

BIOÉTICA DE LA NOSTRIDAD, UN APORTE AL CONCEPTO DE DIGNIDAD.

Dr. Miguel Manzanera, SJ

Cochabamba, Bolivia.

(IX Congreso Internacional de la FIBIP I Congreso Internacional de Bioética del Centro Juan Pablo II,
La Habana. Cuba. Mayo 2013).



De Izquierda a Derecha: Dr. Miguel Manzanera García;
Dra. C. Griselda Ramírez Valdés; Dr. C. Jesús Armando Martínez.

1. Introducción.

Uno de los problemas más importantes de la bioética es la búsqueda de una adecuada fundamentación metafísica de la bioética. La ya clásica fundamentación principista de la bioética en los principios de autonomía, justicia y beneficencia, desglosado éste último en el de no-maleficencia, ha servido para difundir la bioética desde la década de 1970 hasta nuestros días, despertando un gran interés por los problemas de la ética médica en relación con el inicio de la vida, la enfermedad y la muerte.

Ha habido intentos muy valiosos de completar la fundamentación principista con nuevos principios. Entre ellos mencionamos a Juan María de Velasco, que propone añadir el principio de solidaridad, incorporando elementos de la ética teológica cristiana, para reforzar el clásico principio de beneficencia, que en la actualidad está siendo amorti-

gado e incluso anulado por la expansión de la cultura globalizada que, tal vez sin pretenderlo, tiende a potenciar el hedonismo individual¹.

Sin embargo hoy en día se detectan entre los bioeticistas una serie de ambigüedades y contradicciones difíciles de resolver. De hecho ya claramente se habla de corrientes doctrinales que poco tienen en común salvo el nombre que se ha convertido en un sustantivo genérico que agrupa a diferentes escuelas, algunas de ellas contrapuestas, sin que sea posible concordarlas, dadas las diversas filosofías o ideologías en que se apoyan².

En nombre de la bioética se ha llegado incluso a legitimar la manipulación genética, la utilización de células

madre embrionarias, los derechos sexuales y reproductivos, incluyendo el derecho a los anticonceptivos abortivos y al mismo aborto. Con ello se ha puesto de manifiesto la necesidad de replantear la fundamentación filosófica de la bioética que subraye la importancia de la dignidad natural del hombre que lo constituye como persona.

También se ha visto la necesidad de superar la desvinculación o neutralidad de la bioética en relación con las religiones. Hay ya interesantes estudios, entre los que destacamos el de Giuseppe Buono y Patricia Pelosi, que muestran el influjo de las diversas religiones y culturas en las formulaciones éticas y bioéticas. De aquí brota la necesidad de un diálogo no sólo ecuménico cristiano, sino también interreligioso entre las grandes religiones y sus correspondientes bioéticas, tema que sin duda adquiere una gran envergadura para el futuro de la humanidad³.

Si bien son válidos estos intentos de esclarecer la influencia de las religiones en la bioética, sigue manteniendo un gran interés la búsqueda de una fundamentación estrictamente filosófica de la bioética que verdaderamente sea concorde con la naturaleza humana y permita orientar la práctica médica, la investigación biomédica y genética y también los problemas familiares y los medioambientales cada vez más acuciantes para asegurar el provenir de la humanidad. De hecho ya se ha lanzado la propuesta de la bioética transdisciplinar que supera los límites de la clásica bioética clínica.

En referencia la fundamentación filosófica de la bioética consideramos muy valiosa la propuesta de Mons. Elio Sgreccia en su conocido Manual de Bioética, considerando inadecuados varios modelos más en boga, entre ellos el modelo sociobiológico, el subjetivista o liberal-radical y el pragmático-utilitarista y propone el modelo personalista en su significación ontológica realista, que no se debe confundir con el individualismo subjetivista⁴.

Con ello Sgreccia orienta la bioética dentro de la corriente filosófica que se conoce con el nombre del personalismo filosófico. Con este término se designa a la corriente centrada en la persona humana como ser trascendente, que surgió en Europa, teniendo en cuenta los aportes de la fenomenología, subrayando el tema de la alteridad y superando, así, el “yoísmo” idealista⁵.

La fundamentación de la reflexión bioética sobre la persona humana como un ente psicosomático, dotado de psique o alma racional e inmortal, proyectado hacia la transcendencia, ha permitido a la bioética hacer frente al materialismo, al utilitarismo, al pragmatismo y al ecologismo entre otras ideologías contrarias a la dignidad de la persona humana.

La bioética personalista ha aportado elementos decisivos en el tema tan candente y controvertido del valor sagrado de la vida humana desde la concepción hasta la muerte natural, negado por los bioeticistas libertarios y pragmatistas

que llegan a justificar éticamente la manipulación genética, el aborto y la eutanasia y a apoyar su legalización.

2. Persona Humana como ente psicosomático.

La diferencia clave del hombre frente a otros entes temporales vivos es ante todo cualitativa ontológica, por poseer una entidad dinámica propia, tradicionalmente llamada *alma* o *ánima racional*, que incluye, además de la dimensión vegetativa y de la sensitiva, propia de los vegetales y animales respectivamente, también la dimensión no ética o racional, específica del hombre, que muestra su naturaleza en cierto modo divina, ya que proviene del Ser Supremo personal y tiende a Él⁶.

Aristóteles denominaba “*psique*” a la energía endógena del ser vivo y la definía como la “*primera entelequia del cuerpo vivo instrumental*” (*De anima* 412 b 5), que puede ser parafraseada como la energía inicial endógena que impulsa al ser hacia su finalidad última (“*télos*”).

Actualmente en el lenguaje corriente el término “*entelequia*” ha perdido su significado original y muchas veces se utiliza con el significado peyorativo de fantasía irreal. Sin embargo, según la intuición aristotélica, tiene un significado profundo, concorde con su etimología griega, de orientación al fin, como cosa real que lleva en sí el principio de su acción.

Sin embargo, quedan todavía puntos en los que la bioética de inspiración personalista, tal como normalmente se expone, necesita profundizar y fundamentar de manera más convincente. Nuestra propuesta pretende profundizar en la filosofía personalista para presentar con más contundencia el fundamento de los ya clásicos principios, universalmente admitidos, de la bioética y particularmente del principio de la beneficencia. En esa tarea estamos comprometidos desde la década de 1990, habiendo inaugurado una rama de la filosofía personalista que hemos denominado “filosofía de la nostridad antropoteológica”⁷.

La búsqueda de sentido de la vida es hoy en día uno de los problemas más complejos y preocupantes de la humanidad, al que la filosofía debe ayudar a responder. En este ensayo tratamos de la hermenéutica de la realidad humana con una proyección en su totalidad y ultimidad. Partiendo de la querencia de felicidad iremos codificando esa intuición como nostridad, concepto complejo que incluye armónicamente la egoidad, la alteridad y la tuidad.

A continuación exploramos tres vías epistemológicas de acceso a la nostridad: la psicológica experiencial, la científica biológica y la intuitiva utópica, que sirven de fundamento respectivamente a la “ob-ligación” ética, a la “ligación” física y a la “re-ligación” metafísica de la nostrificación, orientada hacia la utopía metahistórica en el horizonte del Nosotros Universal Teológico⁸

Completando la concepción medieval boeciana del hombre como sustancia individual de naturaleza racional, Xavier Zubiri describe al hombre como substantividad sentiente inteligente. La inteligencia o capacidad de leer dentro (del latín “*intus legere*”) se asienta sobre la “sentien-

cia” o capacidad de sentir, contrarrestando así una visión excesivamente racionalista y desencarnada.

2.1. Querencia humana.

Juntamente con la “sentencia” y la inteligencia el hombre posee un dinamismo interno hacia la perfección de sí mismo, que denominamos “querencia”⁹. Damos a este término el sentido de “potencialidad de querer” con su triple significación etimológica de “*buscar*” o “*tender hacia algo*” (del latín “*quaerere*”, finales del siglo X), de “*determinar la voluntad*” (en latín “*volere*”) y de “*amar*”. Este último significado apareció hacia el siglo XII, probablemente como alternativa al vocablo “*amar*”, demasiado solemne y revelador de un sentimiento íntimo¹⁰.

La querencia humana es esencialmente diversa de la querencia animal que se da en forma de apegarse a determinados lugares, animales o personas. El hombre está impulsado a conocer la realidad y a apropiarla y cambiarla dentro de la misma realidad cósmica de la que forma parte. El hombre ejerce esa posibilidad ineludiblemente y, a través de las diversas apropiaciones de realidad, manteniendo su personabilidad, va configurando su propia personalidad, se “*autorrealiza*”. Por eso es un “animal de realidades”.

2.2. Querencia de felicidad.

La tendencia a la autorrealización en la felicidad no se compagina con los modelos éticos deontológicos que se limitan a plantear los valores, principios y normas, enfatizando el cumplimiento del deber por el deber. Estos modelos son útiles para personas educadas dentro de esa mentalidad. Pero la experiencia muestra que cuando el deber implica un sacrificio grande, la persona fácilmente cede a la tentación de no cumplirlo. Por ello el principio bioético de beneficencia o solidaridad no encuentra en el modelo deontológico una adecuada fundamentación.

En cambio las éticas de orientación eudemonista recogen la tradición aristotélica tomista y fundamentan el actuar humano dentro del dinamismo vital dentro de la querencia del hombre a la felicidad plena o “*eudaimonía*”, término griego que proviene de “*eú daímon*”, buen espíritu.. Este dinamismo no es meramente biológico sino también antropológico, ya que el hombre mediante una adecuada educación (del latín “*e-ducere*”, sacar fuera) descubre una cosmovisión coherente con su dignidad natural que le impulsa a buscar la felicidad.¹¹.

En términos fenomenológicos podemos afirmar que todo ser humano busca la felicidad. Esa búsqueda cabe describirla con el término fenomenológico de “*querencia*”¹², dándole el sentido de “*potencialidad de querer*” con una triple significación: “*buscar*” o “*tender hacia algo*” (del latín “*quaerere*”, finales del siglo X), “*determinar la voluntad*” (en latín “*volere*”) y “*amar*”. Este último significado apareció hacia el siglo XII, probablemente como alternativa

al vocablo “*amar*”, demasiado solemne y revelador de un sentimiento íntimo¹³.

La querencia humana, si bien tiene una base biológica, observable en los animales, es esencialmente diversa de la de ellos que se limita a un apego a determinados lugares, a otros animales o a determinadas personas. El hombre, además de la tendencia biológica al lugar físico donde primeramente experimentó bienestar, está impulsado naturalmente al bienestar superior. La querencia a la felicidad brota de la esencia misma del hombre.

El hombre tiende ineludiblemente a conocer la realidad de la que forma parte, a apropiarla y a transformarla. A través de las diversas apropiaciones de la realidad, manteniendo su identidad personal (“*personabilidad*”), va configurando su propia “*personalidad*”. De esa manera se “*autorrealiza*”.

2.3. Felicidad como perfección del hombre.

Las acciones humanas, tanto las espontáneas como las deliberadas, están, de manera consciente o inconsciente, orientadas hacia la búsqueda del bienestar. La experiencia muestra cómo los bienestar temporales son pasajeros y, al cesar, ocasionan muchas veces un malestar o insatisfacción que puede convertirse en una adicción de difícil curación. La realidad humana psico-somática exige una satisfacción más allá de la satisfacción biológica y aspira a ser integral, satisfaciendo también su dimensión trascendente que supera la vida temporal.

Por ello se impone la distinción entre los bienestar efímeros y parciales, que podemos denominar placeres, y el bienestar integral, duradero y permanente del hombre o sea la felicidad. El filósofo español Xavier Zubiri, al tratar el tema de la felicidad dentro de la tradición eudemonista en el horizonte de la filosofía contemporánea, advierte que la felicidad es un “*ideal*” incorporado en la misma estructura humana y, por lo tanto, inexorablemente buscado por el hombre en todas sus decisiones, donde elige y apropia algunas de las posibilidades que se le ofrecen. La felicidad, si bien no es puramente material, tampoco puede quedar reducida al ámbito espiritual, ya que se caería en el “*espiritualismo*”. “*Felicidad no es meramente sentirse bien, sino sentirse ‘realmente’ bien*”¹⁴.

Sin embargo el interrogante clave es precisar el grado de realidad de la felicidad buscada. Para ello Zubiri distingue entre la posibilidad y el contenido: “*Como contenido esa posibilidad de felicidad es irreal, pero como posibilidad que posee el hombre es perfectamente real*”. “*Cuando se trata de la inteligencia, esta articulación entre lo que hay de realidad y lo que hay de irrealidad, es lo que llamamos idea: en el caso de la felicidad del hombre, esta articulación cobra un nombre preciso. No es meramente idea, es ideal. Y al hablar de ideal no debe entenderse, como lo ha hecho toda la filosofía kantiana, que el hombre es un ente que está polarizado hacia un ideal, sino al revés: es una realidad que no puede ser real más que precisamente siendo real. No es una oposición entre lo real y lo ideal,*

sino entre lo real puramente real y lo 'realmente ideal'. El hombre es animal de ideales por y para ser animal de realidades"¹⁵.

Para Zubiri el "ideal" de felicidad, al que el hombre está inexorablemente ligado, constituye la fuente de la "obligación". El hombre, aunque ligado inexorablemente a la felicidad, la posibilidad de todas las posibilidades, no está "ligado" a ninguna de las posibilidades en cuanto tales, sino "obligado", es decir puede en su libertad cumplir esa obligación o por el contrario. Las acciones humanas, tanto las espontáneas como las deliberadas, están explícita o implícitamente orientadas hacia la búsqueda del bienestar. Sin embargo, el bienestar puede ser pasajero y ocasionar posteriormente un malestar mayor, como sucede con el drogadicto.

2.4. Determinación de la felicidad.

El planteamiento anterior muestra la felicidad como la perfección (del latín "per-fectio") de la realización humana, la forma plenaria de realidad humana. "La felicidad es el único 'bonum' absoluto dentro de la línea humana, porque es la posibilidad radicalmente apropiada por el hombre"¹⁶. Sin embargo, queda por resolver el problema, nada fácil, de definir ese "bonum" absoluto que el hombre busca inexorablemente como realidad ideal.

En el afán de respetar las diversas descripciones que hace la gente sobre la felicidad, Zubiri admite que hay cierta pluralidad de formulaciones en las distintas poblaciones e incluso en cada hombre. "La felicidad es de facto algo indeterminado". Cada hombre concreto va decidiendo la apropiación de lo que va a ser su propia felicidad, por lo que "la figura de la felicidad queda todavía pendiente"¹⁷.

Por ello, si bien Zubiri considera a la felicidad como el ideal al que el hombre está proyectado plenariamente sobre y ante sí mismo, ese ideal posee la característica de la indeterminación. Y esto no procede de una ignorancia, sino de la necesidad intrínseca del hombre por estar abierto en su inteligencia a cualquier forma de lo real según la diversidad cultural.

A nuestro juicio, la posición de Zubiri afirmando la indeterminación de la felicidad no es del todo correcta. Si bien hay diversas interpretaciones subjetivas, individuales y sociales, de la felicidad, cabe, sin embargo, superar esta indeterminación. La felicidad, en cuanto plenitud de realidad de todo hombre, es única y universal, ya que de lo contrario se caería en el subjetivismo y relativismo que el mismo Zubiri rechaza. En este ensayo trataremos de definir el contenido de la felicidad a la que el hombre tiende naturalmente.

3. FELICIDAD EN CLAVE PERSONAL

Admitiendo que la felicidad es el bien ("bonum") último del hombre, podemos determinarla en relación a las tendencias fundamentales de la persona, que denominamos egoidad, alteridad, tuidad y nostridad, considerando a esa

última como la síntesis dialéctica de las otras dos y clave hermenéutica de toda la realidad.¹⁸.

3.1. Egoidad

La querencia natural primordial de cada hombre se orienta inmediatamente hacia su propia realidad. El hombre está programado biológica y antropológicamente para buscar su propio bienestar en el sentido profundo de felicidad plena y perdurable. Esa tendencia hacia el propio yo la llamamos egoidad. Puede ser evidenciada a partir de la propia experiencia y también ser constatada por medio de las ciencias biológicas que muestran cómo el ente humano está impulsado por el instinto natural a vivir y a asegurar su supervivencia.

La egoidad es legítima, pero debe de mantenerse dentro de sus propios límites. Se opone tanto a la "egofobia" como al egoísmo. Una persona egofóbica sufre la desvalorización del propio yo y siente desprecio de sí mismo. Fácilmente se deprime y puede llegar hacia conductas destructivas o suicidas. El colectivismo es una ideología social que desvaloriza al individuo, considerándolo únicamente una parte de la colectividad. En el otro extremo el egoísmo consiste en la preocupación exagerada sobre uno mismo, desconociendo el yo de los demás seres humanos, considerándolos como cosas o utilizándolos como medios para su propio interés.

La egoidad es la base de la autoestima y del cuidado legítimo del propio yo psicosomático. El gran desafío de la educación, ya señalado por Aristóteles, consiste en que el niño a través de una adecuada pedagogía aprenda a descubrir el valor de la egoidad natural como justo medio entre el egoísmo y la egofobia. La egoidad permite fundamentar el principio bioético de la autonomía, así como los auténticos derechos humanos concordes con la dignidad natural.

En la filosofía moderna a partir de Descartes, se ha dado preeminencia al "yo", teniendo como consecuencia el "yoísmo" que hace del yo la realidad originaria de todo saber y de toda posible acción. Esta corriente "yoista"¹⁹.

3.2. Alteridad

La verdadera egoidad tiende a descubrir otra dimensión de la querencia personal, denominada alteridad, por la que cada ser humano tiende hacia otros hombres en cuanto tales, para poder así realizarse como persona. En el desarrollo natural de la inteligencia sentiente llega un momento en que el hombre discierne, dentro de "lo otro" circundante, al "otro yo", idéntico en dignidad a él mismo. El reconocimiento de los otros marca el paso de la "otroidad" (lo otro cósmico) a la alteridad (el otro humano), como inicio de la conciencia ética.

Aunque a primera vista la egoidad puede parecer que la Egoidad se opone dialécticamente a la alteridad, sin embargo no es una dialéctica destructiva sino constructiva o dialogal. Cada hombre tiende para su propia realización, no solamente a otras cosas, sino también a otras personas.

La alteridad presupone la aceptación de cada hombre, reconociéndole en su dignidad. La pedagogía debe ayudar al educando a descubrir la “*alteridad*” o sea el reconocer y respetar a otros seres humanos por ser iguales a él en su esencia.

La percepción de la alteridad brota de la misma naturaleza humana y marca ya el camino hacia la perfección del ser en la relación interpersonal. Cada persona debe descubrir “*lo justo natural*” que brota de su propia naturaleza y se plasma en la justicia como la actitud fundamental en la convivencia humana, expresada en la clásica definición de “*dar a cada uno su derecho*” (“*ius suum cuique tribuere*”), principio básico de la bioética y también del derecho como regulación jurídica de la convivencia social²⁰.

Entre los pensadores pioneros que introdujeron el tema filosófico del otro cabe mencionar a Max Scheler, José Ortega y Gasset y Pedro Laín Entralgo, así como a Emmanuel Levinas y en América Latina a Enrique Dussel, que contribuyeron a renovar una filosofía excesivamente académica y yoísta²¹.

Sin embargo, la alteridad, por sí sola no puede erigirse en la categoría hermenéutica fundamental de la realidad. El afán de la justicia también puede ser manipulado, según el conocido aforismo “*summum ius, summa iniuria*”, pudiendo llegar a promover una sociedad jurídicista e incluso violenta, suplantando a la solidaridad. Por ello la justicia debe completarse con la equidad que tiene en cuenta las circunstancias concretas de cada persona. El reconocimiento y el respeto de los otros humanos son necesarios para la ética y para el derecho, pero son insuficientes.

3.3. Tuidad

La alteridad, por sí sola no puede erigirse en la categoría hermenéutica fundamental de la realidad. Como un intento de superar la distancia del otro y en definitiva el “yoísmo” subyacente ha surgido en la reflexión filosófica y psicológica la reflexión sobre el tú. Martin Buber es el filósofo más conocido que ha profundizado en este tema con su obra □Ich und Du” (Yo y Tú), escrita en 1923, que contribuyó a la filosofía del diálogo y permite aplicar a Dios el apelativo del □Tú eterno□. El término “Tuidad” (en alemán “Duheit”) fue utilizado por H. Dreisch y por Max Scheler.²²

3.4. Nostridad

Sin embargo la tendencia óptica del yo hacia la felicidad no se detiene en el reconocimiento del “otro”, ni tampoco en el del “tú”, sino que tiende a formar el “nosotros” como una unión personal para poder realizarse en el amor. La experiencia muestra cómo el hombre necesita “incorporarse” a distintos grupos sociales (étnico, conyugal, familiar, comunal, vecinal, municipal, provincial, estatal, cultural, religioso etc.). De hecho ya desde que es llamado a la existencia el ser humano ya está incorporado físicamente al nosotros materno-infantil, al nosotros familiar y al nosotros étnico. A lo largo de su vida buscará y formará otros no-

sotros, algunos de ellos totalmente voluntarios, como por ejemplo el nosotros conyugal²³.

Para que un grupo social pase a ser un nosotros plenamente constituido se requiere que sobre la base de los diversos deseos e intereses individuales se articule una agrupación o asociación de personas con ciertas finalidades comunes que permitan formar un “nosotros” que constituye una nueva estructura ontológica con dinamismo propio. Aunque hay seres humanos que prefieren permanecer solitarios, en términos generales las personas se realizan como solidarios, miembros integrantes de los diversos nosotros. En cuanto miembros del nosotros o nostrarios se realizan dialógicamente alcanzando una mayor felicidad²⁴.

La nostridad tiene sus antecedentes con distintos nombres en la historia del pensamiento humano que han subrayado la socialidad como característica esencial del ser humano. Aristóteles caracteriza al hombre como “animal político” (“*zoón politikón*”). El hombre y el animal por naturaleza son sociales, pero sólo el hombre es político, tiende a vivir en comunidad. Por tanto, la dimensión social ayuda a constituir la base de la educación y la dimensión política contribuye a la extensión de esa educación (Política I)

Profundizando esta caracterización Tomás de Aquino se expresa así: “*Porque el hombre naturalmente es animal social en cuanto necesita de muchas cosas para su vida, las cuales no puede prepararse él mismo, es consecuente que el hombre sea naturalmente parte de alguna multitud, por la cual se preste ayuda para vivir bien*”: *Eth.* Lib. 1. Lect. 1 a).

Notemos que el Aquinate no se limita a subrayar la utilidad práctica que trae la convivencia social, sino que también subraya que el hombre ópticamente está llamado a amar: “*Por la ley natural el hombre descubre no sólo que el bien común es más amable que el bien particular, más eminente y más divino, sino que el amor natural incluye la exigencia de vivir en sociedad con los demás hombres para desarrollar en plenitud su capacidad de ser*”²⁵.

El tema del nosotros quedó oscurecido en la filosofía moderna, centrada más en el yo. Paradójicamente fue intuitivo en el pensador de cuño idealista. G. W. F. Hegel. Su conocida frase referida al Espíritu como “*un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo*”, abre un horizonte novedoso, aunque ha sido objeto de diversas interpretaciones idealistas tanto ateístas como panteístas o “panenteístas”.²⁶

Pedro Laín Entralgo resume así la génesis de la teoría del nosotros: “*Frente al nosotros unitario y sustantivo que sirve de supuesto al ‘Yo soy Nosotros’ de Hegel, álzase ahora –cabría decir preferentemente– esta interpretación meramente vivencial de la relación interhumana; interpretación que contiene en primerísimo germen la teoría de la comunidad bosquejada por Husserl en sus Meditaciones cartesianas y la concepción sartriana del ‘nosotros-sujeto’*” “*En los escritos de Scheler, Martín Buber, Ortega y Gabriel Marcel empieza dibujarse esa metafísica del ‘nosotros’*. Heidegger, a su vez, construirá en *Sein und Zeit*

una ontología de la coexistencia: con él, del fenómeno se pasar al 'ser'. Muy directamente apoyados en Heidegger, un filósofo, Karl Löwith, y un psiquiatra Ludwig Binswanger, continuarán elaborando la teoría del 'nosotros'" 27.

El término "nostridad", "Wirheit" en lengua alemana, fue utilizado por vez primera por el discípulo de Martin Heidegger, el psiquiatra suizo Ludwig Binswanger, aunque aplicaba la "Wirheit" más como una terapia psicológica en referencia a la "nostridad del amor" ("Wirheit der Liebe") como relación vivencial amorosa ocasional entre el yo y el tú para superar el solipsismo patológico 28.

En lengua española el filósofo José Ortega y Gasset, al subrayar la importancia antropológica del altruismo y posteriormente de la relación mutua entre el otro y yo, utiliza como sinónimos los términos "nostrismo" o "nostridad": "El hombre está a nativitate abierto al otro que él, al extraño". Ahora bien, dado que el 'otro' es alter, resulta que el hombre es a nativitate, quiera o no, gústele o no, altruista". "Estar abierto al otro es un estado permanente y constitutivo del Hombre". "La palabra vivimos en su mos expresa muy bien esta nueva realidad que es la relación 'nosotros': unus et alter, yo y el otro juntos hacemos algo, y al hacerlo nos somos. Si el estar abierto al otro he llamado altruismo, este sernos mutuamente deberá llamarse nostrismo o nostridad" 29.

Si bien posteriormente varios autores han utilizado el término 'nostridad', sin embargo, todavía no ha surgido una filosofía que ponga de relieve la importancia de la 'nostridad' como hermenéutica de la realidad. El mismo Laín Entralgo, en su obra mencionada, trata prolijamente del nosotros y de la nostridad. Pero sin embargo da más importancia filosófica al "otro" y no otorga al nosotros y ni a la nostridad el rango de categorías hermenéuticas centrales, que a nuestro juicio se les debe dar.

En América Latina Carlos Cullen y Juan Carlos Scannone han subrayado la importancia de los diversos nosotros históricos culturales, el primero como fundamento de la ética y el segundo como punto de partida del filosofar inculturado 30. Sin embargo el tema del nosotros todavía no ha generado una filosofía que despliegue sus profundas implicaciones hermenéuticas.

La concepción abstracta del nosotros podemos denominarla con el término de "nostridad" y damos a este término el rango de categoría hermenéutica clave que permite armonizar la egoidad, la alteridad y la tuidad en el horizonte del nosotros universal antropoteológico. De esta mane se facilita una comprensión coherente, consistente y convincente de la realidad humana e incluso de la realidad total. Por esas razones hablamos de "filosofía de la nostridad", no como una temática sectorial de la filosofía, sino en cuanto hermenéutica filosófica que permite comprender la realidad en su esencia, su globalidad y su ultimidad y en consecuencia también fundamentar la ética, incluida la bioética.

Consideramos la nostridad como la cualidad constitutiva del nosotros en sentido tanto histórico como metafísico. Como luego mostraremos, la nostridad, junto con la

egoidad y la alteridad, a las que incluye armonizándolas, es la querencia natural esencial del hombre que le lleva a constituirse como yo, a reconocer a los otros y a constituir los diversos nosotros en los que se realiza como persona. La hermenéutica de la nostridad puede ayudar a la humanidad a encontrar horizontes comunes universales para resolver los graves problemas que la acechan al inicio del tercer milenio. Trata de entablar un diálogo con las diversas disciplinas científicas y corrientes filosóficas y teológicas, afirmando la universalidad como el lugar adecuado para el diálogo interdisciplinar.

Hacemos la advertencia de que la auténtica filosofía, como amor a la sabiduría, debe evitar quedar encerrada dentro del grupo hermético de especialistas que dialogan y discuten entre ellos en un lenguaje críptico, inasequible incluso para universitarios de otras disciplinas. La filosofía, lejos de ser una erudición abstrusa, debe tratar de ayudar al hombre y a la humanidad, gran parte de la cual vive en circunstancias infrahumanas, a responder a sus preguntas más vitales.

La querencia de la nostridad impulsa al hombre a la "nostrificación", es decir a la constitución de los nosotros diversos particulares, familiares, sociales, culturales, políticos, religiosos etc. orientados hacia el nosotros universal. En este sentido la nostridad se opone al "nostrismo", que designa al egoísmo colectivo de un nosotros que se cierra en sí mismo y se niega a aceptar a los otros nosotros en el horizonte del nosotros universal.

Con ello la persona se muestra en su esencia como el "ente nóstrico" (en latín: "ens ad nos"), o sea el ente tendiente naturalmente hacia el nosotros, orientado enteléquicamente a realizar la nostridad, armonizando así la egoidad y la alteridad. La educación integral debe apoyar el proceso pedagógico para que el educando descubra e integre las tres tendencias metafísicas personales fundamentales con una dialéctica no antagónica sino dialógica, cultivando para ello la libertad, la justicia y la solidaridad.

De esta manera el hombre aprende a rechazar no sólo el egoísmo individualista, sino también el egoísmo colectivo, que denominamos con el neologismo "nostrismo", que consiste en encerrarse en el propio "nos-otros" que excluir a los otros sin reconocer su dignidad humana y sus derechos fundamentales.

Todos los nosotros concordes con la dignidad humana, contruidos a lo largo de la historia, están "teleológicamente" orientados hacia el nosotros humano universal orientado hacia el "Nos Teológico", inicio y fin último de la humanidad, el Dios garante de la dignidad natural humana y de los auténticos derechos humanos, formando así el "Nosotros antropoteológico", universal y trascendente 31.

El hombre que acepta esa cosmovisión personalista nóstrica reflexiona y descubre la jerarquía axiológica trascendente que le permite relacionar ordenadamente los valores del mundo, de la vida, de sí mismo, de otras personas y de Dios. A través de estos valores es capaz de elaborar los principios y las normas de la ética natural, que a su vez sustentan a la bioética y a los auténticos derechos humanos,

basados en la dignidad natural del hombre, como imagen y semejanza de Dios, como el Nos unitrino, garante de la libertad, de la justicia y de la nostridad, pilares básicos para la felicidad plena del hombre.

3.5. Vías epistemológicas de acceso a la nostridad

La búsqueda del sentido de la vida es hoy en día uno de los problemas más complejos y preocupantes de la humanidad, al que la filosofía y la bioética deben ayudar a responder. En este ensayo, partiendo de la querencia de felicidad iremos codificando esa intuición como nostridad, concepto complejo que incluye armónicamente la egoidad y la alteridad. Aunque la nostridad es una realidad cuasi-evidente, ya que el hombre puede descubrirla reflexionado sobre sí mismo y sobre la realidad externa, sin embargo, no es fácil captarla en toda su profundidad hermenéutica. Por ello es importante esbozar un método pedagógico de acceso según diversas vías epistemológicas de conocimiento. En el presente trabajo esbozaremos a modo de ensayo tres que consideramos más importantes: la vía psicológica experiencial, la científica biológica y la intuitiva metafísica que respectivamente sirven de fundamento a la “*ob-ligación*” ética, la “*ligación*” física y la “*re-ligación*” metafísica de la nostrificación, orientada hacia la utopía metahistórica en el horizonte del Nosotros Universal Teologal. La síntesis de este acceso múltiple permitirá “*mostrar*” la nostridad, como clave hermenéutica de la realidad para conocerla y transformarla.

4. VÍA EXPERIENCIAL PSICOLÓGICA

La vía principal de acceso a la realidad de la nostridad es la experiencia reflexionada. En las últimas décadas la filosofía existencial ha desarrollado la importancia de las experiencias profundas como punto de partida de la reflexión filosófica. Una persona que no ha tenido experiencias y que no ha reflexionado adecuadamente sobre ellas, difícilmente llegará a captar la realidad³².

4.1. Hombre, animal ético

El hombre siente los estímulos externos bajo la forma de experiencias agradables, desagradables o neutras. A partir de la sensibilidad el hombre capta la realidad en relación con su propio ser. El comer o el dormir son calificados como experiencias buenas porque, al satisfacer las necesidades corporales, el hombre experimenta un bienestar físico. Por el contrario, una caída o un golpe son considerados malos por el malestar físico que producen. En este ámbito hay cierta similitud entre el hombre y el animal en cuanto al placer o al dolor que producen la satisfacción o insatisfacción, respectivamente, de sus necesidades corporales.

Pero el hombre, más allá la distinción entre el bienestar y el malestar corporales, posee la capacidad de discernir entre el bienestar y el malestar éticos, mediante la facultad de la conciencia ética o moral. Una persona reflexiva, a

partir de su propia cosmovisión, va construyendo una tabla de valores según su propia experiencia. Esa escala o jerarquía axiológica influirá en la toma de decisiones, mediante las cuales, manteniendo su personidad, va configurando su personalidad. Notemos que la potencialidad de discernir el bienestar o el malestar ético es natural, ya que brota de la propia naturaleza humana psicósomática. Con la edad cada hombre va desarrollando la conciencia bajo el influjo de su ambiente familiar, social y cultural. De aquí la importancia de una adecuada pedagogía educativa que ayude al joven a la maduración de su conciencia ética.

4.2. Experiencias existenciales

La valoración axiológica permite al hombre elaborar juicios éticos sobre las acciones humanas. Mediante su inteligencia lógica racional puede generalizar estos juicios en principios o normas generales, que codificados y sistematizados sirven para constituir la ética como ciencia de la conducta humana en referencia al bien y al mal. Con estas premisas describimos algunas experiencias más relevantes para el acceso gnoseológico a la nostridad.

4.2.1. Protoexperiencia del nasciturus

Desde la perspectiva del infante por nacer, la experiencia gestacional puede ser llamada “*protoexperiencia del nasciturus*” por ser la primera experiencia, sentida de manera inconsciente, que influirá notablemente en el desarrollo de su personalidad. De aquí la importancia de la acogida maternal, ya en la gestación. Por ello los embarazos no deseados, aunque no terminen en aborto, son experiencias frustrantes, tanto para la mujer, que rechaza ser madre, como también para el niño o niña, cuyo desarrollo probablemente quedará afectado por problemas psicoafectivos que se mostrarán en la inadaptación social, agresividad, baja autoestima etc.

Gran importancia en la vida de todo ser humano tiene la experiencia gestacional que afecta tanto a la mujer gestante como al ente humano en gestación. La mujer, al saberse embarazada, experimenta normalmente un sentimiento maternal profundo, que es expresión del nosotros materno-infantil, que se ha constituido en su seno. Aquí brota espontánea la querencia maternal hacia el hijo concebido y la consiguiente obligación ética que le lleva a protegerle y a darle cariño, incluso con el sacrificio de su propia vida.

4.2.2. Experiencia lingüística

Una primera experiencia que todo ser humano experimenta es la lingüística. En circunstancias normales todo ser humano, incluso ya en el seno materno, experimenta la audición de sonidos articulados que forman el lenguaje. Sin ser todavía consciente va captando sonidos y poco a poco irá comprendiendo el significado de los mismos. Esta experiencia universal, aunque particularizada en los diversos idiomas, le abrirá paulatinamente al uso del yo, del tú del él y del nosotros que se dan universalmente en las lenguas.

Con el tiempo el niño irá aprendiendo a manejar de manera los pronombres personales y las diferencias que existen entre ellos.

Todos los idiomas utilizan el término nosotros reflejando lo que sucede en la vida de las personas. Incluso algunos idiomas ofrecen una variación interesante que cualifica la idea de la nostridad. En la lengua quechua, históricamente una de las más extendidas en Sudamérica antes de la colonización española, hay una distinción entre el nosotros inclusivo y el nosotros exclusivo, expresando en los términos *noqanchej* y *noqayku*, respectivamente. *Noqanchej* es el nosotros que incluye al que escucha. *Noqayku*, en cambio, es un nosotros que le excluye.

4.2.3. Experiencias negativas y positivas de nostridad

Además de las experiencias cotidianas rutinarias, hay experiencias existenciales que por su densidad vital marcan la existencia del hombre. Dado que en la valoración ética influye la respectiva cultura en la que el hombre o grupo familiar o social está inmerso, nos referiremos aquí a experiencias que de alguna manera son universalizables, por ser su valoración ética es muy similar en la mayoría de las culturas. Distinguiremos entre las experiencias negativas y las experiencias positivas.

Hay experiencias negativas que muestran la existencia del vínculo de la nostridad a través de la negación de ésta. Por eso pueden ser llamadas “desnostrificadoras”. Dentro del ámbito personal se dan experiencias frustrantes en las que el hombre siente de modo traumático un malestar profundo, originado por la ruptura de un nosotros del que anteriormente formaba parte. Un ejemplo ilustrativo es el divorcio, donde hay un impacto negativo fuerte, tanto para los cónyuges, como también para los hijos menores de edad.

Otra experiencia negativa en grado extremo es la traición, particularmente cuando proviene de una persona amiga. En estos casos el desgarramiento psicossomático, producido en la persona traicionada, hiere profundamente su personalidad. No raras veces el yo traicionado se desmorona de tal manera que puede reaccionar de manera autodestructiva con el suicidio.

Hay también experiencias de opresión colectiva, sufrida por personas pertenecientes a grupos de diverso tipo, social, cultural, étnico o religioso. Esta opresión sirve en muchas ocasiones para concientizar a las personas afectadas sobre su pertenencia a un nosotros oprimido o discriminado.

Todas estas experiencias reflexionadas ayudan a descubrir las categorías de egoidad, alteridad y nostridad. La mirada del hambriento o el grito del oprimido es también una experiencia que suscita una “ob-ligación” de ayudarlo.

Hay también experiencias gratificantes que denominamos “nostrificadoras” porque en ellas el yo experimenta su pertenencia al nosotros, que puede ser familiar, social, cultural, religioso etc. Igualmente en situaciones angustiosas en las que una persona recibe ayuda por pura gratuidad sin

haber conocido previamente a la persona bienhechora, experimenta la realidad, enigmática pero real, de la nostridad.

Estas experiencias universalizables evidencian la existencia de la “ob-ligación” ética, que debidamente reflexionada remite a la querencia de egoidad, alteridad y nostridad, como punto de arranque de la solidaridad y fundamento de la ética.

5. VÍA CIENTÍFICA BIOLÓGICA

La vía experiencial psicológica es la más asequible y en cierto modo insustituible para captar la “ob-ligación ética”. Pero puede ser completada con la vía científica biológica. La nostridad, en cuanto querencia esencial humana, no se identifica sin más con la solidaridad ética, entendida como obligación descubierta en el desarrollo de la conciencia, sino que, además y más profundamente, remite a la constitución biológica del hombre.

El filósofo Ignacio Ellacuría, tratando de profundizar en la filosofía de su maestro Zubiri, analiza así la estructura natural de la realidad humana:

“En términos concretos, la inteligencia humana es sentiente, la voluntad humana es tendente y el sentimiento humano es afectante”. “La sensibilidad humana es intelectual, la tendencialidad es volitiva y la afectividad humana es sentimental”. De aquí hace un importante descubrimiento: “Lo que es el hombre y lo que son sus comportamientos está no sólo afectado sino constituido por lo biológico”³³.

Para Ellacuría la ética es, en uno de sus aspectos, la respuesta típicamente humana a un problema radicalmente biológico. Por lo tanto el estudio del comportamiento debe abarcar también la biología humana. *“Al pretender tener en cuenta lo que la realidad biológica puede aportar a una lectura ética del animal de realidades”. “La humanización debe continuar el proceso de hominización elevando a conducta racional y libre los mismos resortes que hicieron avanzar el proceso de la vida hasta llegar al hombre”. “La elevación racional, que impulsa a continuar la hominización en una estricta humanización, es algo exigido por la propia estructura de la realidad humana. Es la realidad y no algo extrínseco a ella, la que desde sí misma reclama este proceder singular que llamamos el procedimiento ético”³⁴.*

Sin caer en el determinismo biológico estamos de acuerdo en que la conciencia ética humana tiene una base biológica natural, que puede observarse incluso en los animales. Veremos algunos casos significativos que permiten acceder a la dimensión biológica de la solidaridad, precursora de la nostridad. Hacemos la advertencia de que los presentamos como ejemplos todavía en proceso de investigación científica, que permiten formular hipótesis plausibles, aunque no totalmente comprobadas.

5.1. Conducta solidaria de los animales

Algunos estudiosos han aceptado la agresividad animal como un dato obvio y deducen de ella una similitud entre

el comportamiento humano y la conducta animal. Es bien conocido el aforismo de Thomas Hobbes "*Homo homini lupus*" ("*El hombre es lobo para el hombre*"). En él se muestra una comprensión negativa del mundo animal que sirve para apoyar su visión negativa de la sociedad como coexistencia forzada entre personas individualistas. Dentro de esa visión Hobbes proponía la filosofía social como búsqueda de los medios posibles para que la convivencia humana fuese lo menos conflictiva posible³⁵.

La tesis de la agresividad animal, sin embargo, se basa en un prejuicio bastante extendido, que no sirve para captar toda la realidad. En la actualidad se ha desarrollado una nueva disciplina científica, denominada "etología", que estudia el comportamiento animal. Algunos etólogos famosos, entre ellos Konrad Lorenz y Edward Wilson, sostienen la tesis de la solidaridad animal, que en determinados casos, como en los gansos silvestres, las abejas o las hormigas, llega incluso a ser más fuerte que el instinto de supervivencia individual. Hay ejemplos de colaboración tanto dentro de la misma especie animal, como entre individuos de distintas especies. Las teorías tradicionales rara vez admitían ese tipo de comportamiento solidario "no egoísta"³⁶.

La solidaridad, en su sentido etimológico de "*ligatio in unum*", tiene un referente biológico en la solidez física como característica de los cuerpos sólidos cuyas moléculas tienen mayor fuerza de cohesión que los llamados líquidos o gaseosos. Esta tendencia a la cohesión física es esencial en los entes vivos y se observa ya de modo incipiente en los niveles más elementales de la materia viva, que por un dinamismo natural tiende a unirse.

William Hamilton, uno de los biólogos más conocidos en la actualidad, sostiene la tesis de la tendencia unitiva de la materia como el dinamismo predominante. Primero las moléculas, hace millones de años, más tarde las células y, después, los entes vivos complejos se juntaron y sobrevivieron gracias a una fuerza innata hacia la unión. De aquí la calificación que el autor da a esa tendencia denominándola hiperbólicamente como "*amor universal*"³⁷.

5.2. Solidaridad heterosexual de los gametos

Un ejemplo ilustrativo es la atracción natural germinal heterosexual de muchas especies vegetales o animales que se muestra ya en los gametos germinales sexuados, masculinos y femeninos. Si bien ontológicamente no son substancias completas, muestran ya en su dinamismo natural de atracción recíproca la raíz biológica de la nostridad. Si se unen dan lugar a un nuevo ente. En cambio si no lo hacen en un breve plazo de tiempo, pierden su vitalidad y mueren. En circunstancias propicias la unión heterosexual desencadena naturalmente el proceso de fecundación, dando vida a un nuevo ente.

Esta atracción heterosexual está perfeccionada mucho más en el hombre, varón y mujer, como la única especie animal donde la querencia heterosexual deja de ser predominantemente estímulo y pasa a integrarse dentro de la nostridad conyugal, abierta a la nostridad familiar. La gé-

nesis biológica de la nostridad puede rastrearse también en el proceso evolutivo de la "*hominización*". Entre los factores naturales que marcan decisivamente ese proceso tiene gran importancia la humanización de la unión sexual. En contraste con la posición coital dorsal, común en la mayoría de las especies animales, en el hombre la relación sexual se realiza naturalmente "*cara a cara*", posibilitando así la formación del nosotros erótico conyugal.

5.3. Solidaridad gestacional

La fundamentación de la "*obligación*" ética se observa también en la "*ligación*" biológica que se observa plásticamente en la gestación intracorpórea que se da en el seno de la madre entre el nuevo ente humano embrional y la mujer gestante con interacciones coordinadas que se muestran patentemente en el cordón umbilical. La huella de esa ligación queda perpetuada en el ombligo, como recuerdo inequívoco del nosotros materno-filial, experiencia primordial a través de la cual todo hombre comienza su existencia.

5.4. Unidad filogenética de la especie humana

La nostridad tiende al nosotros universal de toda la humanidad. La fundamentación biológica de ese horizonte se muestra en la unidad filogenética de la especie humana. Algunas investigaciones antropológicas científicas muestran esa universalidad.

Luigi Cavallo Sforza, especialista en la genética de las poblaciones, después de haber analizado muchos grupos humanos en diversas regiones del mundo, llega a la conclusión de que las diferencias genéticas existentes entre las distintas etnias no son esenciales, sino circunstanciales, ocasionadas por la adaptación biológica de la especie humana para poder sobrevivir en distintos entornos³⁸.

Todo ente humano ya desde su concepción posee su propio genoma humano que le identifica biológicamente como miembro de la especie humana. Esta identidad genética permite afirmar la unidad filogenética de la especie humana. Con ello cae por tierra la distinción entre razas humanas, tradicionalmente admitida sobre la base del color de la piel o de otras características somáticas. La teoría racista ha sido sostenida por algunos políticos para afirmar la superioridad de determinadas razas y ha dado lugar a crueles discriminaciones y dominaciones, que han ensangrentado y siguen ensangrentando la historia de la humanidad.

Nos hemos limitado a presentar de modo fragmentario e incompleto algunos datos tomados de la biología y de las ciencias naturales. Esta limitación está condicionada por la razón obvia de que la fundamentación de la ética tiene la pretensión de ser universal.

Por ello esta investigación debe ser completada con estudios sobre otras realidades culturales e históricas, por ejemplo el estudio filológico comparativo en las diversas lenguas para ver la importancia que ocupa el "*nosotros*",

bien sea inclusivo o exclusivo, entre los vocablos básicos pronominales. Esta comparación sería muy útil para mostrar la relevancia universal de la nostridad en las culturas, más o menos acentuada.

Los datos, que aquí someramente reseñamos y que obviamente deben ser más ampliamente investigados, apuntan ya a la existencia de la “*ligación*” biológica como fundamento físico de la “*ob-ligación*” ética.

Podemos, pues, sustentar, como hipótesis plausible, que la estructuración solidaria de la realidad biológica del hombre es una fundamentación de la nostridad ética. Sin embargo, de ninguna manera se puede identificar la solidaridad humana con el instinto biológico de los animales que les lleva a unirse en parejas o en manadas. El hombre no está determinado irresistiblemente en su conducta, sino que a través de su conciencia moral, una vez madurada, descubre la “*obligación*” ética, basada en la “*ligación*” biológica. En su libertad, el hombre puede elegir libremente entre diversas posibilidades reales de realizarse.

6. VÍA INTUITIVA METAFÍSICA

Las dos vías epistemológicas anteriormente expuestas, la psicológica ética y la científica biológica, proporcionan ya una certeza moral sobre la realidad de la nostridad. Pero esta certeza puede ser confirmada por la vía intuitiva metafísica, que sirve de complementación y consolidación de las anteriores.

El hombre, en cuanto ente sentiente, inteligente y que- riente es capaz de llegar al conocimiento de la realidad en su globalidad y ultimidad. La inteligencia no se reduce a la dimensión lógica racional propia de la “*demonstración*” empírica de las ciencias, sino que implica, además, una dimensión lógica intuitiva, mediante la cual el hombre llega a una visión o intuición razonable de la realidad, que sirve para discernir y llegar a una convicción profunda existencial.

Hay personas que rechazan la posibilidad de verdades metafísicas, por no poder ser comprobadas empíricamente. Sin embargo este rechazo muestra una actitud excesivamente racionalista. La experiencia humana muestra que normalmente el hombre en muchas decisiones importantes de su vida, por ejemplo, el matrimonio, la religión, el partido político etc., actúa movido no sólo por demostraciones racionales científicas, sino también y a veces prioritariamente sobre la base de intuiciones razonables.

Mientras que la inteligencia lógica científica estudia únicamente la realidad empírica, la inteligencia intuitiva puede captar la realidad que trasciende el ámbito histórico y científico y se abre al horizonte metafísico trascendente. Ahora bien, el conocimiento metafísico debe ser contrastado por la razón para ver su racionalidad, no sólo en cuanto que no está en contradicción con el conocimiento racional, sino que, además, se encuentra en concordancia coherente con el conocimiento global de la realidad.

El empirismo filosófico, al admitir sólo la realidad empíricamente comprobable, implícitamente niega todo otro

tipo de realidad. El agnosticismo filosófico, aunque no niega la existencia de otra realidad, tampoco la acepta, sino que parte del postulado de que el hombre racional no puede conocer con certeza más allá de la realidad histórica y, en consecuencia, suspende todo juicio sobre su existencia. Esta actitud no raras veces termina en el escepticismo o en el relativismo y condena al hombre a vivir la vida sin conocer el sentido de su propia existencia.

6.1. Felicidad y nostridad universal

La felicidad, aunque puede variar en cuanto a la formulación de su contenido según las personas y las culturas, sin embargo, puede ser descrita como perfección de la esencia humana. Es el “*bonum*” definitivo, el fin último hacia el que el hombre naturalmente tiende a lo largo de toda su existencia.

Aunque el tema merece mayor detención, simplemente indicamos cómo en la historia del pensamiento predominan dos grandes líneas interpretativas de la felicidad. Por una parte la interpretación escolástica tradicional recoge el legado filosófico clásico de los atributos del ente: “*verum, bonum, pulchrum et unum*”³⁹. Aplicando estos atributos la felicidad del hombre consiste en la posesión de la plenitud de la verdad, la bondad, la beldad y finalmente la unidad. Esta tradición, a pesar de su profundidad metafísica, no raras veces ha sido comprendida en clave individualista o espiritualista, sobre la base de algunas expresiones como la “*visión beatífica*”.

La segunda línea, más social, se inspira en la tradición judeocristiana, que presenta la utopía del Reino de Dios. Los fieles serán saciados en sus aspiraciones de libertad, justicia y fraternidad, y reinará la paz duradera (en hebreo “*shalom*”). Esta línea, vigente en la tradición cristiana, subyace a algunas reivindicaciones sociales, particularmente expresadas por la Revolución Francesa, bajo el lema de “*libertad, igualdad y fraternidad*”.

A nuestro juicio estas dos líneas deben fecundarse mutuamente para describir adecuadamente la felicidad. Por una parte es importante revalorizar el sentido profundo de los atributos ónticos clásicos, orientados hacia el “*unum*”, pero no sólo como síntesis de los restantes atributos del ente, sino también como tendencia metafísica universal de todos los entes hacia la unidad, según el sentido original de “*universum*” (del latín “*versus unum*”: hacia el uno).

Por otra parte la visión social, que en nuestros días ha tomado especial relieve, no puede desligarse de la perfección a la que tiende toda persona como plenitud metafísica de sus potencialidades no éticas, éticas y estéticas de conocer, de amar y de gozar, respectivamente.

La simbiosis de ambas líneas ofrece una descripción de la felicidad como la perfección del hombre o sea su realización plena, tanto en el ámbito personal (*verdad, bondad, beldad*), como en el social (*libertad, equidad, solidaridad*) en la unidad (*unum*) de la “*paz*” plena y duradera.

La felicidad así descrita coincide con la plenitud de la querencia natural de la nostridad. Todo hombre está llama-

do e impulsado hacia la constitución de la felicidad personal del yo, que en definitiva se va a realizar en la plenitud del nosotros universal. Hay que subrayar que la universalidad no anula a los individuos, ni a los diversos nosotros, sino que los asume y los plenifica, combinándolos de manera dialéctica constructiva según los principios de la solidaridad y de la subsidiaridad. De esta manera aparece la nostridad como la categoría hermenéutica del hombre en su búsqueda de perfección personal y universal.

Para comprender y valorar la nostridad reiteramos que es de suma importancia una educación adecuada que despierte y ayude a madurar la conciencia. El hombre se realiza en el despliegue de su potencialidad de amor, en su doble sentido complementario, pasivo y activo, de amar y ser amado. Tal como Cicerón afirmaba, “*por naturaleza tendemos a amar a los hombres, lo cual es fundamento del derecho*” (“*natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est*”: Cic. leg. 1, 43).

Consideramos la plenitud de la nostridad universal como la utopía metahistórica en el sentido etimológico del término “*utopía*” (del griego “*u-tópos*”, sin lugar). Por no conocer esa característica hay personas y corrientes filosóficas que consideran las utopías simplemente como ideologías sin fundamento real, cuya afirmación mesiánica ha tenido efectos desastrosos en la historia de la humanidad. Todavía está fresco el recuerdo de los inexistentes paraísos terrenales, que han sido proclamados por ambiciosos líderes políticos o religiosos.

Para evitar esa peligrosa confusión hay que distinguir claramente entre la utopía y los “*utopismos*”. Nos referimos a los mesianismos que son proclamados como realizables históricamente, induciendo así a falsas expectativas que terminan en frustraciones. Por lo contrario la utopía reconoce su imposibilidad de realizarse en la historia y se afirma plenamente tan sólo más allá de la historia.

Pero esto no significa que la utopía sea un sueño o una fantasía de la imaginación, que todo lo más permite descubrir anhelos y deseos no satisfechos y ayudar a sobrevivir en circunstancias difíciles. Esto equivaldría a caer en la alienación de las personas que construyen mentalmente un mundo irreal, por no aceptar la realidad.

Aquí damos al término utopía un sentido metafísico profundo, diverso de los utopismos históricos y también de los sueños utopistas. La utopía es una realidad nueva, todavía no plenamente existente, pero ya incipiente con potencialidad de crecimiento hacia su plena realización más allá de la muerte.

Las corrientes filosóficas antimetafísicas no aceptan la realidad utópica trascendente. Su rechazo se basa en la imposibilidad de comprobar científicamente la existencia de la vida postmortem. Este tema, muchas veces soslayado por la filosofía, es crucial para comprender la realidad humana, ya que, si no se resuelve favorablemente admitiendo

la inmortalidad del hombre, la misma nostridad perdería su fundamentación.

Aunque esta problemática exige un tratamiento profundo, aquí simplemente señalamos un argumento contundente a favor de la vida postmortem.

Frente a la violencia asesina, destructora de la vida y la dignidad humanas, el hombre experimenta un sentimiento de indignación que exige rehacer la justicia conculcada, lo cual, sin embargo no se da muchas veces en la realidad histórica. Por ello el hombre justo postula la utopía postmortem.

6.2. Proyección trascendente de la utopía

Si los hombres que han luchado por el ideal de un mundo más justo y más fraterno y han sido injustamente asesinados han muerto totalmente, ¿Vale la pena esforzarse por ser justos? ¿Tiene sentido hablar de justicia? La violencia de la muerte injusta, destructora de los proyectos humanos históricos, exige rehacer la justicia conculcada, precisamente en la utopía post-mortem. Negar la utopía significaría negar la esencia del ser humano que descubre y aspira a realizar lo “*justo natural*”.

Ahora bien la afirmación de la utopía implica la existencia de la realidad teologal personal a la que llamamos Dios. Si Él no existiese, la historia humana pierde su sentido, con el peligro de confundirse con un esfuerzo prometeico, heroico, pero vano, de construir un mundo más justo y más humano. El riesgo de deslizarse hacia el nihilismo agrava el peligro de arrastrar a la humanidad hacia la alienación y la autodestrucción. Las corrientes filosóficas positivistas, proclives al ateísmo, al agnosticismo o al escepticismo, corren ese riesgo.

6.3. Dimensión teologal de la utopía

Por ello adquiere fuerza la intuición de muchos pensadores de admitir como razonable la existencia de Dios, que en la metafísica de la nostridad es intuitivo como el Nos Teologal, como fundamento protológico y escatológico del nosotros humano universal. La utopía puede ser descrita más precisamente la constitución plena del Nosotros Universal Teologal⁴⁰.

Esta intuición metafísica queda confirmada en la religión cristiana, que no sólo propone la racionalidad de la utopía de la nostridad universal teologal, sino que invita a poner la fe en el Dios, el Nos Uno y Trino, que ha creado al hombre a su imagen y semejanza para que forme parte de su propia familia.

La utopía puede describirse adecuadamente como la realización plena de la nostridad universal. Es intuitiva por el hombre, a partir de la experiencia histórica de la opresión y de la “*ob-ligación*” de solidaridad, enraizada en la “*ligación*” solidaria de la realidad biológica. La realidad utópica que el hombre intuye y acepta como plenitud de la verdad, bondad y beldad en la unidad del Nosotros Universal Teo-

logal, reino de la libertad, de la justicia y de la fraternidad constituye la “re-ligación” metafísica.

6.4. “Re-ligación” metafísica

El neologismo “religación” ha sido inicialmente utilizado por Zubiri para expresar la ligadura del hombre al poder de lo real. “*El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esta peculiar ligadura es justo religación*”⁴¹. A partir de esa constatación el hombre se descubre como realidad substantiva, que hace su ser absoluto en religación. Este apoyo es, al mismo tiempo, una tensión y en esa tensión consiste la esencia teologal de la religación⁴².

Por nuestra parte asumimos el neologismo de “religación” pero dándole una connotación de acción libre para distinguirlo de la mera “ligación” pasiva. La “re-ligación” presupone la ligación inexorable del hombre a la realidad, experimentada como tensión, pero, además, requiere una aceptación personal, bien sea implícita o explícita. El prefijo “re” significaría precisamente el plus del hombre que hace suyo el proyecto utópico de la nostridad. Hay una coherencia y convergencia de argumentos que aconsejan al hombre la “re-ligación”, como la única opción razonable y concorde con la realidad. Pero, si el hombre de manera consciente y libre rechaza ese proyecto y en la medida en que se cierra en otros proyectos egoístas o nostristas, se excluye a sí mismo del Nosotros Universal Teologal. Desde la perspectiva de la nostridad esta exclusión es la frustración de la realidad.

7. CONCLUSIONES

La filosofía personalista de la nostridad, aquí brevemente esbozada, puede servir como fundamentación adecuada de la bioética en concordancia con la dignidad natural del hombre. La persona en su esencia puede ser descrita como un ente tendiente naturalmente hacia el nosotros o sea como un “ente nóstrico” (en latín: “*ens ad nos*”), orientado enteléquicamente a realizar la nostridad o sea “ente con potencialidad de perfección en la nostridad”. Esta definición subraya el elemento clave de la dignidad personal que puede ser expresado como querencia metafísica del ser humano a la nostrificación que culminará en el Nosotros Universal Antropoteologal, donde encontrará la felicidad integral.

Esta categoría metafísica que armoniza la dialéctica entre la egoidad y la alteridad es la categoría hermenéutica clave que permite interpretar la esencia de la persona humana y consiguientemente de la realidad global, descubriendo y ayudando a realizar su sentido último.

La educación integral debe apoyar el proceso pedagógico para que el educando descubra e integre las tres tendencias metafísicas personales fundamentales transformando la dialéctica destructiva en constructiva, orientándose cada vez más conscientemente a la felicidad como plenitud personal de verdad, de bondad y de beldad y socialmente

como realización de la libertad, la justicia equitativa y la solidaridad en la verdadera paz.

La nostridad impulsa al hombre a la “nostrificación”, es decir a la constitución de los nosotros particulares, en el ámbito familiar, social, cultural, político, religioso. La nostridad es el criterio de discernimiento de la ética como ciencia del bien y del mal. Son buenas las acciones nostrificadoras o sea las que construyen los diversos nosotros abiertos y orientados al Nos. Mientras que por el contrario las acciones malas son las desnostrificadoras, por cuanto destruyen o cierran los diversos nosotros en egoísmos individuales o colectivos (nostrismos), impidiendo así la apertura hacia la plena realización del amor.

El nosotros humano, impulsado y atraído por el Nos Teologal, busca, intuye y construye la felicidad como la plenitud noética, ética y estética en la satisfacción plena de la tendencia a la verdad, a la bondad y a la beldad, en la libertad, la equidad justa y la solidaridad fraterna, hacia el Nosotros Universal Teologal.

La filosofía de la nostridad permite fundamentar y reorientar los tres clásicos principios de la bioética – autonomía, justicia y beneficencia – dentro de la filosofía personalista de la nostridad según las categorías personales de egoidad, alteridad y nostridad, respectivamente, sobre una base científica, que debe ser interpretada metafísicamente. Al mismo tiempo está abierta al diálogo con otras corrientes filosóficas así como con la teología y las religiones, tema que merece un estudio especial.

Notas

- 1 VELASCO, Juan María de, *La bioética y el principio de solidaridad. Una perspectiva desde la ética teológica*. Bilbao, Universidad de Deusto, 2003. En esa línea se inscribe la última obra de Javier Gafo, publicada póstumamente por MARTÍNEZ, José Luis (Ed.), *Bioética teológica. Javier Gafo*. Madrid, PUC / Desclée de Brouwer, 2003.
- 2 VÉLEZ, Juan (coord.), *Bioéticas para el siglo XXI. 30 años de bioética (1970-2000)*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003.
- 3 BUONO, Giuseppe / PELOSI, Patricia, *Bioetica – Religioni – Missioni. La bioetica a servizio delle missioni*, Boloña, Ed. Missionaria Italiana, 2007.
- 4 SGRECCIA, Elio, *Manuale di Bioetica, I. Fondamenti ed etica biomedica*, 2.ed. Milán, Vita e Pensiero, 1998, 74-93. Mons. Sgreccia fue uno de los organizadores del Congreso sobre Filosofía de la Persona y Bioética, celebrado en Roma del 16 mayo de 2007 y de la constitución de la Federación de Institutos de Bioética de Inspiración Personalista (FIBIP), siendo elegido presidente.
- 5 BURGOS, Juan Manuel (ed.), *El Personalismo*, Madrid, Palabra, 2000. Dentro del personalismo mencionamos algunos autores de lengua francesa - Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Maurice Nédoncelle y Gabriel Marcel -, de lengua alemana - Edmund Husserl, Ferdinand Ebner, Martín Buber, Romano Guardini-, de lengua española - Alfonso López Quintas, Xavier Zubiri y Julián Marías -, de lengua italiana - Francesco d’Agostino, Rocco Butiglione y Elio Sgreccia -. También se inscribe en esta corriente Karol Wojtyła, impulsor de la Escuela ética de Lublin, con su importante obra *Persona y*

- acción*, editada por primera vez en 1969 y revisada en 1979. Ya como Papa Juan Pablo II en su *Carta a las Familias* (1994) establece una profunda analogía entre el Nosotros divino y el nosotros humano.
- 6 MANZANERA, *Revisión de la teoría aristotélica sobre la animación humana*, en: VIAL CORREA, Juan de Dios / SGRECCIA, Elio (ed.), *La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive: aspetti antropologici ed etici. Supplemento al Volume degli Atti della X Assemblea Generale (20-22 febbraio 2004)*. Roma: Pontificia Academia pro Vita, 2005: 97-136.
 - 7 Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación, en Yachay (Universidad Católica Boliviana, Cochabamba), N. 17 / 1993, 17-68; revisado en SCANNONE, Juan Carlos / AQUINO, Marcelo F. de / REMOLINA, Gerardo (ed.), *Hombre y sociedad*. Santafé de Bogotá, Indo-American Press, 1995, 91-133.
 - 8 MANZANERA, Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación.: Yachay (Cochabamba) N. 17 / 1993, 17-68. Reproducido en: SCANNONE, Juan Carlos / AQUINO, Marcelo F. de / REMOLINA, Gerardo (ed.), *Hombre y sociedad*. Santafé de Bogotá, Indo-American Press, 1995, 91-133.
 - 9 Este término castellano surgió hacia los años 1220 a 1250; inicialmente significaba “*cariño*”, luego “*inclinación a volver al lugar donde uno se ha criado*” (1555) y “*ese lugar*” (1599): COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, 1961, 474). En los diccionarios modernos significa “*cariño del hombre y de ciertos animales al lugar donde se han criado*”: CÁRDENAS, Eduardo, *Diccionario moderno*, 6ª ed., Bogotá, Norma, 1975. Germán Marquínez, intérprete de Zubiri, menciona el término “*querencia amorosa*”, aunque no se detiene en desarrollar toda su profundidad hermenéutica: MARQUÍNEZ, Germán, *Centralidad de la categoría ‘posibilidad’ en la fundamentación zubiriana de la moral*, en *Universitas Philosophica* (Bogotá) N. 15-16, dic. 1990 - jun. 1991, 107-121.
 - 10 COROMINAS, o.c., 474.
 - 11 Más ampliamente documentado puede verse en: MANZANERA, *Fundamentación de la bioética en la nostridad*. BIOS 2, Cochabamba, Universidad Católica Boliviana, Instituto de Bioética, 1997.
 - 12 El término “*querencia*” surgió hacia los años 1220 a 1250; inicialmente significaba “*cariño*”, luego “*inclinación a volver al lugar donde uno se ha criado*” (1555) y “*ese lugar*” (1599): COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, 1961, 474). En los diccionarios modernos significa “*cariño del hombre y de ciertos animales al lugar donde se han criado*”: CÁRDENAS, Eduardo, *Diccionario moderno*, 6ª ed., Bogotá, Norma, 1975. Marquínez, intérprete de Zubiri, menciona el término “*querencia amorosa*”, aunque no se detiene en desarrollar toda su profundidad hermenéutica: MARQUÍNEZ, Germán, *Centralidad de la categoría ‘posibilidad’ en la fundamentación zubiriana de la moral*, en *Universitas Philosophica* (Bogotá) N. 15-16, dic. 1990 - jun. 1991, 107-121.
 - 13 COROMINAS, *Breve diccionario...* o.c., 474.
 - 14 ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza, 1986, 391
 - 15 ZUBIRI, *Sobre el hombre*, o.c., 393.
 - 16 ZUBIRI, *Sobre el hombre*, o.c., 402-410.
 - 17 ZUBIRI, *Sobre el hombre*, o.c., 421.
 - 18 Una explicación más detallada puede verse en MANZANERA, *Metafísica de la nostridad*, o.c.
 - 19 Sobre el desarrollo del “yoísmo”, véase el documentado estudio: Pedro LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro* (1961). Madrid, Alianza, 1981, 30-180.
 - 20 MANZANERA, *Fundamentación del Derecho en la Filosofía de la Nostridad*. BIOS 4, 2ª Ed., Cochabamba, Universidad Católica Boliviana, Instituto de Bioética, 2001.
 - 21 LAÍN ENTRALGO, o.c., 182-326, DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la liberación*. Santafé de Bogotá, USTA, 1980.
 - 22 LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad...*, o.c., 179-184.
 - 23 MANZANERA, Miguel, *Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación.*: Yachay (Cochabamba) N. 17 / 1993, 17-68. Id. *Filosofía de la nostridad antropoteológica*, BIOS 9. 2 ed.. Cochabamba, Instituto de Bioética / Universidad Católica Boliviana, 2003.
 - 24 Sobre el concepto de cuerpo social véase ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid, Trotta, 1991, 194-203.
 - 25 DONADÍO MAGGI María Celestina, *Amor y Bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires, UCA, 1999, 220.
 - 26 LAÍN ENTRALGO, *Teoría...*, o.c., 111-115.
 - 27 LAÍN ENTRALGO, *Teoría...* o.c., 332.
 - 28 BINGSWANGER Ludwig, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (Zürich 1941).
 - 29 ORTEGA Y GASSET, José, *El hombre y la gente* (1957), 135. 138, citado por LAÍN ENTRALGO, *Teoría...* o.c., 234-239.
 - 30 SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 111-132.
 - 31 MANZANERA, *Filosofía de la nostridad antropoteológica*, o.c. .
 - 32 Entre los autores que han subrayado la dimensión ética en el encuentro personal podemos citar a Max Scheler, Martin Buber. José Ortega y Gasset y Pedro Laín Entralgo, así como a Emmanuel Levinas y en América Latina a Enrique Dussel.
 - 33 ELLACURIA, Ignacio, *Fundamentación biológica de la ética*. en *Estudios Centroamericanos* 368 (1979) 419-428, 420.
 - 34 ELLACURÍA, *Fundamentación*, o.c., 423-424.
 - 35 KLIMKE, Federico / COLOMER, Eusebio, *Historia de la Filosofía*. Barcelona, Labor, 1961, 402.
 - 36 LORENZ, Konrad, *Les Fondements de l'éthologie*, París, Flammarion, 1984; **Consilience. La unidad del conocimiento. Barcelona, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 1999.**
 - 37 HAMILTON, W. D. *The Genetical Evolution of Social Behavior*. II. En WILLIAMS, George C. (Ed.), *Group Selection*. Chicago: Aldine Atherton, Inc., 1964.
 - 38 CAVALLI-SFORZA, Luigi L., *Genes, Peoples, and Languages*, New York, North Point Press, 2000. SYKES Brian, *The seven daughters of Eve*, London, Corgi Books, 2001. Según las conclusiones de este autor, presentadas en el Congreso Mundial de Genética Humana, en Viena, en mayo de 2001, los humanos descendemos de unos 33 grupos, que provienen de la Eva “mitocondrial” en África hace 200.000 años.
 - 39 KLIMKE / COLOMER, *Historia de la Filosofía*, o. c., 278-279.
 - 40 Para el desarrollo del tema del Nos Teológico véase MANZANERA, *Filosofía de la nostridad antropoteológica*. o.c.
 - 41 ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984, 92.
 - 42 ZUBIRI, *El hombre y Dios*, o.c., 362.

CENTRO
DE BIOÉTICA
JUAN PABLO II



CENTRO DE BIOÉTICA JUAN PABLO II

Mayía Rodríguez # 804 esquina a Espadero,
Municipio 10 de Octubre,
Ciudad de La Habana.C.P. 10500
Teléfono: 648-7463 Telefax: 648-7462
E mail: centro@cbioetica.org

- Escuela de Pensamiento
y Creatividad
- Cursos de verano

FORMACIÓN

- Diplomado en Bioética
- Diplomado en Ética del Cuidar
- Maestría en Bioética en
coordinación (con la
Universidad Católica de
Valencia San Vicente Mártir)

ESTUDIOS

- Servicios de referencia
- Diseminación selectiva
de la información

BIBLIOTECA



www.cbioetica.org

siguenos en:
Facebook
twitter