

## **NOTAS CRÍTICAS**



**CONDERANA CERRILLO, Jesús Manuel, *Virtudes, prudencia y vida buena en la Summa Theologiae de Santo Tomás de Aquino. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2012, 189 pp.***

**JOSÉ LUIS CABALLERO BONO**

Doctor en Filosofía  
Profesor Contratado Adjunto  
Facultad de Filosofía  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Salamanca / España  
jlcaballerobo@upsa.es

Recibido: 15/07/2013  
Aceptado: 16/09/2013

¿Por qué será que a veces nos parece que quienes se dedican a la ética se conducen de manera inmoral? La respuesta que nos da Tomás de Aquino es que cultivar la consideración moral como ciencia práctica, como ciencia que tiene por fin la acción excelente, no basta para garantizar el cumplimiento de esa acción excelente. Es menester ser virtuoso. La ciencia moral solo es un ejercicio reflejo de la razón práctica al que le faltan los principios particulares que mueven el actuar de manera efectiva. La medida de ese actuar, siempre y cuando esté enderezado al bien en cuanto tal, es la prudencia. El presente libro trata de la prudencia en el marco de la doctrina de las virtudes y en la perspectiva de la vida buena, de la vida que conviene que viva un hombre. Hacerlo desde los escritos de Tomás de Aquino, en particular la *Suma Teológica*, no es original y el autor bien lo advierte en las primeras páginas del libro. Pero ello no quita interés a este estudio, que toma posición dentro de la exégesis de la obra del Aquinatense. Por ejemplo, desautorizando la opinión de Pierre Aubenque según la cual Sto. Tomás habría devaluado con su concepto de prudencia la riqueza conceptual de la *frónesis* aristotélica. O proponiendo lecturas de la “*Secunda secundae*” y hasta interpretaciones globales de la *Suma Teológica*. Es desde esta visión de conjunto desde donde entendemos que la prudencia es necesaria, a saber: sobre la base de supuestos teológicos y antropológicos. Es una interpretación de la totalidad la que imprime un sentido a la vida del hombre en la búsqueda de la bienaventuranza, búsqueda que incluye el *motus rationalis in Deum*, un retorno a Dios inserto en la misma estructura intelectual humana.

En el curso de una catenaria de distinciones y de una presentación construida con sensatez, al lector se le va haciendo claridad en torno al concepto de prudencia. Esta no es, desde luego, sinónimo de circunspección o recato. Pero tampoco es una virtud sectorial que competa a un determinado campo profesional, como cuando se habla de la prudencia política o de la prudencia jurídica. En realidad, no solo el gobernante o el juez tienen necesidad de la prudencia, sino todo hombre por el mero hecho de ser una criatura libre. Según la manera tomista de entenderla la prudencia es, en efecto, sinónimo de sabiduría práctica. Práctica de las prácticas, llega a decir Conderana. Es la prudencia la que rige la recta elección de los medios conforme al fin debido y, en definitiva, parece tener consigo la brújula que permite la gestión adecuada de todo el actuar moral. Esto quiere también decir que la prudencia está en conexión con el apetito recto. No es posible servirse de la prudencia para obrar mal, a diferencia de lo que ocurre con el arte (*ars*). Este último, por conectarse a un bien solo materialmente considerado, puede ser puesto al servicio del mal. Se puede intentar hacer bien el mal, pero ahí no es la prudencia la que interviene.

Todo esto nos avisa de que la prudencia no es simplemente aplicación de principios generales al caso concreto. La distinción entre la obra de la razón práctica *in universali* e *in particulari* es recobrada a este propósito por el autor del libro como diferencia básica, la cual sirve para recordar que no todo lo que el individuo aprehende como bien es percibido por él como objeto posible y conveniente para él aquí y ahora. Como en tantos otros casos de la vida, lo mejor puede ser enemigo de lo bueno. La consideración *in universali* es puesta en relación con el proceder analítico. La consideración *in particulari* –aquella en la que tiene lugar la prudencia–, con el proceder sintético. De esta manera se ilumina esa distinción entre análisis y síntesis que ha ocupado la atención de autores varios, entre los cuales también algunos tomistas. La prudencia, siguiendo la metáfora clásica, es como una “Regla de Lesbos” que se ajusta a la condición intransferible del sujeto individual y que no pasa por encima de su mundo afectivo y de su tesitura personal. La prudencia brilla en el enfoque de la moral en primera persona y, tal vez cabría decir, en un enfoque personalista de la moral.

Los capítulos tercero y cuarto son los nucleares del libro. Siguiendo ya la ordenación de contenidos expuestos a partir de la cuestión 47 de la “*Secunda secundae*”, ambos capítulos se ocupan, respectivamente, de la prudencia como virtud intelectual y de la prudencia como virtud moral. Leyéndolos puede adquirir el espíritu curioso una idea con perfiles precisos de por qué la sede de la prudencia es formalmente de orden intelectual y qué relación guarda esto con la voluntad. En definitiva, llegamos a saber con conocimiento de causa por qué a la prudencia se le ha llamado virtud dianoética. Un capítulo, el quinto, se destina a las partes de la prudencia según la consideración tomista y las diversas acepciones

con que dicha consideración habla de partes. A continuación, el capítulo sexto y último incide en un tema tan interesante como la relación entre la educación y la vida buena.

El libro tiene una arquitectura bien trabada. Lo cual no quita que, como toda obra humana, sea mejorable en algunos aspectos. Es evidente que el autor consulta sobre todo bibliografía en italiano, con especial predilección por Giuseppe Abbà, autor que con frecuencia pone la guinda de una explicación determinada. Pero la costumbre de leer en italiano pasa a veces alguna factura: “Piensa así de remediar” (p. 19), “sea en la primera parte que en la segunda y tercera” (p. 21), “el sujeto no retendrá como *convenientes* aquellos objetos de la acción” (p. 44, donde el subrayado del autor despista respecto de cuál es el término no pertinente) o el verbo individuar, hoy admitido por la Real Academia aunque nos parezca que sigue sin sonar bien en el uso cotidiano del idioma. Junto a discordancias por descuido o las inadvertencias vinculadas al manejo del procesador de textos, encontramos también algunas expresiones francamente no admisibles (“Nos queda que hacer una última precisión”, p. 67). En esta línea llama la atención que en una sola página (p. 14) el lector pueda sentirse a disgusto con varias expresiones: el barbarismo “rol” y el barbarismo “en base a”. Todo esto no empece la lectura ni la valoración positiva de un trabajo de investigación como el presente. En las últimas décadas se han multiplicado los estudios sobre la prudencia, a veces centrados en autores no directamente tomistas como pudiera ser el caso de Baltasar Gracián. Recuperar el tenor de la doctrina de santo Tomás de Aquino acerca de la prudencia es no solo un ejercicio racional interesante, sino que nos pone en contacto con la visión aristotélica y, a la vez, nos hace preguntarnos por la comprensión que han sostenido autores posteriores. Entre estos últimos cabe contar también algunos tomistas que, en calidad de comentaristas y estudiosos, son consultados por el autor del libro. Al fin y al cabo, es al estudio de un autor tomista, Francisco de Vitoria, hacia donde se dirige, como estación de tránsito, esta investigación sobre la prudencia en Tomás de Aquino.



**GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral*. Madrid: Editorial Síntesis, 2012, 224 pp.**

**CARLOS POSE**

Doctor en Filosofía  
Profesor Invitado  
Instituto Teológico Compostelano  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Santiago de Compostela (A Coruña) / España  
carlospose@zubiri.net

Recibido: 06/09/2013  
Aceptado: 16/09/2013

*Bioética y ecología* es el intento de elaboración de una bioética “en estrecha conexión con la ecología, que es tanto como decir que considera los valores intrínsecos de la naturaleza como fuente de deber y obligaciones morales.” La obra consta de dos partes, la primera titulada “Hechos y valores”, la segunda, “Bioética, valores morales y valores de la naturaleza”. A su vez, cada una de estas partes contiene tres y cinco capítulos respectivamente. La segunda parte es la que resulta más sugestiva y la que quizá merece mayor atención, al ocuparse primordialmente del binomio valor-deber, frente a la primera, que se ocupa del binomio hecho-valor. Se trata, en todo caso, de ocupaciones parciales, que no pretenden agotar el tema. Antes bien, varios capítulos de la obra tienen por objeto analizar críticamente propuestas alternativas, presentes hoy en el ámbito de la bioética, como paso previo a la propuesta final del autor. En un orden más estructural, la obra recorre un camino inusual entre filósofos, que es el que lleva del contacto con la realidad (los llamados “hechos”) hasta la decisión moral (los llamados “deberes”), pasando por un puente que une ambas orillas (los llamados “valores”), lo cual solo ha sido posible gracias a que el texto se ha gestado “a partir de reflexiones nacidas del contacto con profesionales de la medicina y de la filosofía, tendiendo puentes entre ambas, y del trato diario con las disciplinas académicas de ética fundamental y ética aplicadas (bioética y ética ecológica)”.

En general, la lectura de la obra no es asequible a no filósofos (o profesionales no afines), dado que hace uso de un conjunto de tecnicismos y una cierta

profusión de autores que conviene conocer para un aprovechamiento óptimo de su recorrido argumentativo. Esto contrasta con el doble origen de su contenido; al tratarse de bio-ética, este contenido debería poder ser expresado en un lenguaje más comprensible para el conjunto de los profesionales de las ciencias de la vida y, por tanto, para que ellos mismos pudieran formar parte del proceso de evaluación crítico a la que una obra de este carácter debe quedar sujeta.

Esta obra es síntoma de que la bioética desborda hoy cualquier ámbito de la ética clásica. En un principio la bioética pudo ser confundida con una ética aplicada, en la medida en que sus primeros cultivadores no fueron filósofos sino científicos acuciados por los problemas generados en sus programas de investigación, pero pronto hubo de echar mano del conocimiento de investigadores de las ciencias humanas con el objeto de dar solidez argumentativa, justificativa, fundamental, a la siempre apremiante tarea de tomar decisiones. Este fue el origen del propio término “bio-ética” en Norteamérica, cuyo mentor, Van Ressenlaer Potter (y paralelamente, André Hellegers) trató de unir dos orillas, la representada por las ciencias de la vida, que se ejemplifica en el término “bios” y que hoy categorizamos como “hechos” para referir todo el universo de las ciencias naturales, y la representada por las ciencias de la cultura, que inicialmente apuntaba prioritariamente al vocablo “deber” (por tanto, “ética”), pero que hoy captamos más ampliamente, también más precisamente, con los términos “valor” y “deber”. Este matiz fue importantísimo, pues pronto se vio que el paso de los “hechos” a los “deberes” sin ningún tipo de mediación añadida producía una recaída en la clásica falacia naturalista. Por eso la inclusión del concepto de “valor” fue crucial para el desarrollo de la bioética. Recuérdese que, a partir de la Segunda Guerra Mundial, y hasta muy recientemente, la proposición y defensa de una ética de los valores estuvo prácticamente ausente de los círculos académicos. Una vez superada esta fase, el balance es muy positivo, lleno de ganancias para todos. Hoy a los científicos ya no les molesta que otro género de profesionales participen con ellos en la toma de decisiones (más bien agradecen esa colaboración), y los humanistas (por englobarlos a todos los que se ocupan de las ciencias humanas, y no hablar únicamente de filósofos), se han dado cuenta de la importancia de partir de la realidad entendida como “hechos”. El autor de esta obra es muy consecuente a este principio. Uno de los epígrafes del primer capítulo del libro se titula “La historia, incluso las historias clínicas, aclaran muchas cosas”. Otro dato que refrenda lo mismo, y que el autor considera tanto de honestidad como de justicia subrayar en relación a este tema, lo encontramos en el mismo prólogo cuando se afirma que “las páginas del presente volumen se han gestado a caballo entre el trajín académico de una facultad de filosofía y las deliberaciones del Comité de Ética asistencial de un hospital clínico. Han bebido, por tanto, en una doble fuente. Se han gestado juntamente en el trato diario con las disciplinas académicas de ética fundamental



y éticas aplicadas (bioética y ética ecológica) impartidas en la facultad de filosofía de la Universidad de Salamanca y con los comités y comisiones de bioética del Hospital Clínico de la misma ciudad. Se trata, por tanto, de reflexiones nacidas del contacto con profesionales tanto de la medicina como de la filosofía, tendiendo puentes entre ambas". Todo un síntoma de que las cosas están cambiando, o que ya han cambiado en el ámbito académico, y por tanto en los modos de investigar en ética y bioética, es decir, yendo de abajo arriba, y no al revés. Otra cosa es llevar este procedimiento hasta sus últimas consecuencias.

Por más que desborde los límites tradicionales de la ética clásica, esta obra pertenece más al ámbito de la fundamentación que al de las decisiones prácticas. Y como el hablar de fundamentación necesariamente exige enfrentarse a una pluralidad de propuestas, el autor analiza críticamente algunas fundamentaciones destacadas y recientes en el ámbito de la bioética. Una de ellas denominada "¿pragmatismo apalancado en la realidad?" (así figura como epígrafe). En ella nos detenemos brevemente porque, a nuestro entender, esta propuesta no puede calificarse de pragmatismo, sino de "constructivismo" de base zubiriano. La teoría a la que se refiere el autor de esta obra no es más que consecuencia de llevar a sus últimas consecuencias una tesis básica de la filosofía de Zubiri: lo que se nos impone o lo que nos está dado primariamente en la aprehensión o en la intelección sentiente es la "formalidad" de realidad (es la llamada "aprehensión primordial de realidad"), mientras que el "contenido" de esta realidad lo vamos "construyendo" perceptiva, lógica, racional, emocional y volitivamente. Sus términos son variados: un "percepto", un "ficto", un "concepto", un "valor", una "posibilidad", etc., etc. Todos estos términos pueden aplicarse a todo lo que Zubiri llama cosa-sentido, por tanto, cosa-creada, creada libremente desde el punto de vista de su contenido. Aunque las expresiones son inapropiadas aquí, esta teoría no es pues una recaída en un subjetivismo ni en el objetivismo, porque al inteligirla, estimarla, quererla, el ser humano no crea la realidad (formalidad), sino que construye cómo "sería", "valdría" o "podría ser" esa realidad (contenido). Por tanto, el percepto, el concepto, el valor, etc. son términos cuyo contenido es de libre creación. Hay innumerables ejemplos en la obra de Zubiri que atestiguan esta interpretación; baste mencionar dos, uno a nivel perceptivo, otro a nivel conceptual. A nivel perceptivo: "Se nos dice (Husserl, Heidegger, etc.) que lo que formalmente aprehendemos en la percepción son, por ejemplo, paredes, mesas, puertas, etc. Ahora bien, esto es radicalmente falso. En una aprehensión impresiva yo no inteliijo jamás, no aprehendo sentientemente jamás, una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa. Lo que aprehendo no es mesa sino una constelación de tal dimensión, forma, peso, color, etc., que tiene en mi vida función o sentido de mesa. Al aprehender lo que llamamos "mesa", lo aprehendido como "de suyo" o "en propio" no es, pues, la mesa como mesa. La

mesa no es “de suyo” mesa. La mesa es mesa tan sólo en cuanto la cosa real así llamada forma parte de la vida humana. Las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado “cosa-sentido”. Pero nada es “de suyo” cosa-sentido. La cosa real aprehendida como algo “de suyo” no es una “cosa-sentido”, sino lo que he llamado “cosa-realidad”. Es lo que en otro orden de problemas he solido expresar diciendo que cosa real es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee “de suyo”. Y la mesa no actúa sobre las demás cosas como mesa, sino como pesada, etc. La mesa no es cosa-realidad, sino cosa-sentido.” A nivel conceptual: “Decir que el hombre es animal ‘y’ racional no es una definición. Para que lo sea hace falta que el concepto ‘animal’ sea el género; que la diferencia sea ‘racional’; y que la especie sea entonces el ‘hombre’. Pero esto es una libre construcción. Para lograrlo, un hombre que aprehendemos en aprehensión primordial de realidad nos ha remitido a otras cosas igualmente aprehendidas en aprehensión primordial de realidad, y es desde estas otras cosas desde las que vamos formando el concepto genérico. Ahora bien, estas otras cosas están libremente elegidas. Si elijo el ‘animal’ como cosa hacia la cual me remite el hombre aprehendido en aprehensión primordial, entonces, evidentemente, ‘animal’ puede desempeñar la función de género. ‘Animal’ sería un género que se diferencia en ‘irracional’ y ‘racional’. Pero esta elección del ‘animal’ es perfectamente libre. Podría elegir como género simplemente ‘racional’. Entonces ‘racional’ sería el género, mientras que ‘animal’ sería simple diferencia. El ‘racional’ se dividiría en ‘animal’ y ‘espiritual’. Fue en el fondo la concepción de Orígenes: el hombre sería un alma puramente espiritual que ha caído en materia animal. La conceptualización estricta de lo que es lo aprehendido en aprehensión primordial es, pues, resultado de un movimiento libre y creador.”

Si esto es así, el objetivo último de esta obra –la consideración de los valores de la naturaleza como norma moral– queda en el aire. ¿Qué se entiende aquí por “naturaleza”? ¿Se trata de la naturaleza como “concepto ideal” tal como la elaboraron los griegos, esto es, aquello que posee unos “fines internos” que explican todo su dinamismo? ¿Bastaría con sustituir estos fines internos por unos “valores intrínsecos y objetivos” para fundar un conjunto de normas morales? ¿Es eso la naturaleza? El autor es consciente de la dificultad de la empresa, aunque ello no le lleva sino a reformular de idea en un nuevo horizonte, a nuestro entender, falto de una clara fundamentación. He aquí un fragmento de su propuesta: “Abundan las dificultades para una aceptación de la *lex naturae*, a causa de la crisis de la religión y de la metafísica. La formulación de leyes naturales por parte de las ciencias de la naturaleza parece evacuar aquel viejo concepto. También abundan los conflictos a causa de la génesis democrática de las leyes y de la libertad ideológica existente en las sociedades pluralistas. Se precisa de partida, por tanto, situarse

en un horizonte de razonamiento y lenguaje diferente a los de la metafísica, la religión o las ciencias de la naturaleza. Tal horizonte viene aportado por la axiología medioambiental, una axiología que da por supuesto que eso que llamamos valores posee calidad objetiva y que no se reducen a meras operaciones de aprecio o desprecio por parte de la capacidad estimativa de los sujetos humanos. Es decir: una axiología ecológica, para la que el agua de la garganta serrana es valiosa por su pureza, el aire de la montaña es valioso por su calidad. Existen, por tanto, valores inherentes a la naturaleza y estos son de carácter universal. El agua que brota del nevero es valiosa igualmente para un chino de Shanghái, para un esquimal de Groenlandia o para un egipcio de El Cairo, lo cual es muy importante desde el punto de vista ético para la construcción del razonamiento moral: algo es bueno por valioso en sí mismo y lo es de modo objetivo y universal". Sin embargo, esto es justo lo que se discute: que algo pueda ser objetivamente valioso, si tomamos como base el constructivismo zubiriano. Desde este punto de vista, todo contenido aprehendido pertenece al ámbito del sentido. Todo contenido aprehendido es construido, por tanto, incluso la propia idea de naturaleza y también sus valores. Esto puede parecer poco a un filósofo, si se interpreta que la construcción se hace desde la nada, lo cual no es verdad. Se construye siempre desde la realidad, pero desde la realidad aprehendida como formalidad. Este es el matiz que es preciso asimilar cuando nos acercamos al constructivismo de base zubiriano (no así a otros).

En cualquier caso, hay que celebrar la aparición de *Bioética y ecología*, una obra llena de análisis y argumentos que invitan a la discusión filosófica. Entre sus valores, destaca el intento de unir las dos orillas culturales, la científica y la humanística, cosa tan deseable entre filósofos, y tan necesaria en una bioética que no quiera ser puramente académica.



**POSE, Carlos, *Bioética de la responsabilidad. De Diego Gracia a Xavier Zubiri*. Madrid: Editorial Triacastella, Colección “Humanidades Médicas” n° 33, 2012, 178 pp.**

**JESÚS MANUEL CONDERANA CERRILLO**

Doctor en Filosofía  
Profesor Encargado de Cátedra  
Facultad de Filosofía  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Salamanca / España  
jmconderanace@upsa.es

Recibido: 31/07/2013  
Aceptado: 16/09/2013

Carlos Pose, Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca y Magister en Bioética por la Universidad Complutense, desde mediados de los años 90 forma parte un grupo de investigadores de la obra de Xavier Zubiri. En los últimos años se ha integrado en un Proyecto de Investigación sobre Filosofía de las Tecnociencias Humanas y Sociales ocupándose específicamente de la Ética de la ciencia y de la técnica. En 2008 publicó una *Introducción a la Ética Médica* en la misma editorial que el libro que nos ocupa. Este breve recorrido por su biografía intelectual muestra que esta obra se enmarca en su línea principal de investigación.

El *título* alude al objetivo capital del libro: fundamentar el más importante principio que rige el ámbito de la bioética, según el autor: el principio de responsabilidad, principio, por cierto, que ha sido el último en ser descubierto. Formulado por Hans Jonas en el ámbito científico-técnico ha sido puesto en valor e introducido en la bioética que se hace en España por Diego Gracia.

El *subtítulo* tal vez haya dejado algo perplejo al lector. ¿No debería ser al revés? Sin embargo el autor no comete ningún error de colocación histórica, sino que nos anuncia una secuencia de fundamentación: el principio de responsabilidad puede ser fundamentado a partir de la consistente filosofía de Zubiri. De este modo se nos anuncia la estructura del libro que constará de dos partes (muy claramente marcadas, pues cada una termina con una conclusión y una bibliografía). En la primera aborda “La construcción de la responsabilidad” tomando como

referencia la obra de Diego Gracia. La segunda, trata de fundamentar el principio de responsabilidad tomando como referencia la obra de Zubiri (generalmente en la interpretación autorizada de Diego Gracia). El subtítulo nos indica, además, que la perspectiva de estudio va a tener un marcado carácter histórico, dado que: “La bioética no es historia de la ética médica, pero la historia de la ética médica es bioética” (p. 28).

Carácter especialmente histórico tiene la primera parte que se inicia con un breve relato del origen de la bioética en Norteamérica. Los mismos cuatro factores que allí conformaron las condiciones de su surgimiento (desarrollo espectacular del conocimiento biológico; toma de conciencia de los riesgos de la investigación científica; nuevos avances tecnológicos aplicados a la biomedicina; surgimiento de comités de ética y la emancipación de los pacientes) obraron también en España favoreciendo el interés por la bioética. Sin embargo el modelo público de asistencia sanitaria y la ineficacia de la deontología médica contribuyeron a la peculiar historia de la bioética en nuestro país.

Al desarrollo histórico y teorético de la bioética en España se dedica el segundo apartado de la primera parte. Carlos Pose, buen conocedor de la persona y de la obra de Diego Gracia, nos expone la génesis del pensamiento de Gracia en este ámbito a partir de su interés por determinar la identidad de la bioética. Echamos de menos aquí, sin embargo, una discusión sistemática de qué sea y de qué se ocupe exactamente la bioética, a pesar de que se aborda su objeto en diversas ocasiones (pp. 13, 18-19, 21-23, 28). Entre las mejores y más útiles páginas se cuentan las dedicadas a la presentación de cada uno de los principios que animan la bioética así como las dedicadas a subrayar la destacada aportación de Gracia en este terreno: la distinción entre beneficiencia y no-maleficiencia y la introducción del principio de responsabilidad.

En la caracterización de la bioética que realiza nuestro autor juega un papel decisivo, a nuestro juicio, el apartado 2.4.1 dedicado a “Hechos, valores y deberes”. Es verdad, como viene a afirmar el autor, que la ética de los valores ha sostenido a menudo que las nociones de deber y de valor se implican: todo valor engendra un deber, y no hay deber que no proceda de un valor. Sin embargo no podemos estar de acuerdo con esta posición. En primer lugar porque no es cierto que todo deber se funde en un valor (p. 43. 53). Hay aspectos de la realidad que fundan deberes y que no son valores. Por ejemplo el hecho de ser padre implica deberes respecto del hijo. Aunque ser padre pueda ser considerado valioso (cosa que podría discutirse porque el término valor se usa de manera inflacionaria), no es de ese pretendido valor de donde brotan los deberes respecto del hijo. En segundo lugar tampoco es cierto que todo valor funde deberes (p. 47. 49). Es claro que nuestro bienestar sensible es un valor, pero es falso que tengamos el deber de procurarnos dicho bienestar, lo que significa que hay valores moralmente

irrelevantes y, en consecuencia, habrá que admitir que el valor en tanto que valor no funda deberes necesariamente.

El apartado tercero, expositivamente bien articulado, está dedicado a las características de la bioética de la responsabilidad de Gracia (global, autónoma y deliberativa). La tercera característica se vincula a Aristóteles (en el contexto de la recuperación de su filosofía práctica). A nuestro juicio esta vinculación no está plenamente justificada porque se entiende la deliberación como una técnica (así calificada en p. 88; cf. p. 80) y este sentido está alejado del aristotélico (cf. *Ética a Nicómaco* VI, 9). Precisamente por su vinculación con la φρόνησις (que el autor mismo reconoce, pp. 22-23. 75) la deliberación no puede ser solo método (pp. 74. 80), sino virtud, pues lo que Aristóteles busca es la εὐβουλία. Extraer un método y olvidar el contexto (ὑπερή) en el que el método vive puede desvirtuar el propio método.

Muy esclarecedor nos parece el capítulo sobre la toma de decisiones que cierra la primera parte. Es un capítulo lógicamente bien colocado, pues después de haber esbozado hitos claves de la historia de la bioética y de explicar qué tipo de bioética desarrolla por Gracia, era lógico concluir con la explicación de cómo se toman decisiones. El lector puede hacerse una idea muy cabal del método de toma de decisiones en un Comité de Bioética Asistencial (un órgano consultivo existente en buena parte de los centros hospitalarios españoles).

Como ya hemos dicho, la obra se escribe desde una perspectiva también histórica. Por eso el capítulo quinto que abre la segunda parte quiere indicar el contexto (“existencialismo”) en el que enmarcar las raíces de los planteamientos de la bioética tal como la entiende el autor. Una de ellas, tal vez la clave, es la reivindicación del individuo y del grado de incertidumbre y problematicidad de su acción (p. 97). El contexto descrito es de un claro relativismo moral (donde la situación individual e irreplicable manda): solo hay existencia y la esencia debe construirse sin referencia a principios o deberes (pasado) con la única referencia a sí mismo pues “el ser humano es causa de sí mismo, es libertad” (pp. 99-100).

El objetivo del siguiente capítulo (el sexto y último) es mostrar cómo la filosofía de Zubiri permite fundamentar de un modo alternativo la ética de la responsabilidad nacida en el contexto del existencialismo (p. 101). En esta parte, que nos parece la más interesante del libro, el autor transita por hitos clave del recorrido zubiriano de diálogo y superación del existencialismo (heideggeriano principalmente): de la ontología (apartado 6.2) a la metafísica (6.3.) y noología de la vida (6.4.) para desembocar en la ética de la vida (bioética) que fundamentará la responsabilidad ante la vida (6.5).

Para esta tarea de fundamentación no quedará más remedio que repensar conceptos como existencia, libertad, esencia, realidad, ser, inteligencia, religión como religación, etc.

Ahora bien, la apelación a algunos de estos conceptos no carece de obstáculos en la obra intermedia de Zubiri (periodo en que dialoga con Heidegger y Sartre y que da como resultado *Sobre la esencia*). Dos discrepancias serán fundamentales para el propósito de fundamentación que persigue el autor. Frente al concepto heideggeriano de *Geworfenheit* Zubiri habla de “implantación en la existencia” (p. 106). En este contexto aparece el concepto de persona en Zubiri en el sentido de ser un ente cuya entidad consiste en tener que realizarse como persona (p. 107). La consecuencia de este nuevo planteamiento será que la existencia humana no está solamente arrojada, sino también religada a lo que le hace ser, al fundamento (p. 108). Precisamente el otro punto de discrepancia con Heidegger es el análisis del fundamento. Para Heidegger el ser no tiene fundamento (*Grund*) sino que es abismo (*Abgrund*). En este sentido el ser aparece como “fundante en libertad” (p. 108). La alternativa de la religación implicará, pues, un nuevo concepto de libertad, donde la libertad no es un acto, sino el origen de todo acto. La maduración de estas ideas llevará a Zubiri a hablar del hombre como “absoluto relativo” (p. 109).

En el apartado “La metafísica de la vida: la ‘esencia’ de la vida”, el autor recorre *Sobre la esencia* que quiere ser una investigación del momento físico de lo que Aristóteles llamaba οὐσία, ὑποκείμενον, τὸ τί ἦν εἶναι. De nuevo en polémica con Heidegger, Zubiri intenta reconstruir la ontología fundamental: frente al νοῦς heideggeriano entendido como “comprensión”, Zubiri opone la “impresión aprehensiva” y frente a la οὐσία entendida como “ente” y “ser”, como “realidad” y “de suyo”. El examen de los distintos sentidos de esencia lleva a la división, desde el punto de vista trascendental, entre “esencias cerradas” y “esencias abiertas”, siendo la sustantividad humana la única esencia abierta. Pero frente a los existencialismos (la existencia precede a la esencia), Zubiri plantea la prioridad del “de suyo”, que es en lo que transcendentamente consiste la persona (p. 128). Por ser esencia abierta puede diferenciarse entre personeidad y personalidad: la tarea moral consistirá en ir elaborando la propia personalidad precisamente porque estructuralmente se es ya persona, personeidad (p. 129). Este es el fundamento de la ética (p. 131).

Llegados a este punto podríamos decir que, según la interpretación que C. Pose hace, Zubiri habría logrado una explicación (explicitación) del lugar de lo moral. ¿Se superan así los problemas planteados por el existencialismo de cara a la fundamentación del principio de responsabilidad?

Éste es el problema con que se abre el siguiente apartado (6.4): “La noología de la vida”. Los resultados obtenidos en *Sobre la esencia* acerca de la sustantividad humana y la persona quedan muy matizados a partir de 1973/4. Esto implica replantear el problema moral a un nuevo nivel (p. 131). El cambio (registrado con *El hombre y su cuerpo*) consiste en sustituir la idea de sustancia



por la de sustantividad” (p. 132). Este cambio afecta a la noción de inteligencia que pasa de ser “facultad” a ser “actualización” (la actualización de lo real en tanto que real). La aclaración de qué sea formalmente inteligir sirve al autor como elemento clave para tratar de fundamentar la ética de la responsabilidad en la concepción zubiriana de la intelección como acto de aprehensión primordial (p. 134). Para realizar esta operación distingue tres funciones de la intelección: biológica, biográfica y bioética. La decisiva para los objetivos de esta obra es la función “bioética”. Como advierte el autor, el término no está en Zubiri. Se toma aquí “bioética” como una función de la inteligencia que trasciende el contexto meramente personal (biográfico, segunda función) porque es una función “interpersonal”. En efecto, la inteligencia es actualidad, y esta actualización, siendo actualización del ser humano, es también, esquemáticamente, actualización de toda la humanidad. Por eso la inteligencia es también inteligencia esquemática de la humanidad, y por ello la inteligencia tiene una función bioética (p. 145). El principio de responsabilidad puede enraizarse en esta tercera función.

Con esto llegamos al que es el apartado definitivo del libro (6.5), pues es el que da sentido al título y a lo pretendido por el autor: “La ética de la vida (o bioética): la ‘responsabilidad’ de la vida”.

El análisis noológico de la vida ha descubierto tres funciones de la inteligencia a las que nos hemos referido. La función bioética puso de relieve la dimensión histórica del ser humano que consta de dos momentos: uno según el cual las formas de estar en la realidad son entregadas y elegidas; y otro en que se nos transmite algo que no es ni entregado ni elegido, sino transmitido biológicamente. Si unimos ambos momentos, tenemos que decir que la historia es un proceso de transmisión biológico y ético, es decir, bio-ético. Por eso cabe decir también que la historia es la entrega de los “posibles” modos de estar en la realidad, y la ética la “justificación” de la elección de unos modos en vez de otros (pp. 152-153).

Pero, como preguntábamos antes, ¿logra completamente el autor el propósito de superar el modo de plantear el problema y de alcanzar resultados que superen el llamado “contexto existencialista”? En las páginas 158-159 trata el autor de escapar al puro formalismo existencialista donde la libertad desde sí misma “prefiere”. Para ello introduce el concepto clásico de “felicidad” (figura de perfección). Pero no parece que se sortee el problema introduciendo la noción de “posibilidad” (6.5.2), pues parece tratarse estrictamente de “posibilidades” (¿existe alguna barrera, veto absoluto, que no pudiera franquearse en ninguna circunstancia?), algo en lo que abunda el apartado que cierra el libro. ¿No parece que volvemos así al marco del capítulo 5 que se quería superar?

De lo expuesto puede concluirse que el tema escogido por C. Pose es actual, importante e incluso urgente en el contexto en que nos toca vivir (pluralismo de posturas, a veces irreconciliables aparentemente, que generan conflictos en

verdad difíciles de dirimir en el ámbito ético y político). Escribir hoy sobre estos asuntos exige, desde luego, competencia y valentía, pues son temas espinosos y controvertidos.

Se agradece que el lenguaje sea claro y conciso y, en general, la discusión transcurra de manera ordenada. Son de gran ayuda para el lector los párrafos en los que el autor explica los objetivos que perseguirá en determinado apartado, cómo lo hará y cuál es la relación con lo ya estudiado: De ahí que la obra pueda ser leída con facilidad. El esquema detallado ayuda también al lector a saber en todo momento dónde se encuentra y también “de dónde viene y a dónde va”.

Muy útil y de agradecer también es el índice de nombres y conceptos que permite no solo encontrar con cierta facilidad temas claves, sino también tener un mapa de los autores y conceptos centrales para el autor.

Para terminar diremos que se trata de una obra expositiva (no crítica) de aconsejable lectura para todo aquel que quiera acercarse al pensamiento de Gracia y, por la importancia que él representa en la conformación de los estudios de bioética en nuestro país, una ventana para comprender un punto de vista, predominante de hecho, en el enfoque de la bioética en España.