Globethics Repository



El fundamento antropológico del bioderecho [The anthropological foundation of biolaw]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Chávez-Fernández Postigo, José
Publisher	Asociación Española de Bioética y Ética Médica
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-13 09:57:21
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/153850

Copyright Cuadernos de Bioética



EL FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DEL BIODERECHO. UNA REFLEXIÓN BIOJURÍDICA[1]

THE BIOLAW ANTHROPOLOGICAL BASIS. A PHILOSOFICAL REFLECTION OF BIOLAW

JOSÉ CHÁVEZ-FERNÁNDEZ POSTIGO
Universidad Católica San Pablo
Facultad de Derecho. Campus Campiña Paisajista s/n Quinta Vivanco, Barrio de San Lázaro, Arequipa
E-mail: jchavezfernandez@ucsp.edu.pe

XXV ANIVERSARIO
REVISTA CUADERNOS DE BIOÉTICA

RESUMEN:

A partir de una clarificación terminológica básica, se pretende examinar brevemente lo que puede entenderse como los dos intentos de fundamentación de mayores pretensiones en el ámbito de la biojurídica contemporánea, el de raigambre o filiación kantiana y el de perfil antropológico-metafísico. A través del examen crítico del primero, se intenta evidenciar que sólo desde una libertad o autonomía asumida desde una antropología realista o metafísica es posible defender un bioderecho como un límite verdaderamente infranqueable frente al poder tecnológico respecto de la vida y la procreación humanas.

Palabras clave:
Bioderecho, antropología, fundamento, metafísica realista, Kant

Recibido: 26/12/2013
Aceptado: 04/11/2014

ABSTRACT:

From a basic terminological clarification, we seek to examine briefly what can be acknowledged as the two biggest attempts of foundation in the Biolaw contemporary area, that of the Kantian tradition and that of the anthropological and metaphysical realism. Through a critical examination of the first one, we attempt to show that only from a freedom or an autonomy assumed from the anthropological and metaphysical realism, is possible to hold a Biolaw as a true impervious limit against the technological power regarding human life and human procreation.

Keywords:
Biolaw, anthropology, basis, metaphysical realism, Kant

1 Una versión más breve de este trabajo fue presentada en las II Jornadas Internacionales de Filosofía del Derecho: "Exigencias de la Bioética al Derecho", realizadas en la Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo en Chiclayo-Perú, entre el 15 y 17 de junio de 2011. En este estudio hacemos uso de dos líneas argumentales desarrolladas en sendos trabajos previos: "Persona humana y cosa justa natural en el diálogo multicultural", en Herrera, D. (Comp.) *II Jornadas internacionales de derecho natural. Ley natural y multiculturalismo*, Educa, Buenos Aires, 2008, 383-401 y *La dignidad como fundamento de los derechos humanos en las sentencias del Tribunal Constitucional peruano. La tensión entre la mera autonomía y la libertad ontológica*, Palestra, Lima, 2012, 91-116; dichas líneas argumentales han sido matizadas y confluyen en este trabajo respecto de sus consecuencias biojurídicas. El autor agradece los comentarios críticos por parte de los profesores Renzo Paccini Vega, Juan Carlos González, Juan David Velásquez y Julio Egrejas. Las deficiencias que persistan son exclusiva responsabilidad del autor.

1. Breve esclarecimiento terminológico

No pretendemos aquí ahondar en los arduos debates terminológicos –y en el fondo, epistemológicos– sobre la bioética y el bioderecho, los que a nuestro juicio están todavía lejos de resolverse[2]. Incluso deberíamos empezar por admitir que el término "bioética" que acuñara ya hace algunos años Van Renselaer Potter[3] no sólo se usa muchas veces alejado del sentido preeminentemente ecológico que le diera originalmente su propulsor, sino que se encuentra lejos todavía de esclarecerse, aunque haya crecido el consenso respecto de su necesaria vinculación con la interdisciplinariedad en orden a la superación de la distancia entre las conocidas como "ciencias naturales" y las "humanas"[4]. Por lo pronto, creemos que la biojurídica ha de seguir a la ética en dicho esclarecimiento epistemológico, pues no es una novedad que en general el derecho ha de subordinarse a la moral[5].

En ese sentido, procederemos a determinar –por lo menos de una manera básica– lo que entenderemos por "bioderecho" y "biojurídica" para efectos de este trabajo. Usaremos el primer término para referirnos al objeto material, a la sustancia jurídica sobre la que reflexionaremos, dicho en otros términos, para referirnos a la ontología de lo jurídico: al derecho –tanto natural como positivo– sobre la vida y la procreación humanas. Por otro lado, utilizaremos preferentemente el término "biojurídica" para referirnos a la perspectiva epistemológica desde la que reflexionaremos, la iusfilosófica. Esta opción no significa una toma de postura definitiva por estos términos. Los usaremos asumiendo con cierta libertad la clasificación que ofrece Ángela Aparisi[6], aunque somos conscientes de que existen académicos autorizados que preferirían un uso de los términos diferente, con una claridad simplificadora que tiene no pocas ventajas[7]. Por nuestra parte, desde una perspectiva epistemológica, tendemos a entender a la "biojurídica" como la filosofía del derecho integral –tanto del natural o indisponible como del positivo o institucional– referida específicamente a la vida y la procreación humanas con particular referencia a los problemas que suscitan el uso de las nuevas tecnologías sobre las mismas.

Lo cierto es que creemos que la biojurídica ha de ocuparse de ofrecer una reflexión teórico-práctica consistente sobre los fundamentos del derecho –o bioderecho– respecto de la problemática ético-jurídica aludida, en el contexto contemporáneo en que se percibe una cada vez mayor intervención –en algunos casos ciertamente abusiva– del poder tecnológico en estas esferas básicas de la permanencia y el despliegue humanos[8], un poder que podríamos llamar "biotecnológico"[9]. Se trata –a nuestro juicio– de una reflexión, por lo menos en parte, destinada a fundamentar los límites infranqueables –materiales o sustanciales– ético-jurídicos del poder tecnológico humano sobre la vida y la procreación[10].

Parece lógico que teniéndose por objeto de estudio las dimensiones básicas de la existencia humana, se busque tal fundamento, no en el consenso político –tan permeable al abuso del poder–, sino más bien en lo que nos hace humanos. De ahí que el bioderecho se sustente en una antropología, en cierta imagen específica del hombre y de sus bienes o valores básicos o indisponibles. A lo largo de este ensayo examinaremos muy brevemente lo que podríamos llamar los dos intentos de fundamentación de mayores pretensiones en el ámbito de la biojurídica contemporánea, el de raigambre o filiación kantiana y el

2 Para la consideración de las condiciones de posibilidad de un estatuto epistemológico para la bioética, por ejemplo, Cfr. Melina, L. "Reconocer la vida. Problemas epistemológicos de la Bioética", en Scola, A. (Coord.) ¿Qué es la vida? La Bioética a debate, Encuentro-Universidad Católica San Pablo, Madrid-Arequipa, 1999, 63-100.

3 Cfr. Ciccone, L. *Bioética. Historia. Principios. Cuestiones*, Palabra, Madrid, 2006(2), 13 ss.

4 Cfr. Wilches, A. "La propuesta bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después", *Opción* 66, (2011), 70-84.

5 Cfr. Chávez-Fernández, J. "Lo antropológico y lo epistemológico en la relación entre derecho y moral en Javier Hervada", en Chávez-Fernández, J. (Comp.) *Derecho y moral en el debate iusfilosófico contemporáneo*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa, 2010, 376-392.

6 Cfr. Aparisi, A. "Bioética, bioderecho y biojurídica (Reflexiones desde la filosofía del derecho)". *Anuario de Filosofía del Derecho* 24, (2007), 78-83.

7 Cfr. Ollero, A. *Bioderecho. Entre la vida y la muerte*, Aranzadi, Madrid, 2006, 19.

8 Cfr. Lafferriere, N. "El derecho ante las nuevas cuestiones de la bioética", en Bochatey, A. (Comp.) *Bioética y persona. Escuela de Elio Sgreccia*, EDUCA, Buenos Aires, 2008, 157-162. Sobre el sentido específico en que usamos los términos "permanencia" y "despliegue" volveremos más adelante.

9 Cfr. D´Agostino, F. "Tendencias culturales de la bioética y los derechos humanos", en *Bioética. Estudios de filosofía del derecho*, EIUNSA, Madrid, 2003, 15.

10 Cfr. Ollero, A. *Bioderecho. Entre la vida y la muerte*, op. cit., 23.

de perfil antropológico-metafísico. Examinaremos críticamente el primero, posteriormente intentaremos complementarlo desde el segundo, para luego tratar de defender este último de los ataques más comunes que se le hace. Terminaremos con una breve reflexión conclusiva.

2. Algunas limitaciones de un fundamento de raigambre kantiana para el bioderecho

Se puede afirmar que si bien existen diversos intentos de fundamentación de la bioética y del bioderecho, en la actualidad estos pasan por admitir en la dignidad humana una especie de principio rector o principio de los principios a aplicarse[11]. Después del Informe Belmont (1978), se puede notar una cada vez mayor preponderancia en la fundamentación de la bioética y del bioderecho a partir de la idea de dignidad como principio de autonomía de raigambre o filiación moderna kantiana[12]. Ésta se ha terminado concretando –y ciertamente reduciendo, en muchos casos– a la idea de "consentimiento informado" por parte del paciente[13], prevaleciendo poco a poco sobre los otros principios bioéticos formulados en el informe y que le hacían de alguna manera de contrapeso[14]. Sin embargo, creemos que una dignidad así entendida –como mera autonomía formal– no puede ser un fundamento que ofrezca principios limitantes materiales e infranqueables al poder biotecnológico, y lo creemos básicamente por dos razones.

En primer lugar, creemos que una autonomía puramente formal al estilo kantiano, a modo de libertad *prima facie* irrestricta, sin contenido material alguno, no tiene la virtualidad necesaria para lograr en última instancia ser el criterio material limitante y orientador del poder tecnológico respecto de la vida y la reproducción humanas. Dicho de otro modo: la mera autonomía, en tanto capacidad formal de autodeterminación moral o de "autolegislación", no responde meridianamente a la pregunta acerca de qué en concreto hay que respetar en el hombre y bajo qué criterios frente a los dilemas biojurídicos. En palabras de Ilva Myriam Hoyos, la kantiana es "(…) una libertad desvinculada de la naturaleza, centrada en el reino de los fines, en donde se tiene precio o se tiene dignidad, sin correlato alguno con el *ser* (…)"[15].

En segundo lugar, cualquier fundamento biojurídico que se presente como meramente inmanente al sujeto, es decir, como exclusivamente relativo a él o dependiente de su conciencia subjetiva –y el de raigambre kantiana lo es– no puede ser considerado un fundamento verdaderamente objetivo, infranqueable o incondicional frente al poder biotecnológico. Desde esa perspectiva inmanente al sujeto se podrá decir del hombre que se trata de *un fin para sí mismo* pero no –propiamente– de *un fin en sí mismo*, pues, como señala Spaemann: "(…) Sólo el valor del hombre "en sí" –no únicamente para los hombres– hace de su vida algo sagrado (…)"[16], o si se prefiere, algo que de suyo es merecedor de un respeto ético-jurídico de carácter incondicional e infranqueable.

No obstante lo argumentado en este acápite, creemos que para hallar un fundamento suficiente para el bioderecho no es necesario renunciar a la idea de "libertad" o incluso de "autonomía"[17]. Esta idea también

11 Por ejemplo, el *Convenio para la Protección de los Derechos Humanos y de la Dignidad del Ser Humano con respecto a las aplicaciones de la Biología y la Medicina*, del Consejo de Europa de noviembre de 1996, art. 1. En la misma línea, en el Perú, los recientes *Lineamientos para garantizar el ejercicio de la Bioética desde el reconocimiento de los Derechos Humanos*, DS N° 011-2011-JUS, Principio Bioético 1. Para Francesco D´Agostino: "(…) ¿por qué no es justo (en el sentido de que no es bueno: moralmente lícito) hacer todo lo que la ciencia y la tecnología nos permiten (cada vez más)? La respuesta que se suele dar a esta pregunta siempre hace referencia, implícita o explícitamente, al principio de la dignidad; es precisamente en nombre de la dignidad humana que la bioética logra a veces decir que no, incluso en casos en que es sumamente consciente de que este "no" podría llegar a cambiar el curso de las cosas (...)" (D´Agostino, F. "La dignidad: principio bioético", en *Bioética. Estudios de filosofía del derecho*, op. cit., 59.)

12 Si decimos "raigambre kantiana" es que no parece ser propiamente kantiana, sino más bien tributaria de su impronta. Para una explicación y análisis crítico de este principio y de sus aporías, Cfr. Massini-Correas, C. "Autonomía y bienes humanos ¿Existe un principio (bio) ético de autonomía?", en *Teoría del derecho y derechos humanos*, ARA Editores, Lima, 2011, 65-95. Cfr. para la formulación original del principio, por ejemplo, Cfr. Kant, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, 123 ss.

13 Cfr. Ciccone, L. *Bioética. Historia. Principios. Cuestiones*, op. cit., 41 ss.

14 Esto lo comparten incluso algunos de los que creen que la preponderancia del principio de autonomía ha sido una cosa en general buena, Cfr., por ejemplo, Puyol, A. "Hay bioética más allá de la autonomía". *Revista de Bioética y Derecho* 25, (2012), 45-58.

15 Hoyos, I. *De la dignidad y de los derechos humanos,* Temis, Bogotá, 2005, 165. (Cursivas en el texto.)

16 Spaemann, R. "Sobre el concepto de dignidad humana", en *Lo natural y lo racional*, IES, Santiago de Chile, 2011, 70.

17 Ciertamente, no en el sentido de opuesto a la heteronomía en que suele plantearse este principio en la bioética contemporánea, Cfr. Massini-Correas, C. "Autonomía y bienes humanos…", op. cit., 77-81.

puede ser comprendida –y, a nuestro juicio, más consistentemente– desde una antropología realista o metafísica de carácter teleológico y que explore a profundidad la experiencia ética humana, como lo ha intentado, por ejemplo, Karol Wojtyla[18].

3. El modo de ser propiamente humano como fundamento del bioderecho

Dentro de la rica experiencia existencial humana tomaremos como punto de partida un dato elemental: el ser humano se experimenta, por un lado, como un ser que existe, un ser vivo que desea seguir viviendo y, por otro, como un ser que ama –es amado– y que desea seguir amando –seguir siendo amado–. Este dato se confirma con ciertas aparentes excepciones, como cuando comprobamos que existe quien al parecer ya no desearía seguir viviendo ni tampoco amar ni ser amado, pero de inmediato sospechamos que detrás de ese comportamiento peculiar hay alguna causa perniciosa. Nadie que constate que alguien que aprecia se encuentra en una situación de postración semejante concluye que se trata de una opción natural y saludable. Sabemos que el hombre no se da a sí razones para anhelar vivir y amar cada vez más, sin embargo, parece necesitarlas para desear morir y para renunciar a todo amor. Incluso con frecuencia comprobamos que estos aparentes deseos de morir y de no ser amados, en el fondo son precisamente expresiones de un anhelo insatisfecho de vivir una vida mejor que la que se vive en la que se pueda ser amado de verdad.

Si de esta experiencia nos aproximamos a su fundamento ontológico inmediato descubrimos que el hombre tiene en su naturaleza dos impulsos fundamentales u ontológicos que podríamos llamar de permanencia y de despliegue[19]. Se trata de dos dinamismos o fuerzas estructurales: la una, lleva a cada persona a afirmarse en el ser que es, en su identidad, mientras que la otra, impulsa al hombre a desarrollarse, a perfeccionarse desde su ser. Ambos dinamismos son complementarios, se necesitan, se co-implican. Así nos es común experimentarnos, más allá de los muchos cambios, como seres con una identidad fundamental permanente, que madura y se despliega libremente en el don de sí y en la recepción del don de los demás a sí, sin negarse a sí misma –lo que podemos llamar "amor"–.

Afirmar que la vida del hombre es un despliegue en libertad, implica aceptar que el ser humano se realiza o perfecciona moralmente cuando sus actos se ajustan al ejercicio recto de la inteligencia y la voluntad, potencias fundamentales por las que conoce y quiere. Si fuese absolutamente autónomo, si lo pudiese determinar todo con su voluntad, no debería nada a nadie, su conducta sería, desde el punto de vista moral, neutra o indiferente. Si no pudiese determinar nada, si la suya fuese una realidad puramente instintiva o tendencial, no sería propiamente libre. Cuando hablamos de la persona humana, hacemos referencia a una libertad contingente en tanto que no absoluta –como no puede ser de otra manera tratándose de una criatura como el hombre– con un límite intrínseco que es, sobre todo, su sustento: la naturaleza humana[20], su condición de persona, lo que el hombre es estructuralmente y que por ello marca la pauta de aquello a lo que se orienta a ser dinámicamente a través de sus relaciones, su fines o bienes fundamentales[21].

No se trata de una mera libertad factual y de sus consecuencias inmediatas, sino de una libertad en su dimensión ontológica y que es parte constitutiva de todo hombre prescindiendo de su particular actualización coyuntural. La libertad no es pues absoluta indetermina-

18 Cfr. Wojtyla, K. *Persona y acción,* Palabra, Madrid, 2011, 167 ss. Para Wojtyla: "En la experiencia, los actos y los sentimientos se manifiestan en su nexo más profundo con el propio "yo", y se revela también toda la estructura personal de la autodeterminación en la cual el hombre encuentra el propio yo como aquel que posee y tiene dominio de sí, en todo caso como aquel que puede poseerse y dominarse (…) *En la experiencia de autoposesión y de autodominio el hombre experimenta el hecho de ser persona y de ser sujeto* (…) la experiencia enseña que lo "moral" está fuertemente radicado en lo *humanum*, y más exactamente es lo que se debe definir como "lo personal" (…)" (Wojtyla, K. "La subjetividad y lo irreductible en el hombre", en *El hombre y su destino*, Ediciones Palabra, Madrid, 2005(3), 34-35. Cursivas en el texto.)

19 Cfr. Figari, L. *La dignidad del hombre y los derechos humanos,* FE, Lima, 1991, 13 ss.

20 Cfr. Millán-Puelles, A. *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994, 21-39.

21 Esencialmente a eso se refiere John Finnis con su categoría de bienes o valores humanos básicos, Cfr. Finnis, J. *Ley natural y derechos naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, 91-129.

ción, sino más bien cierta indeterminación respecto de los medios, supuesta una naturaleza –como fundamento y límite de tal libertad– y un fin al que se ordena tal naturaleza desde una vocación particular. Al ser libre por naturaleza, a diferencia de las demás criaturas, la persona se experimenta dueña de sí –con sustento en su dinamismo de permanencia– y dueña de sus actos en orden a su realización personal y social –con sustento en su dinamismo de despliegue–. De esta manera la persona se tiene a sí, se "auto posee" y precisamente por ello le es posible amar, "donarse a sí" a las demás personas.

Entendemos por "naturaleza humana", aquello que cada persona humana tiene de común con todas las demás y que no es mero fenómeno sino, antes bien, estructura ontológica, específica, permanente, fundamental y eminentemente dinámica u operativa. Por participar de ella nos entendemos tan personas humanas como los otros a quienes reconocemos relacionalmente[22] o coexistencialmente[23] como necesarios para nuestro despliegue y, más allá de toda diferencia, como esencialmente iguales e igualmente dignos. Creemos que son reflexiones semejantes las que de fondo le permiten concluir a D`Agostino que, verdaderamente "(…) no existen "extraños morales" (…)"[24] en el diálogo bioético o biojurídico contemporáneo.

La persona humana singular es el individuo de naturaleza humana, la realización existencial de lo humano. Sin embargo, sería un error entender que la persona es la mera concreción de la naturaleza humana, el mero individuo de una especie. A diferencia de las demás criaturas, cada ser humano es "persona", es decir, un ser singular, un sujeto con incomunicabilidad ontológica, único, irrepetible e irremplazable[25]. El hombre puede descubrir que detrás de las operaciones inmateriales de la inteligencia y de la voluntad, subyace tras su dimensión corporal, un sustrato también inmaterial –en el sentido de no-físico o metafísico– que se expresa en la racionalidad y que podemos llamar "espíritu". Cuando descubrimos que una persona es ontológicamente libre, y en este caso, que las condiciones de la materia la limitan pero no la determinan y que es capaz de conocer y desear lo inmaterial e ilimitado, estamos accediendo desde la experiencia y el conocimiento racional al núcleo de la condición personal bio-psico-espiritual[26]: el espíritu humano[27].

La persona al conocer de manera inmediata estos impulsos o dinamismos ontológicos fundamentales de permanencia y de despliegue propios de su naturaleza, descubre a través de su razón práctica que sus fines objetivos le exigen determinadas conductas que se expresan en juicios universales deónticos –lo que en lenguaje clásico se ha llamado "ley natural"[28]–, principios permanentes de la moralidad sobre los que se determinan prudencialmente y en cada caso concreto las deudas de justicia para con los otros, deudas configuradas en torno a esos bienes fundamentales inherentes y perfectivos y a las circunstancias particulares e históricas en las que el

22 Para D'Agostino: "(…) El principio deontológico fundamental: *conviértete en lo que eres*, lo que ha sido denominado eficazmente el *deber de ser*, adquiere desde la perspectiva de la relacionalidad un frescor totalmente nuevo. Si debo convertirme en el que soy, y soy *sujeto en relación*, mi deber fundamental es *salvar la relacionalidad*, no por mí, sino por ella misma. *Debo ser*; por tanto, *debo ser con los demás*: el *Mitsein* se convierte en el horizonte último e infranqueable de la normatividad", (D´Agostino, F. "Ética y derecho en bioética", en *Bioética. Estudios de filosofía del Derecho*, op. cit., 67. Cursivas en el texto.)

23 Para Sergio Cotta: "(…) la vinculación con otro está implicada en la dualidad sintética del yo, y ambas determinan el estatuto ontológico del hombre: el yo es un ente-en-relación, porque su estructura es la síntesis de la dualidad finito-infinito. Por tanto, la existencia humana encuentra su verdad en ese estatuto ontológico vinculatorio, que la define como *coexistencia* (…)" (Cotta, S. *El derecho en la existencia humana*, EUNSA, Pamplona, 1987, 74.)

24 D´Agostino, F. *Tendencias culturales de la bioética y los derechos humanos*, op. cit., 15, y más adelante: "(…) El *otro* no es un *intelecto* con el que yo dialectizo mis capacidades intelectuales; el otro es aquel en quien me encuentro a mí mismo y que sólo por eso ya tiene derecho a *exigirme* (implícita o explícitamente) cualquier cosa: lo mínimo es un trato justo". (Ibíd., 20. Cursivas en el texto.)

25 Para Ilva Myriam Hoyos: "Decir que la persona humana es ser susbsistente significa que es digna o perfecta constitutivamente. Dos aspectos he de resaltar de la nota de la subsistencia. Uno, negativo, con el que se expresa que el ser subsistente no está sometido a otro (…) Otro, positivo, con el que se expresa que la persona es un ser que se autodetermina, se autoposee, se autogobierna, es decir es señora o dueña de sí (dominio ontológico) y de sus actos (dominio moral)". (Hoyos, I. *De la dignidad y de los derechos humanos,* op. cit., 170.)

26 Cfr. *Lineamientos para garantizar el ejercicio de la Bioética desde el reconocimiento de los Derechos Humanos*, DS Nº 011-2011-JUS, Principio Bioético 4.

27 Cfr. Figari, L. *La dignidad del hombre y los derechos humanos*, op.cit., 25 ss.

28 Cfr. Tomás de Aquino. *Summa Theologica*, I-II, cuestión 94, BAC, Madrid, 1993(2), 730-739.

hombre actúa en orden al bien común[29]. Esta condición ontológica relacional de persona y sus bienes o fines fundamentales son el contenido sustancial o material que dota de precisiones teleológicas y deónticas a la dignidad humana en tanto valor infranqueable de respeto, ayudando a perfilar desde la raíz y en las circunstancias concretas las deudas jurídicas específicas en las que se determina esa dignidad ontológica.

En ese sentido se puede decir que la vida y el consecuente derecho a conservar la salud y a no ser muerto injustamente, son manifestaciones ético-jurídicas –o biojurídicas– irrestrictas del dinamismo de permanencia en el que se expresa la dignidad ontológica del hombre. Por otro lado, la dinámica procreadora humana y la serie de derechos –en tanto bienes perfectivos humanos– que de ella se desprenden, son manifestaciones biojurídicas del dinamismo de despliegue en que se expresa esa misma dignidad o valor de respeto infranqueable referido al ser del hombre. Los contornos y límites de ese derecho a la vida y a la salud y de ese derecho al ejercicio recto de la sexualidad y de la procreación que pueden predicarse universalmente de todos los seres humanos no serán marcados por arbitrio a-teleológico alguno –ni propio ni ajeno– sino antes bien por el modo propio de ser del hombre, en el que reside su dignidad[30].

Ahora bien, creemos que sólo es posible hablar de límites infranqueables o incondicionales, si el fundamento de tales límites no es contingente sino necesario, es decir, absoluto o incondicional. Pero ¿puede la contingente y frágil condición de persona humana ser un límite infranqueable de ese tipo? ¿La dignidad referida al ser no adolecería de la misma insuficiencia fundamentadora que evidenciábamos en la dignidad referida a la mera autonomía en el acápite anterior?

Veíamos al inicio de este apartado que tanto el dinamismo de permanencia como el de despliegue se expresan en inclinaciones ilimitadas hacia el ser y el amor. Por ello se puede afirmar que dichos dinamismos resultan inteligibles sólo en orden a un fin último: la realización plena, la cual, a la luz de las experiencias descritas, puede ser entendida como permanencia y despliegue plenos en el amor. Precisamente la plenitud se nos presenta como ilimitada e infinita, como absoluta, como un fin sobre el cual no es posible hallar otro y que en ese sentido explica toda la actividad humana y sus bienes.

Sus múltiples limitaciones evidencian a la persona humana que su condición es contingente: que no fue siempre, que ahora es y que puede no ser. Es decir, no es una criatura ontológicamente necesaria, y por lo tanto, ha recibido su ser, "debe" su ser. Por el conocimiento de la participación en el Ser necesario que no somos, llegamos a la certeza existencial y racional de la "criaturidad" propia de nuestra contingencia. Ciertamente la persona humana no es el "Ser-por-sí-mismo-subsistente", participa de Él y por ello se ordena a Él como a su fin y plenitud. Por ello puede afirmarse que la persona humana es un ser teologal o referido a Dios[31].

29 Cfr. Vigo, R. *Los principios jurídicos. Perspectiva jurisprudencial*, Depalma, Buenos Aires, 2000, 61-81.

30 Para D´Agostino: "(…) la mayor parte de los bioéticos y de los biopolíticos procuran hacer referencia a *valores éticos comunes* para buscar soluciones a problemas bioéticos; valores que se reducen a la *dignidad humana* y cuya prioridad deben reconocer todos los bioéticos para utilizarlos como criterios de legitimación de cualquier praxis de índole bioética. No obstante, esta perfectiva es plausible sólo con dos condiciones importantes: la primera se refiere a la posibilidad cognitiva de determinar objetivamente los contenidos materiales de tales valores (y, en general, del propio término de *dignidad*); la segunda, a las condiciones axiológicas por las cuales estos contenidos pueden ser de carácter universal (…)" (D´Agostino, F. "La dignidad: principio bioético", en *Bioética. Estudios de filosofía del derecho*, op. cit., 60.)

31 Cfr. Figari, L. *Nostalgia de infinito*, FE, Lima, 2002, 12-19. Para Jesús Ballesteros: "La dignidad humana va unida a la conciencia de la inseparabilidad entre desvalimiento biológico y excelencia espiritual. Ello se manifiesta de un modo especialmente evidente en el momento inicial de la vida humana con la formación del cigoto. Basta por tanto con el genoma humano para ser persona, pero ello no significa que haya que adoptar una posición de reducción de la persona al genoma. La persona existe desde que existe el genoma, pero consiste sobre todo en relación y despliegue de potencialidad y por tanto requiere del cuidado de los otros (…) Como destaca Juan Pablo II en su discurso a la Academia Pontificia de la Vida, de 24 de febrero de 1998, «el genoma humano no sólo tiene un significado biológico, es portador de una dignidad antropológica, que tiene su fundamento en el alma espiritual que lo impregna y vivifica»" (Ballesteros, J. "Exigencias de la dignidad humana en la Biojurídica", en Ballesteros, J. y Aparisi, A. (Eds.) *Biotecnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, EUNSA, Pamplona, 2004, 63.)

Dios[32] es plena permanencia y despliegue y quien desde la participación de su Ser hace a todo ser humano precisamente *imago Dei* y, en tanto tal, verdadero "fin en sí mismo"[33]. Precisamente por ello puede decirse que es Dios el fundamento último o Absoluto de las concreciones de la permanencia y el despliegue humanos, la "raíz última de la trascendencia del valor-persona y de las normas éticas"[34] y –desde la perspectiva de la biojurídica– de todo derecho natural o positivo referido a la vida y a la procreación humanas, de todo bioderecho. Es precisamente esta participación en la dignidad divina –participación metafísica en una Dignidad Absoluta– la que permite que el respeto que se le debe al hombre y a sus bienes-derechos –en tanto concreciones de sus dinamismos fundamentales– no obstante su contingencia, sea precisamente absoluto o incondicional, constituyéndose en límite infranqueable para el uso y el abuso del poder biotecnológico.

Una dignidad ontológica o referida al ser así entendida[35], permite entender el valor o dignidad que implica –como vimos– el ser dueño y responsable de los propios actos, lo que podría llamarse también una dignidad referida a la autonomía o autonómica. Pero a diferencia de lo que llamábamos en el acápite anterior "mera autonomía", ésta tiene por sustento el modo de ser específico del hombre –su naturaleza– y cuenta por ello con una dirección intrínseca, un *telos*, un fin que la dota de contenido y de sentido. Esta teleología que el ser le ofrece a la autonomía permite entender también la relación entre la fluctuante dignidad o valor moral de los hombres y su permanente e incontrastable dignidad ontológica[36]. Los seres humanos respecto de su obrar pueden ser –moralmente hablando– más o menos buenos, y así, más o menos "dignos", mientras ejerzan o no su dignidad autonómica-libertad en la línea del sentido y del contenido señalado por su dignidad ontológica. A nuestro juicio, es esta dignidad fundamental la que marca el recto ejercicio de la autonómica hasta alcanzar la plena dignidad moral[37].

4. Algunas dificultades de la propuesta

La primera podría expresarse más o menos así: si lo que se busca es precisamente un fundamento para el bioderecho que pueda ser reconocido o reconocible universalmente, difícilmente se puede plantear como tal una dignidad que tenga como sustento una naturaleza humana planteada desde un "(…) concepto enfático de

32 Quien desde el auxilio de la Revelación puede ser reconocido también como Ser y Amor, Cfr. Figari, L. *Reflexiones en torno a la Trinidad y a la Creación,* Lima, FE, 1992, 23 ss. Para Livio Melina: "La teología (…) pretende argumentar racionalmente a partir de la Revelación que, por su parte, tiene la pretensión irrenunciable de decir *la verdad* sobre el hombre, una verdad que proponer públicamente. Aunque el presupuesto de la teología sea un acto de fe en la revelación, esto no la hace renunciar a la racionalidad ni la excluye del diálogo. Sólo un racionalismo rígido que pretende separar la razón de la libertad y del riesgo de la fe puede cerrarse a esa sabiduría sobre el significado último de la realidad que se recibe en la medida en la que se está dispuesto a comprometer la vida por él". (Melina, L. "Reconocer la vida. Problemas epistemológicos de la Bioética", op. cit., 95. Cursivas en el texto.) Sobre el debate respecto de la laicidad o la secularización de la bioética Cfr. Burgos, J. "Las convicciones religiosas en la argumentación bioética. Dos perspectivas secularistas diferentes: Sábada y Habermas-Rawls". *Cuadernos de bioética* XIX, (2008/1ª), 29-41 y, en una línea semejante, Díaz de Terán, M. "Bioética laica y bioética religiosa. Claves para una argumentación contemporánea". *Cuadernos de bioética* XXIII, (2012/1ª), 179-193. Para una perspectiva contraria, por ejemplo, Cfr. Linares, J. "La segunda secularización en la bioética". *La lámpara de Diógenes* 20-21, (2010), 261-277.

33 Cfr. Serna, P. "El derecho a la vida en el horizonte cultural europeo", en Massini-Correas, C. y Serna, P. (Ed.) *El derecho a la vida*, EUNSA, Pamplona, 1998, 66-67.

34 Sgreccia, E. *Manual de Bioética I. Fundamentos y ética biomédica*, BAC, Madrid, 2009, 33.

35 En un sentido semejante: Aparisi, A. "En torno al principio de la dignidad humana". *Cuadernos de bioética* XV, (2004/2ª), 264-272.

36 Para Ana Marta González: "(…) Se ha llamado, en efecto, la atención sobre el hecho de que, en Kant, no resulta fácil justificar la posibilidad de una acción moralmente mala: si es autónoma, parece, ha de ser necesariamente buena. Este inconveniente se evita en parte si se introduce una distinción entre dignidad ontológica –ligada al modo de ser– y dignidad moral, ligada al comportamiento moralmente bueno, es decir, al uso recto de la libertad" (González, A. "Dignidad de la persona, presupuesto de la investigación científica", en Ballesteros, J. y Aparisi, A. (Eds.) *Biotecnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, op. cit., 30.)

37 Para decirlo con palabras de Ilva Myriam Hoyos: "(…) la persona humana está llamada a ser más perfecta. La plenitud de su ser radica en poder ser mejor y en querer serlo (…) la persona humana tiene una dignidad potencial en relación con los fines, lo que supone necesariamente una dignidad actual en cuanto ente. Esta distinción es importante para precisar que la perfección segunda o dignidad en sentido pleno no causa el ser sino que, por el contrario, lo supone. Así pues, la persona humana es más que otros entes por su acto de ser, pero es mejor o más buena según se ordenen sus actos al fin (…)" (Hoyos, I. *De la dignidad y de los derechos humanos,* op. cit., 171). Cabe señalar que esta interpretación de la dignidad como una autonomía o libertad asumida desde una ontología humana perfectiva es plenamente compatible además con la interpretación sistemática de lo regulado en los *Lineamientos para garantizar el ejercicio de la Bioética desde el reconocimiento de los Derechos Humanos*, DS Nº 011-2011-JUS, Principios Bioéticos 1, 2 y 3, en particular, a los que hacíamos mención en una nota previa.

metafísica (…)"[38] y esto porque, por un lado, se pueden constatar serias dudas sobre la existencia misma de algo sustancial e inmaterial –dudas sobre la posibilidad del conocimiento metafísico– y, por otro lado, no se ve claro la existencia de algo que pueda ser llamado "naturaleza humana" en particular, por lo menos en dichos términos[39].

La segunda crítica podría formularse de esta manera: aun cuando existiera algo así como una naturaleza humana, no se podría –a partir de su conocimiento a través de juicios ónticos o descriptivos a manera de premisas– deducir juicios deónticos o prescriptivos a modo de conclusión[40], y los que formulan las exigencias biojurídicas lo son. Se dice, en definitiva: del ser no se puede desprender válidamente el deber, puesto que el razonamiento se torna falaz si se pretende obtener una conclusión que no esté contenida en las premisas; a lo que se ha llamado –como es sabido– "falacia naturalista"[41].

A lo primero es posible responder que, si bien el rechazo a ciertos argumentos puede deberse a la debilidad racional de la propuesta, también es cierto que muchas veces este rechazo puede deberse –y creemos que éste es el caso– a la existencia de ciertos –aunque inconfesados– prejuicios gnoseológicos reductivos[42]. Si bien no es posible afirmar que la metafísica y en concreto la idea de naturaleza humana gocen de general aceptación por la academia[43], no ocurre lo mismo con el conocimiento cotidiano del hombre[44]. Si bien es cierto, la reflexión metafísica –por decirlo de alguna manera: profesional o científica– no obstante su renovación, está lejos de ser esfuerzo intelectual común[45], no podemos decir cosa semejante respecto de su conocimiento pedestre. Es más, nos parece que muchas veces son ideas metafísicas –rudimentarias y desgajadas de un cuerpo conceptual unitario– las que sostienen algunos de los argumentos de quienes niegan precisamente una metafísica de la naturaleza humana.

En todo caso, creemos que las dificultades que ofrece la metafísica no son diferentes a las que nos impone una fundamentación de raigambre kantiana – constructivista, discursiva, ideal o trascendental– de la biojurídica, pero brinda –a diferencia de dichas posturas también susceptibles de discusión– un fundamento con pretensiones de objetividad material y de incondicionalidad. Por otro lado, creemos que no se trata de imponer una suerte de lectura autoritativa u oficial de la dignidad ontológica, sino de señalar que es a través de una lectura realista o metafísica del modo de ser humano que se hace posible encontrar racionalmente –no obstante las dificultades evidentes– el fundamento consistente y el contenido teleológico de bienes fundamentales como la vida y la reproducción humanas.

Respecto de la segunda crítica, se han ensayado varias respuestas[46]. Ofreceremos aquí dos líneas argumentativas complementarias que pueden ayudarnos a responder brevemente a esta dificultad.

38 Para Robert Alexy, la metafísica de los derechos humanos sólo puede ser "constructiva", Cfr. Alexy, R. "¿Derechos humanos sin metafísica?" en *La institucionalización de la justicia*, Comares, Granada, 2010(2), 90-94.

39 Por ejemplo, Hart, H. *El concepto de derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2004(2), 235-239.

40 Cfr. Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2005(4), 633-634.

41 Para el P. Mauricio Beuchot: "La falacia naturalista procede de George E. Moore, pero tiene su ilustre antecesor en Hume. Este último niega que se pueda pasar de una cuestión de hecho a una de derecho, o pasar del ser al deber ser. A eso le llama Moore "falacia naturalista", pues dice que el atributo "bueno" (i. e. moralmente bueno) no es definible mediante atributos naturales; la ética no puede reducirse al discurso fáctico natural y, como reducir es el inverso de deducir (de modo que si *p* se reduce a *q*, entonces *q* se deduce de *p* o es implicado por él), no se puede inferir lo ético (valorativo o normativo) de lo fáctico natural". (Beuchot, M. *Filosofía y derechos humanos*, Siglo Veintiuno, México, 1999(3), 135).

42 Por todos, se puede recordar los planteamientos de Alf Ross: "(…) las aserciones metafísicas no admiten ser refutadas, precisamente porque ellas se mueven en una esfera que está más allá del alcance de la verificación. Hay que aprender simplemente a pasarlas por alto como algo que no tiene función o lugar legítimo en el pensamiento científico (…) el modo más efectivo de derrotar a la metafísica en el derecho es simplemente crear una teoría jurídica científica cuya autosuficiencia relegue a las especulaciones metafísicas al olvido, junto con otros mitos y leyendas de la infancia de la civilización (…)" (Ross, A. *Sobre el derecho y la justicia*, EUDEBA, Buenos Aires, 2006(3), 319.) Sobre el reduccionismo epistemológico, Cfr. Figari, L. *La búsqueda de la verdad*, Vida y Espiritualidad, Lima, 2006(2), 31-43.

43 Para un alegato a favor de una aproximación filosófica abiertamente no metafísica a la bioética, Cfr. Camps, V. "Los filósofos y la bioética". *Veritas*, II 6, (2007), 65 ss.

44 Cfr. Spaemann, R. "La naturaleza como instancia de apelación ética", en Massini-Correas, C. *El iusnaturalismo actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1996, 347-348.

45 Para Francesco D`Agostino: "El problema de la naturaleza y de su fuerza normativa –considerado por muchos filósofos y juristas no sólo como anticuado, sino, además, como epistemológicamente algo que no puede ser propuesto– está readquiriendo en los últimos años un nuevo relieve, tanto en el ámbito ético como jurídico (…)" (D`Agostino, F. *Filosofía del derecho*, Temis, Bogotá, 2007, 45.)

46 Por citar algunos ejemplos: Sgreccia, E. *Manual de Bioética I. Fundamentos y ética biomédica*, op. cit., 55-60; Finnis, J. *Ley natural y derechos naturales*, op. cit., 66-82 y Ballesteros, J. *Sobre el sentido del derecho. Introducción a la filosofía jurídica*, Tecnos, Madrid, 2007(3), 85-90.

Se puede decir, en primer lugar, que evidentemente es posible una "falacia naturalista", pero sólo si se reduce el ser al mero hecho, a lo que simplemente acontece, a lo fáctico o positivo, y sobre esa base se intenta luego derivar de él un deber-ser. Ahora bien, este tránsito no es falaz si se comprende metafísicamente la dinamicidad y perfectibilidad humanas contenidas en ese "ser", es decir, si se opta por rastrear racionalmente a partir de los rasgos evidentes de lo que el hombre es, las causas profundas que lo explican y lo esclarecen aun cuando no sean patentes. El ser finalista o teleológico del hombre comporta de suyo una exigencia de plenitud de ser, de realización, de "debitud" por lo que el deber-ser está implícito en su ser, es –como pudimos ver– manifestación intrínseca de su dignidad. Podríamos decir en esa línea que el ser humano no es un mero acontecer sino "ser-en-realización", "ser-en-despliegue"[47].

Por otro lado, se debe reconocer que en la argumentación sobre el fundamento del bioderecho en la condición de persona o dignidad ontológica se llega a conclusiones deónticas o prescriptivas a partir de premisas teóricas, pero haciendo hincapié en que esto sucede no exclusivamente a partir de ellas. Tal razonamiento deóntico parte del primer principio práctico "debe hacerse el bien y evitarse el mal", el que se omite por razones dialécticas o retóricas al resultar evidente, por lo que no se trata en realidad de una falacia, sino más bien de un entimema[48]. La naturaleza humana a la que nos referimos no es la base teórica de donde se infieren ilícitamente juicios prescriptivos, sino que es el sustrato ontológico o teleológicamente metafísico que permite dotar de contenido los preceptos de la ley natural cuyos primeros principios prácticos se aprehenden directamente o por evidencia[49].

47 Cfr. Hervada, J. *Lecciones propedéuticas de Filosofía del derecho*, EUNSA, Pamplona, 1992, 62-66. Para una respuesta semejante, aunque desde una perspectiva y una antropología subyacente distintas. Cfr. Cotta, S. "Para una revisión de las nociones de iusnaturalismo y de derecho", en Massini-Correas, C. (Comp.) *El iusnaturalismo actual*, op. cit., 37 y ss.

48 Cfr. Kalinowski, G. "Sobre la relación entre el hecho y el derecho", en *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1982, 81-95, Cfr. Massini-Correas, C. *Filosofía del derecho. Tomo I: El derecho, los derechos humanos y el derecho natural,* Lexis-Nexis, Buenos Aires, 2005(2), 141-143.

49 Cfr. Tomás de Aquino. *Summa Theologica*, I-II, cuestión 94, artículo 2, op. cit., 731-733.

5. Para terminar

Podemos concluir que la dignidad en sentido ontológico es fundamento antropológico del bioderecho, en tanto que los bienes referidos a su permanencia y despliegue que actualizan su libertad y autonomía son la respuesta a la pregunta por el objeto del respeto. Al mismo tiempo, el valor eminente y único de cada persona en tanto participación eminente de Dios –una vez más, su dignidad ontológica– es la respuesta última a la pregunta de por qué se le debe respetar de manera infranqueable frente a los posibles abusos de la biotecnología.

Referencias

Alexy, R. "¿Derechos humanos sin metafísica?" en *La institucionalización de la justicia*, Comares, Granada, 2010(2), 79-94.

Aparisi, A. "En torno al principio de la dignidad humana". *Cuadernos de bioética* XV, (2004/2ª), 257-282.

Aparisi, A. "Bioética, bioderecho y biojurídica (Reflexiones desde la filosofía del derecho)". *Anuario de Filosofía del Derecho* 24, (2007), 63-84.

Ballesteros, J. "Exigencias de la dignidad humana en la Biojurídica", en Ballesteros, J. y Aparisi, A. (Eds.) *Biotecnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, EUNSA, Pamplona, 2004, 43-77.

Ballesteros, J. *Sobre el sentido del derecho. Introducción a la filosofía jurídica*, Tecnos, Madrid, 2007(3).

Beuchot, M. *Filosofía y derechos humanos*, Siglo Veintiuno, México, 1999(3).

Burgos, J. "Las convicciones religiosas en la argumentación bioética. Dos perspectivas secularistas diferentes: Sábada y Habermas-Rawls". *Cuadernos de bioética* XIX, (2008/1ª), 29-41.

Camps, V. "Los filósofos y la bioética". *Veritas*, II 6, (2007), 63-73.

Chávez-Fernández, J. "Persona humana y cosa justa natural en el diálogo multicultural", en Herrera, D. (Comp.) *II Jornadas internacionales de derecho natural. Ley natural y multiculturalismo*, Educa, Buenos Aires, 2008, 383-401.

Chávez-Fernández, J. "Lo antropológico y lo epistemológico en la relación entre derecho y moral en Javier Hervada", en Chávez-Fernández, J. (Comp.) *Derecho y moral en el debate iusfilosófico contemporáneo*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa, 2010, 351-392.

Chávez-Fernández, J. *La dignidad como fundamento de los derechos humanos en las sentencias del Tribunal Constitucional peruano. La tensión entre la mera autonomía y la libertad ontológica*, Palestra, Lima, 2012.

Ciccone, L. *Bioética. Historia. Principios. Cuestiones*, Palabra, Madrid, 2006(2).

Cotta, S. *El derecho en la existencia humana*, EUNSA, Pamplona, 1987.

Cotta, S. "Para una revisión de las nociones de iusnaturalismo y de derecho", en Massini-Correas, C. (Comp.) *El iusnaturalismo actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1996, 27-51.

D´Agostino, F. "Tendencias culturales de la bioética y los derechos humanos", en *Bioética. Estudios de filosofía del derecho*, EIUNSA, Madrid, 2003, 15-22.

D´Agostino, F. "La dignidad: principio bioético", en *Bioética. Estudios de filosofía del derecho*, EIUNSA, Madrid, 2003, 59-62.

D´Agostino, F. "Ética y derecho en bioética", en *Bioética. Estudios de filosofía del Derecho*, EIUNSA, Madrid, 2003, 63-70.

D`Agostino, F. *Filosofía del derecho*, Temis, Bogotá, 2007.

Díaz de Terán, M. "Bioética laica y bioética religiosa. Claves para una argumentación contemporánea". *Cuadernos de bioética* XXIII, (2012/1ª), 179-193.

Figari, L. *La dignidad del hombre y los derechos humanos,* FE, Lima, 1991.

Figari, L. *Reflexiones en torno a la Trinidad y a la Creación,* FE, Lima, 1992.

Figari, L. *Nostalgia de infinito*, FE, Lima, 2002.

Figari, L. *La búsqueda de la verdad*, Vida y Espiritualidad, Lima, 2006(2).

Finnis, J. *Ley natural y derechos naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000.

González, A. "Dignidad de la persona, presupuesto de la investigación científica", en Ballesteros, J. y Aparisi, A. (Eds.) *Biotecnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, EUNSA, Pamplona, 2004, 17-41.

Hart, H. *El concepto de derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2004(2).

Hervada, J. *Lecciones propedéuticas de Filosofía del derecho*, EUNSA, Pamplona, 1992.

Hoyos, I. *De la dignidad y de los derechos humanos,* Temis, Bogotá, 2005.

Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2005(4).

Kalinowski, G. "Sobre la relación entre el hecho y el derecho", en *Concepto, fundamento y concreción del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1982, 81-95

Kant, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

Lafferriere, N. "El derecho ante las nuevas cuestiones de la bioética", en Bochatey, A. (Comp.) *Bioética y persona. Escuela de Elio Sgreccia*, EDUCA, Buenos Aires, 2008, 157-162.

Linares, J. "La segunda secularización en la bioética". *La lámpara de Diógenes* 20-21, (2010), 261-277.

Massini-Correas, C. *Filosofía del derecho. Tomo I: El derecho, los derechos humanos y el derecho natural,* Lexis-Nexis, Buenos Aires, 2005(2).

Massini-Correas, C. "Autonomía y bienes humanos ¿Existe un principio (bio) ético de autonomía?", en *Teoría del derecho y derechos humanos*, ARA Editores, Lima, 2011, 65-95.

Melina, L. "Reconocer la vida. Problemas epistemológicos de la Bioética", en Scola, A. (Coord.) ¿Qué es la vida? La Bioética a debate, Encuentro-Universidad Católica San Pablo, Madrid-Arequipa, 1999, 63-100.

Millán-Puelles, A. *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994.

Ollero, A. *Bioderecho. Entre la vida y la muerte*, Aranzadi, Madrid, 2006.

Puyol, A. "Hay bioética más allá de la autonomía". *Revista de Bioética y Derecho* 25, (2012), 45-58.

Ross, A. *Sobre el derecho y la justicia*, EUDEBA, Buenos Aires, 2006(3).

Serna, P. "El derecho a la vida en el horizonte cultural europeo", en Massini-Correas, C. y Serna, P. (Ed.) *El derecho a la vida*, EUNSA, Pamplona, 1998, 23-79.

Sgreccia, E. *Manual de Bioética I. Fundamentos y ética biomédica*, BAC, Madrid, 2009.

Spaemann, R. "La naturaleza como instancia de apelación ética", en Massini-Correas, C. *El iusnaturalismo actual*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1996, 347-363.

Spaemann, R. "Sobre el concepto de dignidad humana", en *Lo natural y lo racional*, IES, Santiago de Chile, 2011, 61-81.

Tomás de Aquino. *Summa Theologica*, I-II, cuestión 94, BAC, Madrid, 1993(2).

Vigo, R. *Los principios jurídicos. Perspectiva jurisprudencial*, Depalma, Buenos Aires, 2000.

Wilches, A. "La propuesta bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después", *Opción* 66, (2011), 70-84.

Wojtyla, K. "La subjetividad y lo irreductible en el hombre", en *El hombre y su destino*, Ediciones Palabra, Madrid, 2005(3), 25-39.

Wojtyla, K. *Persona y acción,* Palabra, Madrid, 2011.