

ARCHIVO HISTÓRICO



El presente artículo corresponde a un archivo originalmente publicado en **Ars Medica, revista de estudios médicos humanísticos**, actualmente incluido en el historial de **Ars Medica Revista de ciencias médicas**. El contenido del presente artículo, no necesariamente representa la actual línea editorial. Para mayor información visitar el siguiente vínculo: <http://www.arsmedica.cl/index.php/MED/about/submissions#authorGuidelines>

Por una bioética sin adjetivos II. Bioética, interdisciplinariedad y sociedad plural

Rodrigo Guerra Lópe

Doctor en Filosofía por la Academia Internacional de Filosofía

Director del Centro de Investigación Social Avanzada

Miembro del Comité de Bioética de la Conferencia del Episcopado Mexicano

Miembro de la Academia Pontificia Pro Vita

Resumen

En la actualidad reconocemos la necesidad de articular el discurso bioético no solo como una propuesta racional, argumentada y fundada con rigor, sino además con verdadera capacidad de ponerse en escena e interactuar con diversas cosmovisiones. La bioética necesita legitimarse como una propuesta racional y razonable en el espacio público. Si bien cada bioética está inscrita en una cierta visión, esto no debe significar que sea imposible mostrar a la bioética como saber riguroso, como ciencia estricta. Si esto no fuera posible, la pretensión de verdad que esta posee se desplomaría. En el presente artículo el autor reconoce la necesidad de superar la controversia de una bioética católica vs. una bioética laica y describe cinco elementos fundamentales para desarrollar una “bioética sin adjetivos”. Estos elementos son: concebir la bioética como saber principalmente filosófico y de metodología interdisciplinar; acompañado de una rigurosa biofilosofía; con apertura al dato revelado y la teología; y constitutivamente orientado por una antropología personalista.

palabras clave: bioética personalista; bioética laica; personalismo; biofilosofía; racionalidad.

TOWARDS A BIOETHICS WITHOUT ADJECTIVES

At the present time we recognize the necessity to articulate bioethics not only as a rational proposal, argued and founded with rigor, but as one with true capacity to put itself in scene and to interact with diverse world views. Bioethics needs to legitimize itself as a rational and reasonable proposal in public space. Although each bioethics is enrolled in a certain vision, this does not mean that it is impossible to show bioethics as strict science. If this was not possible, the pretension of truth that bioethics has would collapse. In the present article the author recognizes the necessity to surpass the catholic vs. lay bioethics controversy and describes five elements to develop a “bioethics without adjectives”. These elements are: to conceive bioethics as a mainly philosophical science with interdisciplinary methodology; accompanied by rigorous biophilosophy; with opening to the revealed data and theology; and constitutively oriented by personalistic anthropology.

Key words: biophilosophy; personalism; personalistic bioethics; secular bioethics.

Introducción

En un ensayo elaborado hace poco más de un año intenté mostrar la necesidad de pensar en una “Bioética sin adjetivos”¹. Con este término pretendí evidenciar la importancia de construir una bioética rigurosamente fundada ante la tendencia ilustrada y postilustrada de concebir este saber como un cierto arte para lograr consensos en la discusión pública sobre asuntos biomédicos.

En aquella ocasión, Tristram Engelhardt era mencionado por su servidor como uno de los ejemplos más elocuentes de reducción de la bioética a técnica para el consenso debido a que justamente en una de sus obras más conocidas nos muestra que los trabajadores sanitarios han de vivir en “dos mundos morales”²: por una parte, en el mundo de sus convicciones personales que les permiten justificar, en ocasiones, aun comportamientos virtuosos y hasta heroicos en la práctica médica; y por otro lado, en el mundo de la vida pública, en el que las convicciones morales privadas no se pueden “justificar en términos seculares generales con una autoridad moral secular general y canónica para todos”³. De esta manera, Engelhardt exhorta a que el profesional de la salud se autocomprenda como un “burócrata y geógrafo de valores”, es decir, como una persona que sabe cómo proceder ante “extraños morales” que piensan distinto a él, sin lastimar su libertad y promoviendo lo que mejor responda a los intereses de los pacientes⁴. Para lograr este objetivo será preciso que todos los involucrados en estas cuestiones aprendamos a hablar en “una *lingua franca* neutral para una sociedad pluralista secular”⁵.

La solución que ofrece Engelhardt me parece desafortunada. Ante las múltiples valoraciones y convicciones que convergen en el seno de la sociedad actual ¿una *lingua franca* neutral es la vía para lograr una bioética racional y razonable a la altura de los desafíos actuales? Soy de la opinión que no. No basta encontrar un cierto conjunto de valores seculares más o menos aceptables por todos para desde ellos intentar construir los límites éticos de las prácticas biomédicas, no basta construir un lenguaje más o menos formal (es decir, sin contenidos particulares) para, desde esa asepsia comunicativa, edificar una bioética auténticamente operativa para los agentes sanitarios. Ambos elementos son relevantes en cierto grado, no hay que descartarlos como factores que participan en la construcción de la bioética. Sin embargo, no son ingredientes suficientes.

1. Necesidad de una bioética racional y razonable

¿Por qué no bastan estos elementos? Porque, como decíamos en el texto referido, todos sabemos bien que existe la posibilidad de lograr consensos y acuerdos, entre dos o más personas, respecto de acciones particularmente perversas. Por otra parte, una *lingua franca* neutral, esterilizada de contenidos axiológicos particulares, fracturada de las convicciones que alimentan la vida privada, tendería a volverse éticamente irrelevante si fuese posible construirla. Por otra parte, algunos pensamos que este experimento, en sí mismo considerado, es imposible, debido a que el habla se inscribe al interior del conjunto de actos libres, y por ende, se encuentra cargada de suyo por contenidos morales de diversa índole. Hasta un lenguaje puramente formal, como el propio de la matemática, al momento de utilizarse por un sujeto humano, comporta la realización de un acto libre, que si bien no lo afecta en su contenido eidético particular, sí lo hace en

tanto que acción realizada por un sujeto consciente, es decir, en tanto que *actus personae*. Cuando la hipotética *lingua franca* no está referida a contenidos matemáticos sino precisamente a construir normas que orienten de manera efectiva el actuar moral, no vemos cómo sería posible liberarla de una determinada axiología, de una determinada antropología, de una determinada ontología, al menos implícita.

Sin embargo, con esto dicho, no queremos descalificar todo el planteamiento realizado por Engelhardt. Es importante reconocer que este autor como muchos otros se encuentran en la búsqueda de una presentación adecuada de una ética para la práctica biomédica o de una ética para la tecnociencia que pueda ser considerada auténticamente legítima en *la discusión pública contemporánea*.

Dicho de otro modo, es una verdadera necesidad social el articular el discurso bioético no solo como una propuesta racional, es decir, argumentada y fundada con rigor, sino además, lo que también es requerido, es verdadera capacidad de ponerse en escena, en interacción con diversas cosmovisiones. La bioética necesita legitimarse como una propuesta razonable en el espacio público.

2. Necesidad de una bioética que supere la controversia “bioética católica” vs. “bioética laica”

El énfasis colocado en “lo público”, muchos lo traducen rápidamente en una invitación explícita a tratar de fundamentar la bioética desde las premisas que sostienen la noción de “lo público” en las sociedades liberales contemporáneas. Ya hemos visto, en el ensayo referido, cómo Max Charlesworth construye su hipótesis sobre la naturaleza de la bioética precisamente desde este punto de vista⁶.

¿Es este itinerario argumentativo el más adecuado? ¿Una ética racional y razonable para los seres humanos que participamos en la vida pública debe de diseñarse desde estas premisas? Consideramos que la respuesta a estas preguntas es negativa. Los fundamentos de una bioética racional y razonable son otros...

Sin embargo, cuando alguien responde así es fácil que su perspectiva sea encuadrada dentro del debate como una postura de bioética religiosa, de bioética católica, de bioética basada en la “sacralidad de la vida” frente a la bioética laica, a la bioética científica, a la bioética secular. Cuando un participante en un debate imaginario renuncia a fundar la bioética en alguna versión de neocontractualismo, casi en automático, surge la sospecha de que su postura no es auténticamente laica y acorde a la sociedad pluralista actual, sino que utiliza premisas de sospechosa procedencia metafísico-religiosa.

De hecho, ya existe quien considera que este arrinconamiento está perfectamente justificado, y es expresivo de la verdadera naturaleza del debate. En un libro reciente⁷, Giovanni Fornero, discípulo y colaborador de Nicola Abbagnano, intenta mostrar que no es Helga Kuhse la que inventó la polarización entre una bioética basada en la noción de “sacralidad de la vida” y otra bioética, la bioética laica, basada en la noción de calidad de vida⁸. Fornero sostiene que es la propia naturaleza de las bioéticas en conflicto las

que las delimita como bioéticas “fuertes”, católicas, metafísicamente fundadas, y bioéticas “débiles”, anticatólicas y antimetafísicas.

Fornero además dice que quienes deseamos construir una bioética sin adjetivos⁹, una bioética que no es católica ni laica, sino simplemente “bioética”, incurrimos en un grave error: confundir el plano teórico (o de derecho) y el plano historiográfico (o de hecho). Esto quiere decir que, según este filósofo italiano, personas como su servidor ignoran que no existe “la bioética” sino que lo que existe fácticamente es una pluralidad de bioéticas que responden a diversos horizontes globales de sentido, en los que el carácter “religioso” o “laico” es sumamente determinante¹⁰. Asimismo, este autor, citando a M. Mori, advierte que quienes aspiramos a una bioética sin adjetivos podemos ser fácilmente conducidos a crear “sincretismos inconsistentes”¹¹.

Tengo la impresión de que Giovanni Fornero ve un aspecto verdadero de la cuestión: cada bioética está inscrita en una cierta cosmovisión. Sin embargo, esto no debe significar que sea imposible mostrar a la bioética como saber riguroso, como *ciencia estricta*. Si esto no fuera posible, la pretensión de verdad que la bioética posee se desplomaría. Conviene no olvidar que la misma cuestión ha aparecido siempre en la historia de la filosofía. Si bien es cierto que existen numerosas “filosofías” es posible y necesario profundizar en las razones que hacen de esta ciencia una auténtica ciencia estricta¹². De una manera análoga, el constatar una pluralidad de bioéticas no debe atemorizar a la razón para tratar de constituir a este saber de manera rigurosa y capaz de participar en el espacio público, intersubjetivo, aun con “extraños morales”.

3. Elementos fundamentales para la constitución de una bioética racional y razonable

Una bioética sin adjetivos, desde mi punto de vista, puede pretender ser racional y razonable a partir de cinco elementos fundamentales que colaboran precisamente a que sea un saber científico estricto. Estos cinco elementos, como se verá, no están cerrados a la interpelación del dato revelado, a la metafísica, a la búsqueda de la verdad, etc. Sin embargo, no se mantienen estos rasgos como compromiso de escuela, como fidelidad a una cierta *Weltanschauung*, sino precisamente como búsqueda sincera de la verdad radicada en las cosas mismas.

[3.1. La bioética es un saber principalmente filosófico y metodológicamente interdisciplinar: el papel de una antropología normativa](#)

Cuando se utiliza el vocablo “bioética” la mente con facilidad imagina un cierto saber nuevo, una cierta originalidad. De hecho, existen esfuerzos importantes para argumentar a la bioética así: como un conocimiento original, prácticamente inaugurado ayer y, en ocasiones, como un conocimiento nacido casi *ex nihilo*. La larga historia de la ética médica nos muestra que existen muchos antecedentes de la actual bioética que no pueden ser obviados. En esta ocasión no miraremos esta cuestión en perspectiva

histórica¹³. Considero que es mejor abordarla de modo especulativo, es decir, intentando entender cuál es el estatuto epistemológico de la propia bioética.

Una manera abrupta pero elocuente de afrontar esta cuestión consiste en preguntarnos: ¿cuál es la índole de los juicios bioéticos?, ¿cuál es el saber que constituye formalmente al juicio bioético como bioético? Cuando una persona hace una afirmación del tipo: “el aborto provocado no debe ser practicado”; o cuando se formula una pregunta en un comité hospitalario del tipo: “¿debo o no debo experimentar con embriones humanos?” lo que sucede es que la persona manifiesta que en su propia experiencia humana, en la experiencia que posee como persona en acción, el deber se muestra como factor articulador fundamental. La experiencia del deber emerge al interior de la acción humana¹⁴. y al hacerlo, matiza y atraviesa toda la preocupación expresada ya sea en la sentencia o en la pregunta antes anotada.

La pregunta “¿debo o no debo experimentar con embriones humanos?” resulta ininteligible si no se reconoce en ella una cuestión primariamente práctico-normativa antes que empírico-descriptiva. De esta manera, podemos advertir de un modo sencillo que si bien la bioética necesita del concurso de diversas disciplinas, muchas de ellas de tipo empírico-descriptivo, el principal desafío que afronta consiste en ser capaz de ofrecer un saber práctico-normativo de cariz antropológico que permita descubrir qué es lo que se *debe* de hacer.

Desde este punto de vista, la “bioética” no es una ciencia nueva sino simplemente es la ética, entendida como antropología normativa, que versa sobre los desafíos biomédicos y biotecnológicos contemporáneos.

Ahora bien, si el criterio de unidad sapiencial de la bioética es la ética, ¿cuál es el papel de las demás disciplinas que participan en su constitución? (disciplinas que son muy variadas: medicina, biología, ecología y sus respectivas subdisciplinas). Las diversas ciencias deben de presentar sus resultados con el más riguroso fundamento científico y con explícita conciencia de la fragmentariedad de su discurso. Este es el momento “multidisciplinar” previo a la interdisciplina.

Uno de los riesgos más importantes que hoy tenemos para lograr interdisciplinariedad real es la implícita, y a veces explícita, conciencia de que cada saber es el más importante, es el punto de vista principal, es la perspectiva que abraza el fenómeno en su totalidad. Esto no es así: cada saber particular tiene por objeto un cierto segmento de realidad y lo estudia bajo un particular enfoque. Hay que evitar a toda costa excesos epistemológicos, es decir, emitir juicios que van más allá de los propios límites y alcances del método de un cierto saber.

Asimismo, la ética para poder emitir un juicio sobre una materia compleja, que no solo implica el dato biológico, sino además la pretensión de una eventual intervención terapéutica, y el uso de diversas tecnologías para el diagnóstico y para el tratamiento, requiere de verdadera capacidad *integrativa* en su momento metodológico. La interdisciplinariedad no consiste simplemente en estudiar de manera ordenada los

aspectos biomédicos, luego en reflexionar sobre sus implicaciones antropológico-éticas y finalmente en tratar de elaborar una solución práctica. Lo más importante radica en que los diversos dialectos científicos de las diversas disciplinas puedan encontrar una *gramática común* que los articule e integre en el papel que les corresponde. Soy de la opinión que una gramática como la referida es la que surge de una nueva reconsideración de la ley natural como *gramática de la acción*.

Esto mismo puede ser dicho de otro modo: la interdisciplinariedad deviene en sincretismo cuando no está presente una antropología capaz de interactuar realmente con las diversas ciencias de la vida, y simultáneamente, ofrecer datos que permitan entender que la dimensión normativa de la existencia no adviene extrínsecamente a la acción humana sino que, sin caer en falacia naturalista, esta es una dimensión constitutiva de la propia experiencia humana. La ley natural, entendida como *ordo rationis*, como orden racional, como uso recto de la razón práctica que descubre la estructura natural de la verdad sobre el bien y orienta a las inclinaciones hacia su destino auténticamente humano, puede lograr este cometido. Ahora bien, cuando la ley natural se presenta como un conjunto de normas derivadas deductivamente de las inclinaciones, esto que decimos aquí se torna imposible¹⁵.

Una antropología que no suspende metodológicamente la dimensión moral de la vida humana y que argumenta con rigor que la dignidad es un aspecto constitutivo y no meramente consecutivo de la estructura de la persona humana, provee entonces de un juicio ético y de un criterio de unidad sapiencial que permite ordenar dialectos científicos diversos, en una mirada común.

3.2. La bioética supone una rigurosa biofilosofía

No es posible elaborar una bioética rigurosa, racional y al mismo tiempo razonable cuando no se presta atención adecuada a los datos que proveen las diversas ciencias de la vida. Este prestar atención no significa simplemente hacer resúmenes de sus resultados, o platicar mucho con los expertos en medicina y en biología, sino principalmente tener la capacidad de lectura filosófica del dato biológico empírico. Para realizar esto, lo primero es detectar que toda biología posee presupuestos ontológicos sin los cuales es imposible que se exprese y se presente como ciencia. La biología no es una suerte de receptáculo en el cual simplemente se colocan los datos empíricos, sino que estos de suyo son interpretados de una cierta manera, bajo una cierta comprensión sobre el ser, la causalidad, los todos y las partes, etc.

Por ejemplo, piénsese en la frecuente presentación de los datos empíricos procedentes de un organismo vivo como datos que si bien poseen continuidad en sus diversos niveles, también poseen elementos para advertir momentos en los que emerge una originalidad no presupuesta en las propiedades de sus ingredientes constitutivos. Aquí es donde se encuentran dos hipótesis explicativas: por una parte la de quienes buscan reconducir el fenómeno de lo vivo a un conjunto de intercambios quimicofísicos y, por otro lado, la de

quienes piensan que la vida es un fenómeno irreductible a los sistemas materiales complejos que la soportan.

¿Por qué a partir de los mismos datos empíricos surgen dos explicaciones tan diversas? Porque la lectura ontológica de estos datos es distinta. Cuando hablamos de lectura ontológica no significa que estemos haciendo un exhorto de “aplicación” artificiosa de una ontología previamente elaborada a lo que nos dice la biología. Lo que queremos decir es que el mismo fenómeno empírico puede ser interpretado de manera distinta dependiendo del modo como la inteligencia se despliega al momento de reconocer las estructuras inteligibles ínsitas en él. Cuando la inteligencia, de inicio, está clausurada a una perspectiva metafísica, evidentemente la apreciación de *lo irreductible*, de la esencia de lo vivo, se torna muy difícil, o se mantiene en un nivel más bien descriptivo que no logra advertir las nociones de sustancia, de causa, de fin, aun al momento de hablar de sistema, de autopoiesis, de teleonomía...

En este punto, apreciar el esfuerzo realizado por Aristóteles en su época puede ser muy importante. El no “aplicó” una metafísica previamente confeccionada al momento de tener que interpretar el fenómeno de lo viviente, sino que precisamente el proceso fue al revés. Fue una observación atenta de los vivientes la que le permitió, entre otras cosas, lograr precisar su noción metafísica de “sustancia”. Desde mi punto de vista así es como hay que proceder: reaprendiendo a elaborar una ontología a partir de las exigencias que posee el fenómeno de la vida orgánica, no viceversa¹⁶. Dicho de otro modo: es necesario que toda bioética esté acompañada de una rigurosa biofilosofía.

3.3. La bioética es constitutivamente abierta al dato revelado y a la teología

La bioética, si es un auténtico ejercicio racional, tiene que estar constitutivamente abierta a la provocación del dato revelado. La noción ilustrada de razón como medida de sí misma no solo ha fracasado teóricamente, sino que la evidencia cultural de su colapso es patente particularmente hoy en día. Por ello, pensamos que una bioética rigurosa perfectamente puede ser una bioética cristiana si con ello se entiende una articulación fe-razón que no introduce subrepticamente argumentación teológica sino que se mantiene en su papel de ofrecer a la inteligencia un horizonte de comprensión mayor.

Dicho de otro modo, el viejo tema de la “filosofía cristiana” reaparece aquí. La expresión “filosofía cristiana” no significa filosofía confesional, sino filosofía *simpliciter* y, por ello, abierta a la posibilidad de un Misterio que salve.

¿No estamos claudicando a nuestra idea de construir una “bioética sin adjetivos”? Desde mi punto de vista, no. La auténtica filosofía cristiana es la que muestra su articulación racional y la ofrece “públicamente” a examen. Evidentemente, cuando una escuela de filosofía cristiana se asume de modo no-filosófico, es decir, se asume como herramienta apologético-defensiva, esta pretensión se colapsa y la bioética cristiana, eventualmente, aparece como un discurso confesional y confesionalizante que desde una muy particular

cosmovisión se lanza a tratar de emprender batallas (perdidas desde su inicio) en el contexto de una sociedad secular y democrática.

3.4. La bioética es constitutivamente personalista

La bioética, finalmente, no puede ser sino constitutivamente *personalista*. El personalismo no consiste en repetir mecánicamente ciertas frases, cierto canon de ortodoxia filosófica. Consiste, como hemos dicho en otras ocasiones, en ser capaces de argumentar con rigor que: 1) la persona humana merece ser tratada como fin y no ser usada como mero medio; 2) la persona humana es un ente esencialmente distinto a las cosas; 3) la persona es un sujeto comunal; 4) la vida personal es irreductible a otras formas de vida y a sistemas materiales complejos; y 5) la persona debe ser defendida en todos los casos, en especial, cuando se presenta de manera máximamente vulnerable y frágil¹⁷.

Una bioética personalista, por ende, no debe afirmar su “personalismo” como un cierto compromiso de escuela y menos como una suerte de inercia o de pose “políticamente correcta” en ciertos circuitos católicos o eclesiásticos. Si de manera tácita o explícita esta actitud se nos presenta, nuestra intención de contribuir a un debate racional y razonado queda minada de inicio. El personalismo tiene que profundizar en sus razones, en sus justificaciones, en su modo de expresarse. De esta manera, el personalismo puede fecundar sin complicaciones una bioética sin adjetivos y presentar su fuerza argumentativa por vía intrínseca, desde el interior de la arquitectura racional de la bioética, y no como una suerte de bandera exterior ofrecida a debate, sin antes haberse justificado.

4. Conclusión

El proceso de elaboración de una bioética sin adjetivos está muy lejos de ser concluido. Requerirá del esfuerzo de muchas personas que amando la vida y la verdad sobre el hombre estén dispuestas a consagrar su inteligencia al servicio de esta causa.

Termino estas líneas recordando un breve texto de Stanislaw Grygiel que me continúa punzando cuando medito sobre estas cuestiones:

El hombre que reduce la vida a un quehacer (*facere*) descuida la verdad que hay que conocer y el bien que hay que amar (*agere*). Se limita a producir sin profundizar en la tradición de la actividad de la conciencia moral de los demás. Por tanto, para los holgazanes que en vez de hacer (*agere*) simplemente producen (*facere*), la vida representa solo la materia con la que construir objetos que se poseen en el presente. A estos se les escapa lo que acontece en el acto de conocer y de amar, que trasciende al hombre mismo, igual que el fuego trasciende la leña elevándose hacia lo Alto. (...) La bioética ayuda al hombre a estimar la vida si se plantea verdaderamente la pregunta fundamental, planteada cada vez más profundamente, sobre el ser del hombre. En esta pregunta se debe reflejar la vida humana cuya dimensión metafísica se manifiesta en el diálogo entre la esperanza que constituye al hombre y la Promesa del don que adviene.

En este diálogo, llamado también vida espiritual, se da la liberación del hombre de la propia razón, lo cual le permite pensar, en el sentido más profundo del término¹⁸.

Citas

1 El texto en su primera versión fue expuesto en un Seminario Internacional de Comités de Bioética en la Universidad Anáhuac (Ciudad de México) el 25 de noviembre de 2005. Posteriormente, con algunas modificaciones fue leído en la Pontificia Universidad Católica de Chile el 31 de mayo de 2006. Ha sido publicado como: Guerra López R. “Por una Bioética sin adjetivos. La Bioética en el contexto de la crisis moderno-ilustrada”, en *Medicina e Morale. Rivista Internazionale di Bioetica*, Centro di Bioetica-Università Católica del Sacro Cuore / Facoltà di Medicina e Chirurgia Agostino Gemelli, n. 6, 2006, pág. 1189-1204.

2 Engelhardt H. T. *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona 1995, pág. 107.

3 *Ibíd.*, pág. 108.

4 Cf. *ibíd.*, pág. 107-109.

5 *Ibíd.*, pág. 108.

6 Charlesworth M. *La bioética en una sociedad liberal*. Cambridge University Press, 1996.

7 Fornero G. *Bioética católica e bioética laica*. Bruno Mondadori, Milano, 2005.

8 Kuhse H. *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine. A Critique*. Clarendon, Oxford 1987.

9 Fornero cita a Ramón Lucas como ejemplo de una postura así.

10 Fornero G., *óp. cit.*, pág. 16-17 y pág. 200-201.

11 Mori M. “Una replica a Giannino Piana”, en *Bioetica*, 2002, n. 4, pág. 805-809: 806.

12 Husserl E. “Philosophie als strenge Wissenschaft” en: *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921),

Hrsg. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, *Husserliana Bd. XXV*, M. Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, pág. 3-62; Seifert, J. *Phänomenologie und Philosophie als strenge Wissenschaft. Zur Grundlegung einer realistischen phänomenologischen Methode – in kritischem Dialog mit Edmund Husserls Ideen über die Philosophie als strenge Wissenschaft*, en: *Filosofie, Pravda, Nesmrtnost. Tòì praúská pòednáóky/Philosophie, Wahrheit, Unsterblichkeit. Drei Prager Vorlesungen* (tschechisch-deutsch), pòeklad, úvod a bibliografi Martin Cajthaml, Vydala Kòestanská akademie Òim, svacek, edice Studium, Prague 1998, pág. 14-50.

¹³ Para una presentación histórica de la bioética, véase: Jonsen A. R. *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, New Cork 1998; Reich W. T. *The Word “Bioethics”: Its Origins and the Legacies of Those Who Shaped It*, en: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 1994, pág. 319-333; Russo G. (ed.). *Storia della bioetica. Le origini, il significato, le istituzioni*, Armando, Roma 1995.

¹⁴ Cf. Wojtyla K. *L'uomo nel campo della responsabilità*, en: *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cargo de Reale G. y Styczen T., Bompiani, Milán 2003, pág. 1217-1301; Guerra López R. *Repensar la vida moral*.

Experiencia moral, teoría de la moralidad y antropología normativa en la filosofía de Karol Wojtyła, en *Tópicos*, 2007, (en curso de publicación).

¹⁵ Para una crítica de algunas posturas “inclinacionistas” en materia de fundamentación de la ley natural, véase: Guerra López R. *Afirmar a la persona por sí misma. La dignidad como fundamento de los derechos de la persona*, CNDH, México 2003.

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, trd. García yebra, Gredos, Madrid 1990, Z, 17, 1041b 28-30. Cf. Kosman, L. A. *Animals and Other Beings in Aristotle*, en Gotthelf A. y Lennox J. (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pág. 360.

¹⁷ Guerra López R. *La persona es fin y no medio. El fundamento normativo de la bioética personalista*, en Tomás G.M. y Postigo E. (eds.), *Bioética personalista. Ciencia y controversias*, presentación de Mons. E. Sgreccia, EIUNSA, Madrid 2007, pág. 39-69. Véase también: Guerra López R. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós, Madrid 2002.

¹⁸ “Grygiel S. *Para mirar al cielo. Vida, vida humana y persona*, en Scola, A. (ed.). *¿Qué es la vida?*, Encuentro, Madrid, 1999, pág. 38 y 45.