a lo que se entiende que la ciencia y la moral han de ser.

¹⁷⁸ Elio Sgreccia, *Manual de Bioética I. Fundamentos y ética biomédica* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009).

Puesto que la Bioética es ética, aplicada a una serie de cuestiones definidas como objeto de saber por la consideración de las consecuencias de la acción humana sobre la vida, entenderemos que el examen de los fundamentos ontológicos de tal disciplina tenga como elemento especialmente relevante el esclarecimiento de la situación de la concepción de la moral en que nos encontramos. Ya hemos examinado antes cómo la situación de la moral en la Modernidad es la de su desaparición como saber práctico, es decir la consideración que la moral sólo puede ser racional como mucho en cuanto a su estructura formal, pero nunca en cuanto a sus contenidos. El principal resultado del nacimiento y desarrollo de la Bioética es la restauración de la noción de la moral como saber práctico. De lo que esto supone para el desarrollo de la disciplina bioética, de cómo en ello mismo se expresará el conflicto definitorio de la situación ontológica moderna que la fundamenta, dando lugar a su dispersión en corrientes o modelos bioéticos diversos e incluso contrapuestos entre sí hemos hablado ya en el segundo y el tercer capítulo, por lo que no lo volveré a desarrollar aquí.

CAPÍTULO QUINTO

EL SABER SOBRE LA VIDA

Si por un momento consideramos la composición de términos que da lugar al nombre de la disciplina, *bios* y *ethos*, y tomamos en consideración afirmaciones como la de Potter de que elaboró tal término para expresar el contenido que habría de tener un saber cuyo fin fuera permitir congeniar el saber de lo biológico con el de los valores éticos¹⁷⁹, o la repetida percepción de la conveniencia o necesidad de tal nuevo término para abarcar un terreno que no es sólo el de la ética médica —aunque la incluya— sino que abarca a la vez la ciencia biomédica, la filosofía, la ética y el derecho¹⁸⁰, convendremos en que el otro aspecto que se ha de considerar al examinar el fundamento ontológico de la Bioética es la situación de la noción de vida en la Modernidad, es decir la situación en que se encuentran en su fundamento mismo las ciencias biológicas y biomédicas. Porque, en efecto, la moral y la comprensión de lo que la vida es son terrenos especialmente marcados por la indefinición a que da lugar la situación de confrontación ontológica en la que nos encontramos. Hemos hablado en el capítulo anterior de la situación de la moral, y dedicaremos este capítulo a la noción de vida y a la situación de las ciencias de la vida.

La comprensión de lo que la noción de vida supone es la otra cuestión en la que la situación de confrontación ontológica de la Modernidad se hace claramente manifiesta. Mientras que para la física matemática el planteamiento moderno establece sin obstáculos la definición, en la Biología y las ciencias de la vida que de ella derivan el conflicto interno no ha dejado de manifestarse, hasta el punto de que, en su afán de establecerse como ciencia bajo el patrón de la física, modelo de ciencia matemático-experimental, la Biología no deja de cuestionar la definición

¹⁷⁹ V. R. Potter, *Ibidem*.

¹⁸⁰ Roberto Andorno, *Bioética y dignidad de la persona* (Madrid: Tecnos, 2012). Elio Sgreccia, *Manual de Bioética I. Fundamentos y ética biomédica* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009).

de su propio objeto de estudio, a través de la problematización constante de las nociones básicas que lo definen —como la definición misma de la vida, la de especie, el problema del reduccionismo a genética o a biología molecular, la cuestión nunca definitivamente resuelta del teleologismo...—. De nuevo es conveniente examinar la definición de la vida en cada una de las perspectivas ontológicas, clásica y moderna, que hemos estado considerando, para poder entender desde sus fundamentos la situación que da lugar a la percepción de la necesidad de una disciplina nueva —la Bioética— que se ocupe de las consecuencias que tal cuestión tiene en el terreno de lo práctico con ella relacionado.

I. LA DEFINICIÓN DE LA VIDA DESDE LA ONTOLOGÍA CLÁSICA: ONTOLOGÍA DEL VIVIENTE

Para entender la consideración de lo viviente que se hace desde la ontología clásica hay que tener presente la noción de *analogía del ser*. Para la ontología clásica la vida es el *ser* del viviente: el *viviente* es aquel ente para el que *ser* es *vivir*. Las funciones y actividades que encontramos como propias del viviente —la autonutrición, el crecimiento y envejecimiento, el automovimiento, la sensación y la racionalidad— proceden de su misma forma esencial, que es para él *entelequia*, ser en acto y fin, el fundamento de la organización de su corporeidad y de los fines que marcan toda su actividad. El viviente es cuerpo, pero lo es de otro modo que como lo son los entes inertes. La *forma* del viviente que organiza su *materia* es lo que se llama *alma*, de donde que lo vivo sea lo animado, lo que tiene alma. El viviente es *substancia*, compuesto de cuerpo y alma, en el que el alma es su forma, que da lugar a todas las potencias propias de tal substancia, y que por tanto supone los fines que definen toda su actividad como tal viviente.

De tal modo, lo viviente es *ser vivo*, la vida es su *ser*; por tanto *ser* no significa lo mismo para él que para el resto de los entes corpóreos no vivientes. La

vida es pues una manera de *ser*, que a su vez puede darse de varias maneras, desde aquello para lo que vivir supone sólo nutrición y crecimiento, pasando por aquello para lo que supone sensación hasta aquello para lo que supone intelección, raciocinio: los vegetales, los animales, el hombre. Para cada uno de ellos ser es vivir, pero vivir no significa, no supone, lo mismo: de nuevo se aplica aquí la noción de analogía del *ser*. La definición de la vida es pues, en la perspectiva clásica, ontológica: la ciencia de los seres vivos sería una ontología del viviente¹⁸¹.

Lo que define al viviente es su mayor grado de actividad, el viviente es más activo que el ente inerte, pues en el viviente los fines son realizados por su propia actividad, el viviente es agente de su propio llegar a ser como viviente. Como ser es *ser en acto*, actividad en el cumplimiento del *fin* que es la *naturaleza* propia de cada cosa, que el viviente sea activo en mayor grado supone que *es* más propiamente, más perfectamente que lo inerte. Tenemos pues una jerarquía en el ser, en la cual el grado más alto lo ostenta el ente que de manera más activa persigue el cumplimiento de su naturaleza, y que es el ser vivo racional. De este modo encontramos una base para fundamentar el valor moral de cada ente, la medida en que, en el terreno práctico, aparezca como un bien¹⁸².

II. LA CIENCIA DE LA VIDA DESDE LA ONTOLOGÍA DE LA MODERNIDAD: LA DIFICULTAD DE LA DEFINICIÓN DE LA BIOLOGÍA COMO CIENCIA

La indefinición de la vida en la ontología de la Modernidad

En la Modernidad la cuestión de la definición de la vida resulta una dificultad en el fondo irresoluble. El modelo de ciencia, la ciencia por excelencia, para cuya

¹⁸¹ Aristóteles, *Acerca del alma*, ed. de Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1988). José Luis González Recio, *Teorías de la vida* (Madrid: Síntesis, 2004).

¹⁸² Ana Marta González, *Claves de ley natural* (Madrid: Rialp, 2006).

fundamentación la filosofía moderna pretende echar abajo el entramado de la ontología aristotélica, es la física matemático-experimental. A partir de la fundamentación ontológica de tal ciencia se entiende como lo real lo material, bien claro que materia significará la estructura formal matemática que el entendimiento deductivo establece como explicación de todo fenómeno objetivo. En tal ontología no hay propiamente *ser*, sino que todo es y ha de ser positivamente reductible a esta estructura formal matemática, y ello supone la desaparición de la noción de *analogía* del ser: todo es en el mismo sentido, y en último resultado, todo es lo mismo, la materia.

Por esto, el viviente habrá de ser explicado como un fenómeno físico más, quizá de mayor complejidad, pero cuya estructura última será remisible a las leyes físico-matemáticas de la materia. Sin embargo, la vida aparece de manera inmediata ante el intento de conocerla como un fenómeno diferente, que parece exigir la postulación de un principio propio aparte de los que rigen la materia inerte. Esta exigencia es, en el fondo, inadmisibile para el planteamiento ontológico que da lugar a la ciencia moderna, por lo que a lo largo de la Modernidad se irá desarrollando en el terreno de la ciencia de la vida un conflicto entre el modelo de explicación de la física y las pretensiones de diferencia esencial de la biología respecto de él.

La ciencia moderna entiende por explicación la remisión del fenómeno dado a los elementos simples cuya relación formal da lugar a la estructura que lo constituye. Todo rasgo que presente el fenómeno se explicará a partir de la configuración de los elementos que lo componen y de su relación como estructura, y por ello este modelo de explicación excluye la posibilidad de que un fenómeno presente rasgos que no puedan remitirse a los de sus elementos componentes, así como la finalidad como principio explicativo de los fenómenos. Así, la biología busca constituirse como una ciencia física experimental intentando encontrar el fenómeno simple cuya estructuración explicaría lo viviente, y sin embargo en lo viviente parece imponerse por todas partes la presencia de propiedades del ser vivo que no se encuentran en los elementos físicos componentes, y también la exigencia de una explicación finalista de los fenómenos biológicos; pero una explicación teleológica exige la admisión de un principio de

desarrollo implícito al proceso y ontológicamente previo a él, lo que ha quedado excluido por la fundamentación ontológica de la ciencia matemático-experimental. Además, el modelo explicativo de la física matemática supone que encontrada la estructura matemática formal explicativa, que se expresa como ley, de ella ha de poder ser deducido el fenómeno concreto de manera necesaria; pero en biología los fenómenos que se consideran son muy frecuentemente singulares, de manera que explicarlos supone la elaboración de conceptos adecuados para entenderlos, pero no de leyes matemáticas de las que deducirlos: por ello la biología es, en amplios e importantes terrenos de su desarrollo —como en la teoría de la evolución—, un saber histórico, no una ciencia deductiva¹⁸³.

El problema de la definición de la Biología como ciencia

En la biología actual encontramos dos ramas principales con distinta metodología: la biología molecular y la genética, que podríamos llamar biología funcional, y la biología evolutiva. La biología funcional se aproxima más al método deductivo-experimental de la física, mientras que en la biología evolutiva es inevitable el método histórico, con la proposición de narrativas históricas hipotéticas que se someten a análisis para considerar en qué medida explican los hechos conocidos. En todos los casos encontramos que en la explicación biológica del origen y desarrollo de los vivientes juega un papel importante el *azar*, palabra con la que lo que se quiere expresar es la ocurrencia concreta de un fenómeno que no puede ser remitida o deducida desde una ley universal, pero que es crucial en la explicación de lo que hay. El papel de esta noción de «azar» es el del reconocimiento de la concreción irreductible a universalidad de ciertos fenómenos, pero expresando el conflicto con la supuesta universalidad absoluta de la explicación deductiva matemática: hablar de «azar» es decir que la singularidad de lo concreto escapa a formalización completa. Es decir, que tal noción surge precisamente de la pretensión de la ciencia moderna de poder remitir todo ente a la inteligibilidad

¹⁸³ Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento IV* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986). Elliott Sober, *Filosofía de la biología* (Madrid: Alianza editorial, 1996). Erwin Schrödinger, *¿Qué es la vida?* (Barcelona: Tusquets editores, 2001).

universal de la razón, como confrontación frente a ella —y es un remanente de la explicación ontológica clásica, en la que la comprensión de un ente supone hacerse cargo de la *distancia* entre su inteligibilidad racional, dada por su *forma*, y su irreductible concreción, dada por su *materia*—. En la teoría de la evolución la explicación proviene de la concurrencia del así llamado «azar» con procesos que hacen el papel de ley, de mecanismo necesario —muy especialmente la selección natural—, concurrencia que explica cómo llega a ser el fenómeno observado. Por ello la biología evolutiva es una ciencia inevitablemente histórica, y por ello en la conjunción de estas dos ramas de la biología —biología «funcional» y biología evolutiva— aparece una de las cuestiones conflictivas que definen esta ciencia, la de la reducción de la biología evolutiva a genética y biología molecular, cuestión no resuelta en la propia biología en cuanto se afirma que habría propiedades de los vivientes como «organismos completos» no explicables por la mera consideración de sus partes o elementos componentes, que es lo que estudia la biología molecular¹⁸⁴.

Otra cuestión conflictiva en la definición del objeto de la biología como ciencia es el concepto de especie, del que no puede prescindir, pero que es usado con diferentes sentidos y hasta puesto en cuestión como definitorio de cierta unidad real de los organismos; tal concepto procede de la ontología de la esencia, pero al quedar fuera de ella pierde el sentido que tenía como expresión de la naturaleza inteligible y por ello universalizable de los entes y queda suspendido sin significado claro, pero con utilidad teórica imprescindible.

En el mismo sentido aparece el problema de la finalidad en la definición de los organismos: un elemento definitorio del ser vivo sería el de tener partes definidas con diferentes funciones que se coordinan para la obtención de un fin, la supervivencia y reproducción del viviente. Tal noción de *fin* —al igual que la de especie— supone la admisión de una esencia o naturaleza ontológicamente previa, noción que la ontología fundante de la ciencia moderna descarta por completo desde su origen; y sin embargo parece que en la biología tal noción de fin se impone necesariamente, causando discusión sobre la manera de entender la

¹⁸⁴ Jacques Monod, *El azar y la necesidad* (Barcelona: Tusquets editores, 1985).

teleología de lo biológico, su alcance y también su fundamento último, lo que de nuevo da lugar a un conflicto en la comprensión del modo en que la biología es una ciencia¹⁸⁵.

Todas estas cuestiones conflictivas en la definición de la biología como ciencia en sentido moderno provienen en último extremo de la incapacidad de la ontología de la Modernidad para definir la vida. Toda ciencia particular parte de la admisión de un objeto de estudio definido de antemano que precisamente por ello establece en qué consiste dicha ciencia, y que, por tanto, ella misma no define. En el caso de la física, tal objeto de estudio queda establecido por la consideración ontológica que la funda, que parte de la sustitución de la noción de esencia por la de formalidad matemática como fundamento de lo real. Pero en el caso de la biología, la dificultad de definir lo viviente en tales parámetros queda clara desde el comienzo de la Modernidad: la primera respuesta que se dará a esta cuestión es la de entender el viviente como mero mecanismo corpóreo, explicable físicamente. Tal suposición no se mantiene, pues se hace evidente su incapacidad para explicar los fenómenos de lo vivo; otras suposiciones intentarán postular la existencia de una realidad de otra naturaleza que meramente física que sustente el dinamismo propio de los vivientes, pero sin evidencia empírica de la existencia de tal fenómeno. Hasta el siglo XIX no confluirán las diversas ciencias empíricas de la vida en una ciencia unificada, que encontrará sistematización con la teoría de la evolución de Darwin. Junto a ella será el desarrollo de la genética y la biología molecular en el siglo XX lo que le dé su forma actual como ciencia autónoma.

La biología moderna considera una serie de fenómenos como los rasgos definitorios de su objeto de estudio: el ser vivo es un ente que genera su propia forma, da lugar al desarrollo de su estructura por sí mismo y mantiene por sí mismo el orden de tal estructura; reproduce el patrón de su estructura dando lugar a nuevos entes como él mismo; en él cada parte se ordena al conjunto. Todos estos fenómenos, considerados como rasgos del viviente, exigen la noción de una «esencia» o patrón previo que lo explique¹⁸⁶. Pero ésta es una noción ontológica que la Modernidad ha descartado desde el principio: precisamente la

¹⁸⁵ Ernst Mayr, *Por qué es única la biología* (Buenos Aires: Katz editores, 2006).

¹⁸⁶ Mariano Artigas, *Filosofía de la naturaleza* (Barañáin (Navarra): EUNSA, 2008).

Modernidad surge como oposición a esta noción, a la ontología definida por ella, y a partir de tal oposición fundamenta la ciencia moderna. Por ello la biología se encuentra, en su fundamento mismo, con un conflicto creado por tal confrontación ontológica. Con el desarrollo de la biología molecular algunos han creído encontrar el modelo explicativo por el que la biología entroncaría directamente con la física, pero el reduccionismo de toda otra parte de la biología a biología molecular no es, ni mucho menos, aceptado por todos como posible, y se sigue hablando de propiedades del organismo considerado como totalidad que no podrían ser explicadas por tal reducción¹⁸⁷.

Se busca entonces el modelo explicativo autónomo de la biología, el lugar de la biología como ciencia, y tal autonomía de esta ciencia implicaría un rechazo del monismo ontológico de la Modernidad, pero a la vez tal definición autónoma se busca sin poder aceptar otros parámetros que los marcados por la ontología de la Modernidad. Por ello la biología es a su vez reduccionista al considerar la cuestión del estatuto de un saber sobre el hombre: la teoría de la evolución tiene como consecuencia la inclusión del hombre como una especie biológica más que podrá ser explicada por el mismo modelo que cualquier otro organismo; y de ahí la consideración de que los contenidos de las «ciencias del hombre», como la psicología o la sociología, podrán en último extremo ser remitidas a lo biológico.

La indefinición de la vida en la Modernidad y el nacimiento de la Bioética

Por último, la Biología como ciencia moderna no es ajena al tecnocientificismo que aparece como resultado aparentemente inevitable de la ciencia experimental, y muy especialmente desde el extraordinario desarrollo de la biología molecular y dentro de ella la genética molecular. Tal desarrollo parece abrir la puerta a la manipulación completa del viviente, incluso desde su mismo patrón definitorio, y por tanto, también del hombre, pues acabamos de ver como el ser humano queda incluido como un organismo más al alcance por tanto de la manipulación técnica biológica. Quizá este aspecto del desarrollo de la Biología sea el que más clara y

¹⁸⁷ John Maynard Smith, *Los problemas de la biología* (Madrid: Cátedra, 1987). Stuart Kauffman, *Investigaciones* (Barcelona: Tusquets editores, 2003).

directamente afecta a la medicina, y es por ello uno de los principales motivos de la aparición de una disciplina como la Bioética. El problema que da lugar al nacimiento de la Bioética es el tecnocientificismo implícito en la ciencia moderna, que al aparecer en la Biología exige reconsiderar la cuestión de qué es el hombre y por ello obliga a plantear a su vez el problema del lugar y el alcance de la tecnociencia como cuestión intrínsecamente implicada con ella.

CONCLUSIONES

Este trabajo se apoya sobre dos columnas. Una es la noción de *situación ontológica*, y la idea resultante de que ha habido en términos amplios dos grandes situaciones ontológicas en nuestra historia: la que aquí hemos denominado «clásica» y la de la Edad Moderna. La otra es la tesis de que la situación ontológica de la Modernidad se configura como confrontación permanente, nunca resuelta, entre las nociones de la situación ontológica clásica y los resultados de su continua negación por parte de los desarrollos explícitos de la filosofía moderna.

A partir de estas tesis se afirma la fundamentación ontológica última, de la Bioética en tal situación de confrontación ontológica que es la de la Modernidad.

I. LA NOCIÓN DE *SITUACIÓN ONTOLÓGICA*

Llamamos *situación ontológica* a la manera implícita de entender *ser* que fundamenta todo actuar humano, la manera de hacer y vivir, que supone sin expresarlo un modo de entender en qué consiste *ser*. Es una *situación* en la que el hombre se encuentra y en la cual y a partir de la cual actúa, pero que, en principio, no se menciona, no es objeto de cuestión, sino que sólo puede percibirse a partir y a través de sus resultados, de la manera de hacer y vivir del hombre en que consiste en realidad, en cuanto que constituye su fundamento primero.

El hombre se encuentra siempre en cierta *situación ontológica*, es decir que todo lo que hace, el orden moral y jurídico de sus decisiones, la organización política que construye, su manera de conocer la realidad, de hacer ciencia, de crear arte, se fundamentan en una manera de entender en qué consiste *ser*, son su expresión, su desarrollo y su resultado.

II. LA NECESIDAD DE LA ONTOLOGÍA

En determinado momento surgirá un discurso, con pretensiones de saber fundamentado, de ciencia, que intentará entender en qué consiste *ser*, y como consecuencia hacer explícita la implícita situación ontológica. Tal saber, surgido en Grecia hacia el siglo VI a. de C. adquirirá el nombre de «filosofía». La filosofía es en su núcleo ontología, el esfuerzo del pensamiento por entender y decir en qué consiste *ser*, y en cuanto tal supone una indagación que procura hacer explícita la en sí misma inexpressa situación ontológica, al elaborar un discurso fundamentado que la exprese. Tal indagación permitirá exponer los fundamentos de las diversas actividades humanas, las ciencias, la moral, el derecho, la política, el arte, para conseguir una comprensión de las mismas lo más completa posible.

Es decir que el examen de la situación ontológica de una época ha de hacerse en buena medida considerando las realizaciones filosóficas que en ella se desarrollan, puesto que ahí se expresa el horizonte ontológico que los pensadores encuentran como fundamento y origen de su reflexión.

Como uno de los resultados básicos de los desarrollos filosóficos elaborados en la Modernidad es el establecimiento de una ontología que paradójicamente niega el estatuto y el valor de la ontología misma como saber, resulta especialmente necesario reivindicar la relevancia de la ontología para la comprensión de los desarrollos propios del pensamiento moderno. Así, tal discurso ontológico crítico permitirá entender tanto la constitución, los límites y el alcance de la ciencia matemático-experimental moderna, como la situación en que la praxis en todos sus aspectos, moral, derecho, política y arte, se encuentra en la Modernidad debido a la desaparición de la noción de saber práctico. Es preciso por tanto explicitar definidamente la situación ontológica de la Modernidad, en la que nos movemos hasta el presente, y en la que y por la que nace la Bioética.

El examen de los desarrollos de la ontología en los periodos clásico y moderno permite establecer las características generales de la perspectiva ontológica de cada periodo. A partir de ello será posible establecer, al comparar los resultados de una y de otra entre sí, como la ontología de la Modernidad

consiste en su fondo en una negación continuada de la ontología clásica de la esencia, lo que dará lugar a que la situación ontológica de la Edad Moderna sea la confrontación entre los resultados de tal negación y las nociones de la situación ontológica clásica persistentes en el hombre moderno en la manera de ver el mundo y en la praxis. Es decir que tal examen de la historia de la ontología permite mostrar cómo efectivamente la situación ontológica de la Modernidad se define a partir de la clásica como negación de sus nociones fundamentales, pero sin conseguir realmente sustituirla, por lo que resulta ser de hecho una confrontación nunca resuelta, cuyo cumplimiento no puede ser otro que la negación completa: el nihilismo.

1. LA ONTOLOGÍA CLÁSICA DE LA ESENCIA

Para el planteamiento ontológico clásico *ser* significa tener *esencia*. Esto significa que lo ente es *substancia*, individuo concreto poseedor de una *naturaleza*, una determinación propia que da lugar a las características que presenta, pero también a todo lo que pueda llegar a ser. La *esencia* como *naturaleza* es principio de operaciones del ente: de ella proceden todas las acciones que la substancia pueda realizar y todo lo que en ella pueda tener lugar, y determina las relaciones que tendrá con otras substancias. La naturaleza es pues *fin*, que determina el sentido de lo que haga y llegue a ser la substancia, el cumplimiento de su ser propio en función del cual tienen lugar sus operaciones. Que cada ente tiene su naturaleza propia como finalidad que establece sus relaciones con cada otro ente implica que el todo de lo ente es orden, establecido por una legalidad que a todo le concede su finalidad dentro del conjunto de lo ente. El todo de lo ente es pues mundo, orden del *ser* conforme a la *ley natural* que rige todo y a cada ente.

Que el *ser* del ente es *esencia* significa que *ser* es *distancia*: distancia entre el «esto» concreto y la esencia, entre el nacer y el perecer, entre «lo que deja de ser» y «lo que llega a ser», cuando el «dejar de ser» el uno es el «llegar a ser» el otro, y la más radical: la distancia entre *ser* y *nada*. Que *ser* es *distancia* supone aceptar la aporía de que si *hay ser* lo que *hay* son los entes y no *ser*, pero para que haya entes

ha de haber *ser*, en algo ha de consistir *ser*, ha de tener su propia constitución, y en último extremo lo que propiamente hay es el *Ser* mismo. Pero en cuanto que los entes son, su *ser* ha de consistir en la dependencia del *Ser* mismo: porque *Ser* es, lo ente es, hay *ser* de los entes. Si es así, el *ser* los entes es de cierta manera, tiene constitución propia: el haber entes (el *ser*) es legalidad, orden del mundo, razón, inteligibilidad, posibilidad de saber fundamentado más allá de la experiencia inmediata.

La cuestión del *ser* es a la vez la cuestión del hombre, del *ser hombre*. El hombre tiene también su naturaleza propia, naturaleza que se define por la razón. El hombre es corpóreo, se encuentra inserto en la inmediatez del mundo, pero es también racional, y por ello abierto a la universalidad, al *Ser* mismo.

Con respecto al conocimiento el hombre es capaz de la Verdad, de encontrar el *ser* mismo de las cosas: conocer será remitir los entes concretos a su esencia, entender la naturaleza inteligible de las cosas. Con respecto a la acción, a su obrar, el hombre es capaz del Bien, su voluntad lo percibe y lo busca como su fin propio. Su razón, aplicada al conocimiento de lo real, le proporciona también las pautas de acción conforme a esa realidad: estas pautas de acción que la razón encuentra en el *ser* de lo real constituyen la Ley Natural, conforme a la cual puede ordenar su conducta moral y política: ética y derecho. El *Ser* es *Verdad*, *Bien* y *Belleza*, que el hombre encuentra como dados y conforme a los cuales puede ordenar su existencia. El *ser hombre* consiste en atenerse al *ser*, que se le muestra como *orden* y *ley*, para realizar su propio *ser*, cumplir su naturaleza propia.

2. LA ONTOLOGÍA NEGATIVA DE LA MODERNIDAD

La ontología de la Edad Moderna surge de la crisis de la noción de *esencia*, que garantizaba la posibilidad del conocimiento humano, tanto teórico como práctico. La negación de la esencia como fundamento llevará a la necesidad de replantear toda la cuestión filosófica, que aparecerá ahora de entrada como la cuestión del fundamento del conocimiento *cierto*, el saber universal y necesario. La cuestión

del *ser* se planteará pues ahora a partir de la cuestión del *conocer*, invirtiendo los términos de la indagación filosófica.

Como resultado de ello, para la Modernidad *ser* será la estructura meramente formal del aparecer lo que aparece, del darse el *fenómeno*. Esto quiere decir que todo lo concreto carece de consistencia propia, y ha de ser remitido a las condiciones formales de su aparecer para ser entendido. Tales condiciones formales del fenómeno son la constitución misma del «yo pienso», de la razón considerada como entendimiento deductivo, cuya manifestación propia es lo matemático. El «yo pienso» es por tanto el *sujeto*, lo supuesto en todo ser algo lo que es. El *objeto* es lo puesto en el proceder de la razón, lo ente, de tal modo que su aparecer se muestra necesario conforme a sus condiciones formales pero no en su contenido. *Ser* es aparecer como contenido de la mente, del *yo*.

La ciencia moderna procede remitiendo un fenómeno a otro, de tal manera que lo que entiende por «explicación» es el encontrar la estructura formal por la que los fenómenos componentes dan lugar al fenómeno compuesto. «Explicar» es pues encontrar el «cómo tiene lugar» pero no «qué es» o «por qué, para qué es». No hay *substancia*, porque lo que propiamente «es» es la *materia*, y la materia se entiende ahora como mera estructura matemática, formal, de lo que aparece, de los fenómenos. Esa remisión de un ente compuesto a otro componente no tiene fin hasta no llegar a la mera estructura matemática, es decir que el ente componente último propiamente no es ente, no es nada, es punto, unidad sin más definición o determinación que su interacción meramente formal con los otros «puntos» o «unidades». Los entes serán el resultado de ciertas configuraciones formales de tales «unidades» o «entes elementales» —átomos, partículas subatómicas...— que dan lugar a combinaciones cambiantes de características fenoménicas. De las categorías aristotélicas, las únicas que permanecen son las que de por sí se definían numéricamente: espacio y tiempo. Todo cambio será explicado como variación de las posiciones espaciales de las «partículas» elementales, y por ello la única causa admisible como explicación de los fenómenos será la causa eficiente; la causa final no será admisible en ningún caso en la explicación científica, lo que supondrá una fisura completa de lo científico con lo referido a la conducta humana. Esta reducción del *ser* a las categorías de

espacio y tiempo supondrá la desaparición de la *analogía del ser*, es decir que *ser* no se dice ya de varias maneras, sino sólo de una, por lo que todo lo que haya ha de ser en última instancia lo mismo, la formalidad matemática establecida como fundamento positivo último de todo, la *materia*. Por tanto toda comprensión de lo real habrá de remitirse a la comprensión científica matemático-experimental, lo que llevará a la concepción de que todo es manipulable técnicamente. El científicismo se convierte de suyo en «tecnificismo».

Por ello, si la física matemático-experimental es el único saber propiamente dicho, la única ciencia, entonces el resultado final es la disolución de todo en una nada meramente formal, en una formalidad que en sí no es nada. Lo ontológico se refiere sólo a las condiciones formales, no a contenido real alguno; en tanto que no hay esencia ni substancia, propiamente no hay *ser* ni por tanto discurso sobre el *ser*, puesto que la explicación de lo ente, la ciencia, es construcción por el entendimiento, a partir de los principios positivamente dados, de un resultado positivamente dado. No hay ya *distancia*, sino mera *positividad*, luego *ausencia de ser*: el resultado será el *nihilismo*. En la ontología de la esencia el discurso ontológico es la constatación de la *distancia* en que *ser* consiste, mientras que en la Modernidad el discurso ontológico termina siendo constatación de la *ausencia de ser*.

La desaparición de la analogía del *ser* hace que ya no se pueda entender el ser del hombre como ontológicamente definido respecto de los demás entes: todo es en definitiva lo mismo, la materia como formalidad matemática fundamento último de todo. Todo lo que no pertenezca al mundo de lo fenoménico empírico explicable matemáticamente será *subjetivo*, lo que ante la mente aparece en sí mismo mudable y carente de fijación formal, que habrá de ser reducido a lo *objetivo*, a lo expresable dentro de los parámetros de la ciencia matemático-experimental, para ser explicado. Así sucede con todo lo propiamente humano, lo relacionado con la decisión libre, la praxis: moral, derecho, política, arte.

Pero un resultado paradójico de este planteamiento será la escisión ontológica, para lo propiamente humano, es decir, para la definición y comprensión de lo que el hombre es, en dos dimensiones ontológicas irreconciliables y a la vez coexistentes: la reducción de todo lo humano a

fenómeno material explicable por la ciencia moderna y a la vez la concepción de lo específicamente humano como «*cogito*», conciencia pura no definida por nada que no sea ella misma, *fundamentalmente autónoma*. Esto da lugar a las dos caras del pensamiento filosófico de la Modernidad, el positivismo empirista y el idealismo racionalista. Sin embargo, en cuanto a la praxis, ambas facetas de la filosofía moderna confluirán en los mismos resultados: relativismo absoluto y convencionalismo como fundamento de lo práctico.

Así por tanto en lo específicamente humano, lo referente a la praxis en todas sus dimensiones, la *ausencia del ser* se mostrará como relativismo absoluto consistente en convencionalismo: el fundamento de lo que el hombre como tal hace pasa a ser la *convención*, el acuerdo entre los hombres, basado en lo que en cada momento se perciba como lo conveniente. Así pues, el fundamento para la moral, el derecho, la política y el arte habrá de ser la expresión del hecho emocional o la percepción de lo útil o conveniente. La ética será utilitarista, consecuencialista, convencionalista; el positivismo jurídico será la definición última del derecho, y la legitimación de la comunidad política vendrá dada por el contrato social, el acuerdo o convención formal entre los miembros de la sociedad, quedando la política como técnica de la obtención y uso del poder. El ser humano será por tanto capaz de manipular a voluntad todo lo que específicamente le pertenece: no hay remisión a ley natural alguna, puesto que, propiamente hablando, no hay *naturaleza* de ninguna cosa, sino plena *autonomía* del hombre para decidir sobre sí mismo. La escisión entre lo epistemológico y lo práctico, entre el conocer y el actuar, ha quedado establecida firmemente: respecto al conocer científico lo referente a la libertad humana, el *hecho moral*, será remitido a lo empírico-matemático, de tal modo que desaparece como lo que en sí mismo lo define y se convierte en un fenómeno más insertable en el sistema total de lo empírico matemáticamente explicado que la ciencia moderna llama «naturaleza», y respecto a la praxis en sí misma considerada el libre albedrío se convierte en libertad negativa, libertad humana absoluta que se define a sí misma en su ejercerse.

III. LA SITUACIÓN ONTOLÓGICA DE LA MODERNIDAD COMO CONFRONTACIÓN ONTOLÓGICA

El fundamento originario de la ontología de la Modernidad es ya, desde el comienzo, la negación de la noción de *esencia*, fundamento de la ontología clásica —que garantizaba la posibilidad del conocimiento humano, tanto teórico como práctico— y el desarrollo de las consecuencias de tal negación.

Puede entenderse el despliegue de la ontología en la Modernidad como el intento de llevar a cabo tal negación y la pretensión de desarrollar a partir de ella una ontología sustitutiva que proporcionase un fundamento firme al conocimiento humano; sin embargo, lo que tal empeño consigue en su raíz última es ahondar más en la negación en cada paso dado, hasta que en su final último el resultado es puramente negativo.

Este conato ontológico moderno consiste en una permanente confrontación con las nociones clásicas y sus resultados y consecuencias, porque en ningún caso consigue realmente superar el planteamiento clásico con la elaboración de un planteamiento moderno *positivo*, que desarrolle una concepción del *ser* sobre nuevas bases. Lo que al final sucede es una negación continuada de nociones que, precisamente en cuanto continuamente negadas, siguen estando al fondo del planteamiento ontológico. Esta *confrontación ontológica* es la que verdaderamente termina constituyendo la *situación ontológica* de la Modernidad.

Es decir, que esta ontología moderna consistente en la negación de las nociones de la ontología clásica da lugar a una situación ontológica que se constituirá, no como una negación, sino como una confrontación constante entre las nociones de la situación ontológica clásica, que originariamente sigue siendo la que hay, especialmente en el terreno de la praxis, y la pretensión de su negación. Confrontación que no concluye nunca en tanto que la ontología moderna no consigue elaborar nociones ontológicas sustitutivas de las clásicas, siendo siempre sus efectos las consecuencias de la negación, es decir, lo que queda cuando las nociones originales han sido negadas pero sus resultados —ciencia, moral, política, derecho, arte— deben seguir en función.

Si se contrastan los resultados de la ontología moderna con los de la clásica se ve que aquellos son, en realidad, negaciones, e intentos de suplir lo negado, de las nociones clásicas. Y esto será lo que en realidad constituya la situación ontológica de la Modernidad.

IV. LA CONFRONTACIÓN ONTOLÓGICA EN LA CUESTIÓN DEL CONOCER

Con respecto al conocimiento la comprensión «ingenua», prefilosófica, que el hombre tiene de tal cuestión es que conocer es «recibir» de algún modo la naturaleza de las cosas en la inteligencia, concepción que se corresponde con el modelo ontológico clásico, en el que a partir de la noción de la naturaleza racional humana como apertura al *ser*, se entiende que el conocer intelectual consiste en la presencia de los entes ante el hombre, que los percibe primariamente a través de los sentidos corporales, para que a partir de los datos que proporciona la sensibilidad el entendimiento pueda aprehender la esencia de la cosa en forma de concepto. La desaparición de la noción aristotélica de substancia, negada por la reducción cartesiana de la razón a razón matemático-deductiva, pretende ser suplida por la explicación de que todo lo que aparece ante el entendimiento a través de los sentidos es fenómeno complejo, compuesto, cuya explicación consistirá en la explicitación deductiva de su construcción como estructura formal a partir de los elementos simples que en definitiva lo constituyen. Esto da lugar al conflicto entre la consideración ingenua, «precientífica», aún basada en la pervivencia implícita en ella de la noción clásica de substancia, por la que los entes reales son lo que se presenta de inmediato ante los sentidos y la moderna que afirmará que los entes concretos de la experiencia inmediata no *son* propiamente, sino que lo que propiamente *es* es esa formalidad matemática a la que la ciencia matemático-experimental reduce todo fenómeno como su explicación última. Se tendrá pues una comprensión «de sentido común» de lo que las cosas son, que será calificada desde el cientismo moderno de «ingenua» o «precientífica», y que

expresa lo que la experiencia inmediata parece proporcionar, frente a la comprensión «científica» que da resultados que desmienten la visión «precientífica» e incluso, en ciertos aspectos, la contradicen.

Así mismo el conflicto entre la concepción reduccionista de la razón propia del pensamiento moderno y la persistencia de una noción de razón mucho más amplia en cuanto a sus aspectos y posibilidades, como era la propia del pensamiento clásico, da lugar a que en la consideración general implícita que se tiene en la Modernidad de lo que es un saber fundamentado haya una constante indecisión. Por ello, la consideración corriente, prefilosófica o «ingenua» sobre en lo que el conocimiento de la realidad consiste oscila entre la imprecisa afirmación de la ciencia matemático-experimental como único conocimiento válido y el reconocimiento, frecuentemente vago y sin fundamentar, de otras posibilidades de acercamiento a lo real.

Otra expresión de este conflicto tendrá lugar a la hora de la aparición y el desarrollo de nuevas ciencias cuyo objeto no se deja definir fácilmente por los parámetros de la física matemático-experimental, verdadero paradigma de ciencia para la Modernidad. La fundamentación de tales ciencias o bien consistirá en la reducción de sus contenidos a aquello que el método matemático-experimental puede abordar, o bien en la reivindicación de otros modos de entender la posibilidad de un saber científico que no se basen en tal método; esto es lo que sucede con las imprecisamente calificadas de «ciencias humanas», «ciencias sociales» o «saberes humanistas».

Incluso una ciencia como la biología, que como ciencia de la naturaleza física pertenecería en principio al tipo de saberes definido conforme al modelo de la física matemática, presentará serios problemas para fundamentarse y desarrollarse dentro de ese modelo. La problemática definición de la biología como ciencia proviene de la dificultad que la ontología moderna tiene a la hora de definir la vida y lo viviente, pues al ser definidos desde los parámetros de la ciencia matemático-experimental, quedarán reducidos a fenómeno material cuya única peculiaridad sería una mayor complejidad de organización. Pero la vida parece resistirse a ser reducida a un fenómeno explicable en tales términos, pidiendo definirse a partir de un modelo que trascendería en ciertos aspectos el

fundamento de la física matemática, al exigir para su desarrollo nociones como las de *totalidad* y *finalidad*, proscritas de la ontología que fundamenta la ciencia matemático-experimental. Esto viene dado por la desaparición de la idea de *analogía del ser* en la ontología de la Modernidad, que hace imposible la comprensión de la vida como realidad con ser propio frente a la materia inerte. Esto a su vez tendrá serias consecuencias sobre la definición de saberes como la medicina, y será uno de los factores que impulsarán el nacimiento de la Bioética.

Otro de los aspectos relevantes de la confrontación ontológica en esta cuestión de la definición del conocimiento humano es la del estatuto de la técnica. Es resultado de la definición del saber en la Modernidad como ciencia matemático-experimental su intrínseco desarrollo como técnica, de tal modo que parece lo propio sobre ello el hablar de «tecnociencia». En cuanto que la ciencia aparece como el único conocimiento válido y la técnica es su otra cara inherente, ésta resulta valorada por sí misma, lo que quiere decir que la justificación de su ejercicio no requeriría el recurso a instancias distintas de ella misma. Pero la permanencia de la noción clásica de la moral como necesario criterio práctico de estimación de las acciones humanas da lugar a que se ponga en duda esta autojustificación de la validez ética de la técnica, planteándose abiertamente la cuestión de la necesidad de su sanción por una instancia moral externa y previa a ella. Esto sucede paralelamente a cómo se cuestiona la ciencia físico-matemática como única ciencia verdadera, planteándose incluso la existencia de técnicas de otro tipo, cuya diferencia con aquella queda poco claramente definida, así como la que habría entre técnicas y artes. Esta cuestión de la definición, valoración y justificación de la técnica afectará especialmente a la medicina en cuanto a la comprensión que se tenga de su estatuto como ciencia y del alcance y los límites de su práctica, lo que constituirá, uno de los principales impulsos en el nacimiento de la Bioética.

V. LA DUALIDAD ONTOLÓGICA EN LA CONCEPCIÓN MODERNA DEL HOMBRE

La concepción que tiene la Modernidad del ser humano se fundamenta en una *doble consideración ontológica* sobre el ser del hombre. Esta doble ontología del hombre procede del mismo desarrollo ontológico moderno desde su origen, que al desaparecer la noción de esencia como fundamento del conocer pondrá en su lugar la remisión de todo fenómeno a formalidad matemática deductivamente construida desde y por la razón deductiva. Al hacer esto pone al *cogito*, la conciencia humana, entendida en principio reductivamente como razón pura deductiva, como el sujeto, lo supuesto en el darse de todo fenómeno, es decir de todo ente. Por ello el *cogito*, la conciencia humana, se convierte en lo ontológico: el *cogito* substituye al *ser*.

Bajo los nombres de *cogito*, *Yo absoluto* o *Razón pura*, la razón humana, reducida a su aspecto de razón deductiva, será puesta como fundamento ontológico de lo real, lo ente, que será aquello que pueda ser explicado por remisión a la formalidad matemática. Nos encontramos aquí con una aporía insoluble, pues la conciencia, el «yo pienso», es del hombre, que entonces aparecerá a la vez como lo ontológico y como algo óntico, un ente material por tanto. Esta aporía será sin embargo aceptada como resultado ontológico de la negación de la ontología clásica, y tendrá consecuencias metafísicas y por ello también antropológicas.

1. CONSECUENCIAS METAFÍSICAS DE LA DUALIDAD ONTOLÓGICA EN LA CONCEPCIÓN DEL SER HUMANO

Las consecuencias metafísicas consistirán en la ausencia del *ser*, pues o bien no puede ser conocido ni considerado en sí mismo, puesto que lo que hay en su lugar como sujeto es la razón pura que ya no se considera a sí misma como fundamento ontológico sino meramente gnoseológico, o bien es sustituido por la razón como conciencia o *cogito* elevada al papel metafísico de *Yo absoluto* que da lugar al

despliegue de todos los fenómenos a través de un proceso lógico dialéctico, la Razón convertida en el Ser mismo.

En ambos casos lo que hay, que quizá ya no pueda denominarse propiamente «ente», es el resultado de la acción de la conciencia del hombre, en sí como constructora del fenómeno cuyo fondo y contenido es su aparecer constituido por las condiciones de la formalidad de la razón, o elevada a yo absoluto metafísico que pone lo que hay como resultado actual de un proceso continuo de cambio o evolución, en un despliegue lógico necesario cuyo verdadero fondo es la propia razón absoluta, proceso que sería lo que en todo caso podría denominarse «ente» si algo mereciera tal denominación. En cada caso lo ente es remitido a la pura formalidad del yo, el *cogito* o la conciencia, que por puramente formal es vacía, es decir *nada*. En ambos casos pues el resultado es un nihilismo ontológico, la consideración de que lo real no tiene fundamento en sí mismo, sino sólo como resultado del funcionamiento de la razón. La ontología de la Modernidad conduce inevitablemente al *nihilismo*, como bien supo entender Nietzsche.

Un último paso en este proceso ontológico conducente al nihilismo será considerar que como el yo absoluto establece lo real, es decir que «hace», construye, será más propio interpretarlo como *voluntad* mejor que *entendimiento*. Al hacerse esto lo que resulta es el voluntarismo ontológico —presente ya en el nominalismo medieval que es el origen del pensamiento filosófico moderno— que propugna que todo tiene lugar como decisión entendida como el ejercicio de una libertad vacía de contenidos y exigencias previas, que se constituye a sí misma en el propio decidir.

2. CONSECUENCIAS ANTROPOLÓGICAS DE LA DUALIDAD ONTOLÓGICA EN LA CONCEPCIÓN DEL SER HUMANO

En cuanto al resultado antropológico, de este desarrollo ontológico-metafísico se seguirá como consecuencia la interpretación aporética de lo que el hombre es. La filosofía moderna elevará la razón humana al rango de lo ontológico, del fundamento de todo darse o aparecer los entes o fenómenos —que en la filosofía

clásica ocupaba el *Ser*— pero a la vez el ser humano sigue entendiéndose como un ente entre los demás entes, de modo que ha de ser explicado conforme a lo establecido por la ciencia matemático experimental como única ciencia válida, lo que llevará a entender la conciencia humana como un fenómeno más cuya explicación última ha de ser remitida a lo material-natural, en el sentido moderno de estos términos. La ontología de la Modernidad resulta en una aporía ontológica inevitable que consiste en entender a la vez a la razón humana como el fundamento ontológico y al hombre —con su racionalidad— como ente.

Es decir que tenemos en la concepción del ser humano de la Modernidad un dualismo que a su vez se despliega de dos maneras, en cuanto que lo propiamente humano es previo e independiente por completo de la naturaleza en su moderno sentido y a la vez ha de poder ser reducido, al menos en el terreno del conocer, a lo material o natural. Por lo que lo humano mismo será al mismo tiempo considerado como lo propiamente humano y reducido o remitido a lo material o natural general.

3. CONSECUENCIAS DE LA DUALIDAD ONTOLÓGICA EN LA DIMENSIÓN PRÁCTICA DEL SER HUMANO

En la perspectiva clásica, la praxis (moral, política, derecho y arte) constituye un saber hacer, un *saber práctico* fundamentado en la naturaleza del hombre y la de los entes con los que el hombre trata en su vida, es decir en definitiva en el *ser*. La ontología moderna elimina del horizonte el *ser*, sustituyéndolo por la conciencia absoluta o la razón pura, como fundamento último de lo real. Esto en principio deja sin fundamento la praxis, que ya no será un saber en sí misma para resultar, en el mejor de los casos, aplicación de un saber científico teórico, o más bien desaparecer por completo como saber racional para quedar como fenómeno dado explicable científicamente, por ejemplo como expresión del aparato preferencial del hombre entendido como un organismo más o como resultado de su adaptación evolutiva. Pero como es propia de la Modernidad la confrontación de nociones clásicas con los resultados de la ontología de la negación de la esencia, en el caso de la praxis, principalmente de la moral como base de toda praxis, se retendrá la

aspiración a su universalidad y necesidad, es decir a un fundamento racional. Atendiendo ahora a la escisión ontológica en la comprensión del ser humano, encontraremos dos resultados coexistiendo en el pensamiento filosófico moderno para la comprensión de la moral.

Por un lado, la aspiración a que la moral siga siendo universal y necesaria da lugar a la pretensión de que se fundamente en lo ontológico. Pero siendo ahora lo ontológico la razón pura, lo que se propondrá es que la moral sea el resultado práctico de la formalidad pura de la razón. Se intentará fundar la moral en la determinación de la acción como moral en función de su mera forma, prescindiendo de todo contenido, en la medida en que tal forma consista en su adecuación a la supuesta exigencia de la razón pura en su uso práctico. La formalidad de la acción en cuanto que acción racional, independientemente de lo que se haga, de su contenido, determinará su moralidad. Se trata pues de prescindir por completo del *ser*, de manera que la cuestión pueda ser remitida a la razón misma, la conciencia o *cogito*, que no ha de atenerse a nada externo a ella misma. Este formalismo de la praxis es lo que resulta de la perspectiva por la que la conciencia humana es entendida como lo ontológico.

Por el otro lado, la filosofía moderna en su vertiente positivista considera al ser humano como ente, es decir como un fenómeno en el mismo orden que los demás, aunque quizás más complejo, que ha de ser explicado por la ciencia matemático-experimental. La praxis, la moral, aparece entonces como un aspecto característico de tal fenómeno complejo, y así ha de ser explicada. Como tal, es parte de la experiencia material, que en su contenido mismo carece de necesidad, pues lo necesario serán sólo las condiciones a priori de la razón que constituyen la posibilidad del conocimiento, de la ciencia. Así, según las perspectivas de las diferentes ciencias particulares se darán varias explicaciones distintas de la moral: la biología entenderá la moral como el resultado de la configuración adaptativa de preferencias e intereses del organismo que es el hombre, la psicología como la interpretación de lo conveniente o adecuado al actuar que hace el sujeto de acción conforme al desarrollo de su psique, o la sociología como el resultado de las necesidades e intereses de la sociedad tal como se ha ido constituyendo en el tiempo a partir de las condiciones circunstanciales en que se desarrolla. En todos

los casos se entiende la moral como un conjunto de pautas de acción o un código de normas de conducta originadas en el darse concreto del fenómeno humano. Desde esta segunda perspectiva la moral aparece pues como un hecho dado, el hecho moral, consistente en la aceptación por parte de los hombres de conjuntos de normas o códigos de conducta, que puede ser explicado científicamente de varias maneras.

VI. LA NEGACIÓN DE LA NOCIÓN DE SABER PRÁCTICO

En la perspectiva clásica, la moral aparece como un saber práctico, basado en la percepción por parte del hombre del *ser* de las cosas, en cuanto teleológicamente constituido, como *bien ontológico*, que para la voluntad se constituye en fin propio de las acciones dando lugar al *bien moral* en cuanto realización de la propia naturaleza en la acción libre. En la perspectiva filosófica de la Modernidad la negación de la noción de esencia supone la desaparición de la naturaleza como finalidad definitoria de los entes, y por ello la de la noción de bien ontológico y bien moral en el sentido que se acaba de esbozar. Por tanto desaparece toda noción de ley natural práctica, es decir de ley moral natural. La moral deja entonces de ser un saber, quedando reducida a fenómeno dado, el hecho de la aparición ante la conciencia del hombre de pautas de conducta expresadas como normas, cuyo origen habrá de ser explicado por la ciencia. Pero, debido a la consideración ontológica dualista del hombre, la moral se muestra también como exigencia en la praxis efectiva, real, de los hombres, y por ello, como tal exigencia, habrá de ser justificada.

En el primer caso no es saber puesto que se trata de un fenómeno dado, el resultado de la racionalización de la configuración de preferencias y rechazos del individuo humano, cuyo origen será explicado por la ciencia teórica. En el segundo caso tampoco es saber, pues se tratará aquí de la determinación de la decisión moral por la adecuación de su pura forma a la formalidad racional del

agente, o bien de la determinación de las normas adecuadas para la correcta relación del individuo con la sociedad, determinación hecha también a través de una convención basada supuestamente en la formalidad racional. Para la Modernidad, la moral será a la vez un fenómeno dado, un aspecto de la existencia de ese organismo que es el hombre, y un resultado de la conciencia pura que constituye ontológicamente al ser humano, que actúa sin atenerse a nada ajeno a ella misma, es decir que se expresa como libertad negativa, pura decisión voluntarista que se define a sí misma en su propio ejercicio de satisfacción de sus deseos e intereses. No hay pues saber moral: la moral es el resultado de la constitución fenoménica del organismo humano o el de las decisiones de una voluntad pura que no ha de referirse a nada ajeno a ella misma, y que en su aspecto social aparecerá como convención entre los individuos.

Ahora bien, previa a toda consideración filosófica sigue habiendo una percepción inmediata práctica de la moral como exigencia vital, como no podía ser de otro modo. En esta perspectiva inmediatamente práctica que todos tenemos de la moralidad, es decir a la hora de tomar decisiones y actuar, es donde se manifiesta de manera clara la confrontación de nociones que constituye la situación ontológica moderna. Pues por un lado, entendiendo lo que significa la noción de «situación ontológica», vemos que se sigue aceptando generalizadamente, de manera no teórica ni discursiva, que la decisión moral es racional, que tiene un fundamento que no es mi propia voluntad o mi disposición preferencial particular, sino que es externo a mí y universalmente válido. Se entiende pues implícitamente que la decisión moral es saber práctico, que está racionalmente fundada, que la decisión en sí misma es un «saber qué hacer» racional. Por otro lado, la influencia de la teoría convertida en fondo de ideas vagas no del todo comprendidas o fundadas da lugar a la idea de que las pautas —entendidas como normas— de conducta son relativas y variables, lo que supondrá la necesidad de justificar de algún modo las pautas aceptadas, sea por medio del convencionalismo, la conveniencia, o la remisión a la libertad negativa constitutiva de lo humano, necesidad de justificación que viene dada precisamente por la confrontación no explicitada entre la aceptación de las pautas morales como válidas evidentemente y la aceptación de la teoría que niega el fundamento

de tal evidencia. Ciertamente se da la tercera posibilidad, aunque mucho más raramente, que es la de plantearse explícitamente actuar conforme a la propia conveniencia en cuanto que no habría normas morales válidas universalmente; sin embargo, con frecuencia esta posición va en la práctica acompañada de la aceptación implícita, teóricamente incoherente, de ciertas normas que se considera que todo el mundo acepta. Es decir que, incluso en esta tercera posición de la praxis concreta se manifiesta la confrontación con la noción clásica de la moral como saber práctico que caracteriza, en este terreno, a la situación ontológica moderna.

1. LA PRETENSIÓN DE LA «NUEVA MORAL»

En todos los terrenos de la praxis, el conflicto se entabla entre la consideración de lo práctico como resultado de la convención para conseguir la conveniencia del sujeto de la acción —consideración que, a pesar de los intentos de formalización racional del fundamento de la praxis, resultará inevitable resultado de la pérdida de su fundamento ontológico clásico— y la pervivencia implícita en la praxis misma de la consideración clásica sobre su racionalidad inmediata como tal praxis, y por tanto su fundamento en una realidad más allá de la situación o los intereses subjetivos del actor. La percepción de tal pervivencia de la manera clásica de entender la praxis dará lugar a la insistencia teórica —pero para su «aplicación práctica»— en la necesidad de elaboración de una «nueva moral» racionalmente construida sobre determinadas premisas provenientes de la consideración ideológica que se mantenga sobre el hombre, su papel en el mundo y el sentido de su existencia. Se pretende pues replantear la praxis real conforme a las consideraciones teóricas sobre ella misma de la Modernidad, pero en cuanto que estas consideraciones consisten en su fondo último en una negación y no en un replanteamiento positivo de la cuestión, su pretensión de constituirse en praxis carecerá de unidad, por lo que tal propuesta de «nueva moral» se planteará desde posiciones ideológicas diversas.

Decimos que son ideológicas porque, proviniendo de ciertos desarrollos filosóficos modernos, no consisten ya sin embargo en una reflexión activa sobre lo real, sino en un resultado de tal reflexión fijado como «concepción» o «visión» de la realidad que se compone de un conjunto más o menos organizado y coherente de consignas y «recetas» prácticas. Lo que es un resultado inevitable de la negatividad inherente a la reflexión filosófica moderna, en cuanto que ésta es esencialmente confrontación con los resultados de la reflexión ontológica clásica.

2. LA NEGACIÓN DE LA MORAL COMO SABER PRÁCTICO Y EL NACIMIENTO DE LA BIOÉTICA

Uno de los factores esenciales en el nacimiento de la Bioética será precisamente la percepción de la necesidad de una reacción y respuesta frente a la desaparición de la noción de la moral como saber del horizonte filosófico en la Modernidad. Desde su origen, la Bioética aparece como un intento, no en todos los casos filosóficamente consciente, de restaurar la noción de un saber inmediatamente práctico, de una praxis racionalmente fundada como tal praxis, sin rodeos teóricos previos.

La desaparición de la consideración de la moral como saber, relacionada estrechamente con la idea moderna de que sólo la ciencia teórica matemático-experimental es saber válido conducirá a la autojustificación cientificista de la práctica experimental y de la praxis técnica resultante de tales ciencias. Cuando esto alcanza a los ámbitos que conciernen a la vida en general y por tanto a la vida humana tal autojustificación no sometida a ninguna validación, fiscalización o regulación externa se mostrará como una amenaza para la vida misma. Surge entonces la percepción de la necesidad de una disciplina científica nueva definida con el objeto de afrontar estos peligros: la Bioética.

VII. LA BIOÉTICA SE FUNDAMENTA EN LA SITUACIÓN DE CONFRONTACIÓN ONTOLÓGICA PROPIA DE LA MODERNIDAD

El origen de la Bioética se encuentra en la confluencia de tres cuestiones que, a la altura del siglo XX, se perciben como problemáticas y de consecuencias peligrosas. La primera es la falta de consideración de la necesidad de límites y de criterio moral por parte de la intervención humana sobre el ambiente natural por medio de las técnicas modernas, cada vez más potentes e invasivas. La segunda, el escándalo suscitado por la manifestación pública de la ausencia de control ético de las prácticas experimentales biomédicas con seres humanos, autojustificadas por la ciencia moderna con la pretensión de no tener que admitir control ni criterio moral externo a ella misma. La tercera, la percepción del surgimiento de numerosos problemas nuevos de deontología en la práctica de la medicina, debidos en buena medida a la aparición rápida de nuevas técnicas biomédicas de intervención sobre el ser humano. La Bioética nacerá como disciplina científica que pretenderá ocuparse de dar respuesta ética a todas estas cuestiones, e irá ampliando su objeto de trabajo hasta ocuparse de todo lo que tenga que ver con las cuestiones morales suscitadas por la posibilidad de intervención técnica sobre la vida en general y la vida humana en especial.

Las tres cuestiones que dan origen a la Bioética son resultado del desarrollo de la ontología de la Modernidad, sobre todo de consecuencias suyas como la consideración de la tecnociencia como único saber válido en confluencia con la desaparición de la noción de saber práctico. Esta confluencia da lugar a la idea de que la tecnociencia moderna no necesita justificación externa, al tiempo que desarticula la moral entendida como saber, es decir, como racionalidad de la praxis del hombre. El conflicto surgirá porque en la consideración práctica inmediata, real, de los seres humanos permanece implícita tal noción de la posibilidad de racionalidad moral en el obrar, muy especialmente, aunque no sólo, en cuanto a sus consecuencias para la sociedad. Por esto es por lo que se puede afirmar que la Bioética nace en y de la confrontación ontológica en que consiste,

como creemos haber mostrado con claridad a lo largo de este trabajo, la situación ontológica de la Modernidad.

1. LA BIOÉTICA NACE COMO INTENTO DE RESTABLECER LA NOCIÓN DE SABER PRÁCTICO

Se trata pues de que la Bioética nace como resultado de la situación ontológica moderna definida por la negación nunca concluida de la ontología clásica y por tanto por la confrontación entre la pervivencia de nociones ontológicas clásicas y los resultados de su negación. Surge en concreto como reacción frente al tecnocientificismo en su aspecto de autojustificación de la práctica tecnocientífica en los ámbitos de la vida en general y de la vida humana en particular, autojustificación propiciada por la desaparición de la noción de la moral como saber inmediatamente práctico. La Bioética nace expresamente como disciplina práctica, con la pretensión de tener un fundamento científico y a la vez ser un saber en sí mismo práctico: no una teoría previa para la aplicación práctica posterior en los terrenos del trato y consideración de la vida sino directamente un actuar racional en ellos. La reacción que supone frente a la consideración moderna de las cuestiones de la vida está no en su contenido como disciplina científica solamente, sino en su misma constitución: la Modernidad había olvidado la noción de saber práctico, y el nacimiento de la Bioética la reintroduce incluso sin que, inicialmente, tenga conciencia filosófica de ello.

La incapacidad de entender la moral como saber práctico, de aceptar la actuación moral como racional en cuanto tal actuar, que es consecuencia de la ontología negativa de la Modernidad, supone la indefinición de la moral y su disgregación en múltiples «morales», diversos sistemas normativos o códigos que habría que fundamentar, es decir dar cuenta de su validez universal. Por esto la filosofía moral se convertirá en ética definida como saber teórico sobre «lo moral» entendido como el «fenómeno moral», el «hecho moral». Este saber teórico, la ética, o bien describe el fenómeno explicando sus causas eficientes empíricas y negando por tanto toda pretensión de que la moral fuera saber en sí misma, acción

racionalmente fundada, o bien procura su remisión a bases puramente formales que fundamenten la aceptación universal de tal o cual norma o conjunto de normas sin atender a su contenido, procurando encontrar un «consenso» en ciertos «mínimos morales», dentro de la supuesta pluralidad de planteamientos éticos, que permita cierto acuerdo a la hora de decidir socialmente. Frente a esto, posiciones enfrentadas a la Modernidad buscan replantear la comprensión de la moral en los términos en que la tradición clásica, desde Platón y Aristóteles, había establecido, o bien intentando retomar el pensamiento de Aristóteles o de Sto. Tomás de Aquino, o bien buscando definir una nueva ontología más allá de la contraposición entre realismo e idealismo, como intentará desarrollar la fenomenología en sus diversas variaciones.

Debido a su origen la Bioética se moverá exactamente entre estos mismos términos, y la diversidad de modelos que la irá definiendo resultará de estos planteamientos de la filosofía moral. Si la definición más generalmente aceptada es la de que la Bioética es el estudio de las cuestiones morales que plantean las actuaciones humanas sobre la vida, entonces se entiende que, por un lado, los diversos «modelos» o «paradigmas» de bioética se «fundamenten» de entrada a partir de tal o cual «teoría ética» —lo que, como acabamos de recordar, es una de las consecuencias de la indefinición de la moral en la Modernidad: el que, al no considerarla como saber práctico, se entienda que ha de haber un saber previo que trate sobre ella y la fundamente—. Pero, por el otro lado, como en el origen de la Bioética está la reacción frente a las consecuencias del conflicto ontológico en que consiste la situación moderna, es decir, que la propia Bioética recogerá en sí tal conflicto, frente a esta línea de definición de modelos bioéticos surgirá otra que desplegará este aspecto de su origen manifestando su carácter de saber práctico como reacción frente a los planteamientos éticos modernos, y proponiendo por tanto la necesidad de una restauración de la ontología clásica que pueda fundamentarla.

2. EL DESARROLLO DE LA BIOÉTICA COMO DIVERSIFICACIÓN DE MODELOS

Es esta dualidad entre fundamentos ontológicos la que ocasiona el desarrollo de la Bioética como diversificación de modelos o paradigmas distintos e incluso opuestos entre sí. En un principio la Bioética surge como un intento de restaurar la noción de saber práctico, pero se encuentra enseguida con los desarrollos filosóficos expresos de la Modernidad sobre la moral y con las concepciones antropológicas que los fundamentan, opuestas a la que implícitamente fundamenta la noción de moral como saber que la Bioética intenta restaurar. Así aparecerán los diversos modelos bioéticos, que se escinden en realidad entre estas dos posiciones, la que busca fundar la disciplina en los desarrollos filosóficos modernos y la que pretende, de manera cada vez más filosóficamente consciente y explícita, fundarla en la restauración de las concepciones antropológicas y ontológicas clásicas. Surgen entonces por un lado modelos que, en conformidad con la filosofía de la Modernidad y su consideración racionalista-positivista de las cuestiones, buscarán una fundamentación teórica previa de la Bioética conforme a la cual establecer las respuestas prácticas al creciente conjunto de cuestiones que la disciplina enfrenta. Por otro lado, diversos intentos de establecer la Bioética, tal como surgió, como disciplina *científica* directamente práctica, es decir como *saber práctico*: modelos bioéticos que de manera más o menos consciente en cada caso obedecen al impulso inicial fundante de la Bioética de ser un saber práctico, es decir, de establecer una moral de la actuación del hombre sobre la vida en todos sus aspectos, y de los cuales los más conscientes de su propio estatuto expresamente propondrán restaurar la manera clásica de considerar las cuestiones, cuyo ejemplo más claro es el modelo de la «bioética personalista con fundamentación ontológica» fundado por Elio Sgreccia.

BIBLIOGRAFÍA

I. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

- Aquino, Santo Tomás de. *Suma de Teología*. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- Aquino, Tomás de. *El ente y la esencia*. Editado por Eudaldo Forment. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2002.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Editado por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1988.
- . *Ética nicomáquea Ética eudemia*. Editado por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.
- . *Física*. Editado por Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- . *Metafísica*. Editado por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- . *Primer libro del "Órganon"*. Editado por Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Beauchamps, Tom L., y James F. Childress. *Principios de ética biomédica*. Barcelona: Masson, 1999.
- Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento I*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- . *El problema del conocimiento II*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- . *El problema del conocimiento III*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- . *El problema del conocimiento IV*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía Vol. 3 de Ockham a Suárez*. Barcelona: Ariel, 1985.
- . *Historia de la Filosofía Vol. IV de Descartes a Leibniz*. Barcelona: Ariel, 1979.
- . *Historia de la Filosofía Vol. V de Hobbes a Hume*. Barcelona: Ariel, 1979.

- Descartes. «Les Méditations.» En *Oeuvres philosophiques II 1638-1642*, editado por Ferdinand Alquié. Paris: Éditions Garnier, 1987.
- Descartes. «Les principes de la philosophie.» En *Oeuvres philosophiques III 1643-1650*, editado por Ferdinand Alquié. Paris: Bordas Classiques Garnier, 1989.
- Descartes. «Règles pour la direction de l'esprit.» En *Oeuvres philosophiques I 1618-1637*, editado por Ferdinand Alquié. Paris: Éditions Garnier, 1988.
- Descartes y Leibniz. *Sobre los principios de la filosofía*. Madrid: Gredos, 1989.
- Engelhardt, H. Tristram. *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1995.
- Feito Grande, Lydia, y Tomás Domingo Moratalla. *Bioética narrativa*. Madrid: Escolar y Mayo, 2013.
- Gilligan, Carol. *In a different voice*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1976.
- Gracia, Diego. *Fundamentos de bioética*. Madrid: Triacastela, 2008.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Traducido por José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Jonsen, A.R., y S. Toulmin. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Editado por E. Miñana y Villagrasa, Manuel García Morente, y Juan Miguel Palacios. Salamanca: Sígueme, 2002.
- . *Crítica de la razón pura*. Editado por Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1978.
- . *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Editado por Mario Caimi. Madrid: Istmo, 1999.
- Kirk, G.S., J.E. Raven, y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1987.

- Martínez Marzoa, Felipe. *Historia de la Filosofía I. Filosofía antigua y medieval*. Madrid: Istmo, 1984.
- . *Historia de la Filosofía II. Filosofía moderna y contemporánea*. Madrid: Istmo, 1984.
- National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. «The Belmont Report, Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research.» Notice of Report for Public Comment, Department of Health, Education and Welfare, U.S. Department of Health and Human Services, 1979.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- . *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- . *Fragmentos póstumos Volumen I (1869-1874)*. Editado por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2007.
- . *Fragmentos póstumos Volumen IV (1885-1889)*. Editado por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2006.
- . *Humano demasiado humano*. II vols. Madrid: Akal, 1996.
- Noddings, Nel. *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Muguerza, Javier, ed. *La concepción analítica de la filosofía*. Vol. 1 y 2. 2 vols. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- Pellegrino, Edmund D., y David C. Thomasma. *The virtues in medical practice*. Nueva York: Oxford University Press, 1993.
- Platón. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Editado por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Olivieri, & J.L. Calvo. Madrid: Gredos, 1983.
- . *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Editado por Carlos García Gual, M. Martínez Fernández, & E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1986.
- . *Diálogos IV. República*. Editado por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
- . *Timeo*. Editado por José María Zamora Calvo. Madrid: Abada, 2010.
- Potter, Van Rensselaer. *Bioethics bridge to the future*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1971.

- Reich, W. T. *Encyclopedia of Bioethics*. 2ed. New York: Macmillan, 1995.
- Reich, W. T. *Encyclopedia of Bioethics*. 1ed. New York: Macmillan, 1978.
- Sgreccia, Elio. *Manual de Bioética I. Fundamentos y ética biomédica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Singer, Peter. *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

II. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- Agar, N. *Liberal Eugenics in Defence of Human Enhancement*. Wiley-Blackwell, 2004.
- Andorno, Roberto. *Bioética y dignidad de la persona*. Madrid: Tecnos, 2012.
- Burgos Velasco, Juan Manuel. «¿Qué es la bioética personalista? Un análisis de su especificidad y de sus elementos teóricos.» *Cuadernos de Bioética* XXIV 2013/1^a (2013).
- Burgos Velasco, Juan Manuel. «Persona versus ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate.» *Cuadernos de Bioética* XIX 2008/3^o (2008).
- Fernández Beites, Pilar. *Embriones y muerte cerebral*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.
- Ferrer, Jorge José, y Juan Carlos Álvarez. *Para fundamentar la bioética*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, Desclée de Brouwer, 2005.
- Gafo, Javier. *Bioética teológica*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas - Desclée de Brouwer, 2003.
- Giubilini, A., y F. Minerva. «After-birth abortion: why should the baby live?» *Journal of Medical Ethics* 39 (2013): 261-263.
- González, Ana Marta. «Claves éticas para la bioética.» *Persona y bioética*, n^o 15 (2002): 57-69.
- González, Ana Marta. *En busca de la naturaleza perdida*. Barañáin, Navarra: EUNSA, 2000.

- Gracia, Diego. «La deliberación moral: el método de la ética clínica.» *Medicina Clínica* 10 (2001).
- Ide, Pascal. *Le zygote, est-il une personne humaine?* Paris: Tequi, 2004.
- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder, 1995.
- Jonsen, A.R. «Casuistry: an Alternative or Complement to Principles.» *Kennedy Institute of Ethics Journal* 5 (1995): 237-251.
- López Moratalla, Natalia. «Biología y ética de la bioética: la urgente necesidad de realismo.» *Cuadernos de Bioética* XXIV 2013/2^a (2013).
- Luciano, Hélio. «La fundamentación de la bioética en el concepto poliano de naturaleza humana.» *Persona y Bioética* 14 (2010): 141-150.
- Lukac de Stier, María L. «Respuesta virtuosa del personalismo ontológico a la bioética principialista.» *Vida y Ética* Año 11, N° 1, 2010 (2010): 181-193.
- Lukac, María Liliana. «Fundamentos filosóficos de la bioética contemporánea.» Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, 2007.
- Mazoyer, Michel, y Paul Mirault. *L'embryon est-il une personne?* Paris: Lethielleux, 2011.
- Moratalla, Tomás Domingo. «Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética.» *Veritas* II (2007): 281-312.
- Palazzani, Laura. «La fundamentación personalista en bioética.» *Cuadernos de Bioética* 4, N°14 1993 (1993): 48-54.
- Pessina, Adriano. *Bioetica. L'uomo sperimentale*. Milano: Mondadori, 1999.
- Possenti, Vitorio. *La revolución biopolítica*. Madrid: Rialp, 2016.
- Postigo Solana, Elena. «Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana.» *ARBOR Ciencia, pensamiento y cultura* 195-.792 abril-junio 2019, a507 (2019).
- Postigo Solana, Elena. «Concepto de bioética y corrientes actuales.» En *Bioética personalista: ciencia y controversias*, editado por Gloria María Tomás y Garrido, & Elena Postigo Solana. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2007.
- Postigo Solana, Elena. «Transhumanismo y posthumano: principios teóricos e implicaciones bioéticas.» *Medicina e Morale* 2 (2009): 267-282.

- Potter, Van Rensselaer. «Bioethics, the science of survival.» *Perspectives in Biology and Medicine*, nº 14 (1970): 127-153.
- Savulescu, J. «New breeds of humans: the moral obligations to enhance.» *Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine I* (2005): 36-40.
- Tomar Romero, Francisca. «El lugar del hombre y la antropología en la bioética.» *Cuadernos de Bioética XXIV 2013/2^a* (2013).

III. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Appel, Karl-Otto. *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis, 2002.
- Artigas, Mariano. *Ciencia, razón y fe*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2011.
- . *Filosofía de la ciencia*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2009.
- . *Filosofía de la naturaleza*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2008.
- Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1981.
- Ayer, A.J., ed. *El positivismo lógico*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Brague, Rémi. *El reino del hombre*. Madrid: Encuentro, 2016.
- . *Introduction au monde grec*. Flammarion, 2008.
- . *La ley de Dios*. Madrid: Encuentro, 2011.
- . *La sabiduría del mundo*. Madrid: Encuentro, 2008.
- . *Manicomio de verdades*. Madrid: Encuentro, 2021.
- Brentano, Franz. *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Madrid: Encuentro, 2007.
- Burgos, Juan Manuel. *Introducción al personalismo*. Madrid: Palabra, 2012.
- . *Repensar la naturaleza humana*. Madrid: EUNSA, 2007.
- Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Chesterton, G.K. *El hombre eterno*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.
- . *Ortodoxia*. Barcelona: Acantilado, 2013.
- Cortina, Adela, y Emilio Martínez Navarro. *Ética*. Madrid: Akal, 1998.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1971.

- Deneen, Patrick. *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* Madrid: Rialp, 2018.
- Dreyfus, Hubert, y Charles Taylor. *Recuperar el realismo*. Madrid: Rialp, 2016.
- Düring, Ingemar. *Aristóteles*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Eliot, T.S. *La unidad de la cultura europea*. Madrid: Encuentro, 2003.
- Fazio, Mariano. *Historia de las ideas contemporáneas*. Madrid: Rialp, 2017.
- Forment, Eudaldo. *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg. *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra, 1994.
- . *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- . *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Gambra, Rafael. *El silencio de Dios*. Madrid: Prensa Española, 1968.
- . *Historia sencilla de la filosofía*. Madrid: Rialp, 1963.
- Gaos, José. *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- . *Introducción a la fenomenología seguido de La crítica al psicologismo en Husserl*. Editado por Agustín Serrano de Haro. Madrid: Encuentro, 2007.
- García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. Madrid: Encuentro, 2009.
- García-Baró, Miguel. *Descartes y herederos*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- . *El bien perfecto*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- . *Filosofía socrática*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- . *Sócrates y herederos*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Gigon, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1980.
- Gilson, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp, 1981.
- . *El ser y los filósofos*. Barañáin-Pamplona: EUNSA, 1985.
- . *Elementos de Filosofía Cristiana*. Madrid: Rialp, 1977.
- . *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1960.
- . *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp, 2004.
- Gómez Pérez, Rafael. *Introducción a la Metafísica*. Madrid: Rialp, 2006.
- González Recio, José Luis. *Teorías de la vida*. Madrid: Síntesis, 2004.

- González, Ana Marta. *Claves de ley natural*. Madrid: Rialp, 2006.
- . *La ética explorada*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2009.
- . *Naturaleza y dignidad*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 1996.
- Grondin, Jean. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder, 2006.
- Grube, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1973.
- Gutiérrez Cabria, Segundo. *Dios, ciencia y azar*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Katz, 2011.
- Hayek, Friedrich A. *La contrarrevolución de la ciencia*. Madrid: Unión Editorial, 2003.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder, 2004.
- . *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1999.
- . *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- . *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005.
- . *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- . *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.
- . *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- . *Ser y tiempo*. Editado por Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003.
- Hempel, Carl G. *Filosofía de la ciencia natural*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Hypokeímenon*. Madrid: Encuentro, 2003.
- Hervada, Javier. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2008.
- Hervada, Javier. *¿Qué es el derecho?* Barañáin (Navarra): EUNSA, 2011.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.
- Horkheimer, Max, y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometio Libros, 2008.

- . *La idea de la fenomenología*. México D.F.: Fondo de Cuultura Económica, 1982.
- Jolivet, Régis. *Las doctrinas existencialistas*. Madrid: Gredos, 1976.
- Kauffman, Stuart. *Investigaciones*. Barcelona: Tusquets editores, 2003.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1991.
- Leclercq, Jaques. *Las grandes líneas de la filosofía moral*. Madrid: Gredos, 1977.
- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2005.
- . *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Lewis, C.S. *La abolición del hombre*. Madrid: Encuentro, 1990.
- . *Los milagros*. Madrid: Encuentro, 1991.
- Livi, Antonio. *Crítica del sentido común*. Madrid: Rialp, 1995.
- MacIntyre, Alasdair. *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas*. Madrid: EIUNSA, 2003.
- . *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.
- Marion, Jean-Luc. *Sobre la ontología gris de Descartes*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008.
- Martínez Marzoa, Felipe. *Cálculo y ser*. Madrid: Visor, 1991.
- . *De Grecia y la Filosofía*. Murcia: Universidad de Murcia Secretariado de Publicaciones, 1990.
- . *De Kant a Hölderlin*. Madrid: Visor, 1992.
- . *Desconocida raíz común*. Madrid: Visor, 1987.
- . *Heidegger y su tiempo*. Madrid: Akal, 1999.
- . *Historia de la Filosofía Antigua*. Madrid: Akal, 1995.
- . *La filosofía de "El Capital" de Marx*. Madrid: Taurus, 1983.
- . *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- . *Ser y diálogo*. Madrid: Istmo, 1996.
- Maynard Smith, John. *Los problemas de la biología*. Madrid: Cátedra, 1987.
- Mayr, Ernst. *Por qué es única la biología*. Buenos Aires: Katz editores, 2006.
- Monod, Jacques. *El azar y la necesidad*. Barcelona: Tusquets editores, 1985.
- Mosterín, Jesús. *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa, 2008.

- Muralt, André de. *La apuesta de la filosofía medieval*. Madrid: Marcial Pons, 2008.
- Oldroyd, David. *El arco del conocimiento*. Barcelona: Crítica, 1993.
- Ollero, Andrés. *El derecho en teoría*. Cizur Menor (Navarra): Aranzadi, 2007.
- Ortega y Gasset, José. *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de Occidente, 1959.
- Palacios, Juan Miguel. *El pensamiento en la acción*. Madrid: Caparrós editores, 2003.
- Palacios, Leopoldo-Eulogio. *Filosofía del saber*. Madrid: Encuentro, 2013.
- Patocka, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004.
- . *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2005.
- . *Platón y Europa*. Barcelona: Península, 1991.
- Polo, Leonardo. *El ser I: la existencia extramental*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 1997.
- . *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2012.
- . *Introducción a la Filosofía*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2002.
- . *Nominalismo, idealismo y realismo*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2001.
- . *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp, 2012.
- . *Quién es el hombre*. Madrid: Rialp, 2007.
- Prieto López, Leopoldo. *El hombre y el animal*. Madrid: Biblioteca de Autores Crstianos, 2008.
- . *Suárez y el destino de la metafísica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.
- Reale, Giovanni. *Eros, demonio mediador*. Barcelona: Herder, 2004.
- . *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. Barcelona: Herder, 2003.
- . *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder, 2003.
- . *La sabiduría antigua*. Barcelona: Herder, 2000.
- . *Platón*. Barcelona: Herder, 2001.
- . *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder, 2003.
- . *Raíces culturales y espirituales de Europa*. Barcelona: Herder, 2005.
- Rhonheimer, Martin. *La perspectiva de la moral*. Madrid: Rialp, 2007.
- . *Ley natural y razón práctica*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2000.

- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Rodríguez Luño, Ángel. *Ética general*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 1998.
- Ross, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra, 1986.
- Samaranch, Francisco. *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Saranyana, Josep-Ignasi. *La filosofía medieval*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2011.
- Schrödinger, Erwin. *¿Qué es la vida?* Barcelona: Tusquets editores, 2001.
- Seifert, Josef. *El discurso de los métodos*. Madrid: Encuentro, 2008.
- Sober, Elliott. *Filosofía de la biología*. Madrid: Alianza editorial, 1996.
- Spaemann, Robert. *Felicidad y benevolencia*. Madrid: Rialp, 2014.
- . *Límites*. Madrid: EIUNSA, 2003.
- . *Personas*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2010.
- Stein, Edith. *¿Qué es filosofía?* Madrid: Encuentro, 2001.
- Strauss, Leo. *¿Progreso o retorno?* Barcelona: Paidós, 2004.
- . *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
- . *Estudios de filosofía política platónica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- . *Meditación sobre Maquiavelo*. Editado por Carmela Gutiérrez de Gamba. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1964.
- Veatch, Henry B. *Ética del ser racional*. Barcelona: Labor, 1969.
- Volkman-Schluck, K.-H. *Introducción al pensamiento filosófico*. Madrid: Gredos, 1967.
- von Kutschera, Franz. *Fundamentos de ética*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Yepes Stork, Ricardo, y Javier Aranguren Echevarría. *Fundamentos de Antropología*. Barañáin (Navarra): EUNSA, 2003.
- Zubiri, Xavier. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.