

COLABORACIONES

¿QUE ES LA VIDA? ORIGINALIDAD, IRREDUCTIBILIDAD Y VALOR DE LA VIDA. A propósito de un libro de Josef Seifert

Mariano Crespo

*Academia Internacional de Filosofía de
Liechtenstein.*

*Recensión amplia del libro del Profesor Josef Seifert,
What is Life. The Originality, Irreducibility and Value
of Life. Value Inquiry Books Series, Rodopi,
Amsterdam 1997, 163 pgs.*

Es de sobra conocido que los filósofos antiguos se esforzaron por mostrar que la filosofía, a diferencia de las ciencias particulares, constituye un saber integral, no reducido a determinados aspectos de la realidad, sino abierto a la totalidad de ella. En gran medida, ésta es la concepción de la filosofía que todos hemos aprendido en los libros de textos cuando nos hemos iniciado en esta disciplina. Sin embargo, a nadie se le escapa que en estos últimos tiempos la filosofía se ha convertido en un saber altamente especializado. Los „metafísicos“ se dedican a su campo, los „lógicos“ al suyo, los „éticos“ a su esfera de problemas específicamente morales, etc. Ciertamente, sería presuntuoso por

parte de un filósofo pretender que „sabe de todo“. Sin embargo, es realmente difícil encontrar hoy día un pensador que, de alguna forma, aspire a la integralidad del saber filosófico a la que los griegos se referían y que, sin querer presentarse como alguien que domina todos los aspectos de la realidad, es capaz, sin embargo, de ofrecer una palabra clarificadora sobre la relevancia filosófica de las más diversas cuestiones. Una excepción a esta regla la constituye Josef Seifert, rector de la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein. Los intereses filosóficos de Seifert no se reducen a cuestiones específicamente técnicas como las abordadas en sus libros sobre la objetividad del conocimiento¹, la motivación de la acción² moral, el estatuto ontológico de la persona³, el argumento ontológico de la existencia de Dios⁴, etc. sino que se extienden también a todos aquellos ámbitos en los que el filósofo tiene algo que decir. Un ejemplo de ello es su más reciente libro sobre la originalidad, irreductibilidad y valor de la vida.

El origen de esta obra se remonta a un proyecto de investigación financiado por el Fondo Nacional Suizo de Investigación y dirigido por el propio Seifert en el que participaron algunos investigadores de la institución de la que Seifert es rector. Asimismo, gran parte de las reflexiones contenidas en

esta obra tienen su origen en las sesiones científicas de la Academia Pontificia de la Vida, de la cual Seifert es miembro.

El título del libro deja desde el principio suficientemente claro cuál es el objetivo de su autor, a saber, plantearse la cuestión que subyace a todo problema bioético, esto es, ¿qué es la vida? La respuesta de Seifert a esta pregunta podría resumirse del siguiente modo: la vida posee una originalidad irreductible a cualquier otro fenómeno y que hace que posea un valor específico. Dicha tesis se articula, a su vez, en cuatro afirmaciones que intentan probarse a lo largo del libro: (1) la vida es un dato último abierto al análisis filosófico e irreductible a la realidad física. Por consiguiente, todas las explicaciones materialistas de dicho fenómeno son falsas; (2) toda vida presupone un „alma“ (*entelechia*); (3) el concepto de vida es análogo y el acceso más directo a la vida en su irreductibilidad es obtenido a través de la conciencia y (4) toda vida posee un valor objetivo e intrínseco que requiere ser respetado y que hace que la vida posea una dignidad inviolable. La vida y la vida personal son „perfecciones puras“, esto es, poseer vida (personal) es absolutamente mejor que no poseerla⁵.

Seifert parte en sus análisis del reconocimiento de la influencia del libro de Erwin Schrödinger⁶ acerca del problema de la vida así como del significado de las investigaciones de Watson y Crick acerca del genoma humano. Sin embargo, la respuesta que Schrödinger ofrece a la pregunta que da título a su libro fue una respuesta inadecuada en virtud de su reduccionismo. Junto con el gran descubrimiento de la novedad representada por la vida se encuentra un intento de reducir la

vida a leyes de la física y de la naturaleza inanimada. Esto mostraría, según Seifert, que el „éxito“ de los descubrimientos científicos de un determinado autor y su grado de aceptación en el mundo científico no garantizan la verdad de las tesis e interpretaciones filosóficas de los datos empíricos. El reduccionismo y las carencias del análisis filosófico del libro de Schrödinger han de ser superados por un retorno propiamente filosófico a la „cosa en sí misma“ que es la vida.

En el capítulo primero de su libro, Seifert ofrece un análisis de los diversos significados de „vida“ a la par que presenta una breve discusión acerca de la diferencia metodológica entre filosofía y ciencias empíricas. Para ello parte del estudio de los términos griegos *bios* y *zoe*. Como es sabido, *bios* se refiere a la vida orgánica de las plantas y también de los animales y seres humanos mientras que *zoe* alude a todos los tipos de vida. Nuestro autor utiliza el primer vocablo para referirse a la vida biológica de los organismos en cuanto inseparable del cuerpo. Al mismo tiempo, ambos términos se refieren a la actualidad y dinamismo que sólo los seres reales pueden poseer. Ninguna ficción, ningún objeto irreal o abstracto, ningún objeto puramente intencional pueden poseer vida. En este sentido, una característica esencial del ser vivo es su ser autónomo. Por eso, solamente una filosofía realista que reconoce la trascendencia de la persona en el conocimiento puede dar suficientemente cuenta del fenómeno de la vida.

¿Existe, junto a la autonomía ontológica, alguna otra característica de la vida en todas sus formas? Una respuesta clásica a esta pregunta es afirmar, como hicieron, por ejemplo, Platón y Aristóteles, que la capacidad de auto-

movimiento es uno de los rasgos más característicos de la vida. Esta capacidad de automovimiento alcanzaría su culminación en la libertad. La libertad aparece así como una capacidad de autodeterminación que da lugar a un „movimiento“ cuyo origen está en el propio sujeto y no fuera de él. Sin embargo, un detallado análisis de las distintas posiciones que han insistido en esta capacidad de automovimiento como nota distintiva de la vida lleva a Seifert a la conclusión de que la vida vegetativa de las plantas, la vida sensitiva de los animales y la vida „intelectiva“ de los seres humanos no puede reducirse a automovimiento. En este sentido, la vida „intelectiva“ incluye muchas formas de experiencias afectivas y emociones que no son en sentido estricto libres⁷. Además, considerar el conocimiento como un automovimiento o una suerte de síntesis activa espontánea significa malentender en qué consiste propiamente la vida cognoscitiva. Como apunta Seifert, el conocimiento se caracteriza por una „trascendencia receptiva“, por una toma de conciencia de los objetos y estados de cosas que existen con independencia del acto de conocer⁸.

Pero cabría preguntarse si la vida es reducible a otras características diferentes del automovimiento. Seifert piensa que esto no es posible en virtud del carácter de dato último que posee la vida. La vida no puede ser definida exhaustivamente por medio de otras propiedades. Esta afirmación central de la obra que nos ocupa no viene dada por una suerte de escepticismo larvado ni por una falta de confianza en la capacidad intelectual del ser humano, sino por „la originalidad y la simplicidad irreductible que son características de todos los primeros principios y perfec-

ciones puras así como de otras muchas esencias“⁹. Esta indefinibilidad por algo diferente de sí mismo no es equivalente a incognoscibilidad. El ser humano es capaz, pues, de conocer las características de dichas esencias y de llegar a definiciones esenciales, no reductoras“. La vida constituye uno de esos datos últimos que no pueden ser definidos por otra cosa diferente de sí mismos¹⁰. El capítulo segundo de *What is Life?* está dedicado a un análisis de la vida biológica en cuanto fenómeno originario. Como hemos puesto de relieve con anterioridad, a pesar de la indefinibilidad en términos de otra cosa de la vida, es posible analizar sus rasgos más importantes mediante una definición esencial de ella; una definición esencial que intentará delimitar la esencia „vida“ de otro tipo de esencias mediante la puesta de relieve de sus rasgos esenciales, características, relaciones, etc.

Este carácter de „fenómeno originario“ que posee la vida lleva a Seifert a analizar ésta en términos de un „trascendental“, en el sentido medieval del término, y de una perfección pura, esto es como algo que es absolutamente mejor poseer que no poseer. A ello le sigue un repaso de las formas y fenómenos diferentes de la vida (la vida puramente biológica de las plantas, la vida sensitiva de los animales, la vida de los seres humanos, la vida de los espíritus puros y la vida del Ser absoluto). Todo ello muestra el carácter analógico del término „vida“, conclusión esta que es reforzada al considerar los diferentes fenómenos de la vida como los procesos celulares, la vida biológica de los organismos, etc.

La siguiente pregunta que Seifert plantea en su libro es la del modo de acceso al dato irreductible de la vida. Nuestro autor piensa

que son dos: por un lado, la combinación de la experiencia inmediata de datos asociados con la vida y un conocimiento prefilosófico de los principios que subyacen a estos fenómenos (la vida es observada por medio de efectos y apariencias en los que se manifiesta a sí misma) y, por otro lado, el acceso directo a la vida consciente en el *cogito*. En el *cogito* nuestra propia vida se da inmediatamente a nuestra experiencia e intelecto como aquello que constituye nuestro ser mismo.

Todas estas consideraciones de Seifert ponen de relieve, a mi juicio, uno de los puntos más interesantes de su obra, a saber, lo fructífero del diálogo entre filosofía y ciencias naturales en lo que se refiere al problema de la esencia de la vida. En este orden de cosas, hay ciertas preguntas a las cuales las ciencias naturales no pueden responder. Es el caso no solamente de la pregunta fundamental „¿qué es la vida?“, sino también de preguntas como, por ejemplo, la que se refiere a la posibilidad de explicar el fenómeno de la vida en términos de meros sistemas físicos. Estas preguntas son, en sentido, propio de carácter filosófico. Más tarde me referiré de nuevo a este punto.

Ahora bien, toda filosofía que intente responder a preguntas como ¿qué es la vida? o ¿qué es la vida humana? permanece incompleta hasta que no se plantee el problema más profundo de la esencia de la vida humana: ¿tiene ésta valor? Y si es así, ¿cuál es la raíz de su dignidad y valor? A nadie se le escapa que nos hallamos ante una pregunta fundamental que cobra una especial importancia en nuestros días en los que desgraciadamente asistimos a tantas violaciones de dicha dignidad.

Seifert muestra cómo la dignidad constituye un tipo especial de valor de las personas. Por ello, le parece necesario ofrecer una discusión previa acerca de la noción misma de valor. Partiendo de la consideración del valor como „importancia positiva“ se nos ofrece una triple clasificación de ésta categoría que sigue la ordenación propuesta por Dietrich von Hildebrand en su *Ética*¹¹ ente lo subjetivamente satisfactorio, el bien objetivo para la persona y el valor intrínseco o valor en sentido propio. Evidentemente, cuando hablamos de la dignidad de la vida humana nos referimos a un valor objetivo e intrínseco. Esta dignidad es inseparable de la condición personal y, a su vez, la condición personal es inseparable de la dignidad. Esta dignidad apunta a una „excelencia de valor“ que hace que cualquier acción que la viole sea un *intrinsice Malum*. El análisis de la dignidad humana pone de relieve cómo ésta posee cuatro raíces o fuentes que, a la vez, fundan derechos humanos de órdenes diferentes. Así, la esencia, el ser y la sustancia de la persona se nos presenta como la primera y más fundamental de estas raíces de la dignidad humana. Toda persona por el simple hecho de ser persona posee un valor y dignidad inalienables. Esta dignidad no reside en el nivel de los actos y accidentes, sino en el nivel de la esencia y de la naturaleza sustancial de la persona. En otras palabras, la realidad de la existencia individual, de la unicidad y no sustitubilidad de la persona en cuanto sujeto dotado de una naturaleza racional es una condición de la dignidad humana. La segunda fuente de la dignidad humana procede de la conciencia y de la actualización consciente de la condición de

persona. En esta raíz de la dignidad se fundan derechos humanos como la libertad de expresión y de movimiento, el derecho a la educación, etc. Cuando hablamos de „dignidad moral“ de una persona aludimos a un tercer fundamento o raíz de la dignidad. Se trata de la dignidad como resultado sólo de las „buenas actualizaciones“ de la persona a través del amor a la verdad, la justicia, etc. Este nivel de la dignidad es más una conquista que una posesión y depende del buen uso de la libertad. La maldad puede hacer que una persona pierda esta dignidad. Es evidente que la dignidad moral de un San Francisco de Asís es muy superior a la dignidad moral de un Hitler. Por consiguiente, este nivel de la dignidad humana admite grados innumerables. El análisis de la cuarta raíz de la dignidad humana constituye, a mi juicio, uno de los aspectos más interesantes de este libro de Seifert, puesto que representa la profundización de aspectos mencionados en trabajos anteriores¹². Esta nueva dimensión de la dignidad personal procede de ciertas relaciones extrínsecas y dones individuales diversos que no toda persona posee. Cada persona que posee estos dones no los posee en la misma medida.

Esto no excluye que esta cuarta fuente de la dignidad pueda proceder también de ciertos dones extrínsecos concedidos a la persona como – en el caso de la persona religiosa – „ser objeto de la misericordia divina“ o „ser redimido por Cristo“. Pero también pueden ser dones inmanentes a las personas como, por ejemplo, la belleza, la inteligencia, el encanto, etc. También pueden ser dones recibidos por relaciones con otras personas como la dignidad especial recibida al ser amado por otra

persona. También puede proceder esta dignidad de cargos o funciones ejercidas en la sociedad, por ejemplo, la dignidad de un juez.

El libro de Seifert se cierra con un interesante capítulo que tiene la forma de una serie de preguntas y respuestas que intentan formular algunas objeciones e interrogantes que las tesis defendidas en esta obra pueden plantear a los científicos. Uno de los puntos mencionados hace referencia justamente a una de las cuestiones latentes en todo el libro, a saber, la autonomía de la filosofía y de la ciencia con respecto al problema de la vida. Ciertamente, la filosofía y la ciencia son disciplinas autónomas en el sentido en que sus métodos, sus objetos formales y sus fines son diferentes. Precisamente por esto, los filósofos deben guardarse de intentar solucionar problemas científicos con métodos filosóficos y los científicos problemas filosóficos con sus métodos. Así ha habido a lo largo de la historia científicos que han extraído conclusiones filosóficas que en modo alguno se siguen de sus teorías científicas. Sin embargo, esta autonomía entre ciencia y filosofía no implica un divorcio completo entre los métodos e investigaciones de ambas disciplinas. Así, por ejemplo, los biólogos suponen categorías filosóficas como realidad, existencia, prueba, argumento, leyes lógicas, materia, espacio, tiempo, indeterminación, determinismo, finalidad, etc. cuya esencia no pueden explorar con sus métodos porque se trata de objetos del análisis filosófico. Igualmente el filósofo también puede „aprovecharse“ de la ciencia. Muchas cuestiones filosóficas son planteadas por la ciencia al filósofo.

Alguien podría incluso plantearse si la oposición, presentada en este libro, entre

reduccionismo o antireduccionismo a la hora de interpretar el problema de la vida es una oposición completa o si, por el contrario, hay un término medio entre ambas posiciones. A esta posible objeción se refiere Seifert insistiendo en que cualquier forma de explicación que no haga justicia a fenómeno y a las esencias de las cosas y que al mismo tiempo es ofrecida como una explicación suficiente de estos datos es una explicación reduccionista. En el caso concreto del problema de la vida se requieren toda una serie de nuevas categorías (sustancia, materia, accidente, etc.) de las cuales la ciencia no puede dar cuenta suficiente si no entra en diálogo con la filosofía.

En resumen, desde el respeto a la ya mencionada autonomía de la ciencia y de la filosofía, el problema de la vida se le presenta a Seifert como un problema interdisciplinar. Dicho enfoque interdisciplinar tiene como fin último abrir las perspectivas de los límites de las disciplinas propias adoptando una comprensión más amplia del fenómeno de la vida. La vida, pues, se nos aparece como un fenómeno irreductible a cualquier otra realidad y cuya comprensión requiere los esfuerzos no solamente del científico, sino también del filósofo. Cualquier intento de explicar este fenómeno desde una perspectiva exclusivamente biológica o física no hace justicia a la originalidad e irreductibilidad de la esencia de la vida.

Bibliografía

1 J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis Erste Auflage*, (Salzburg: Universitätsverlag A. Pustet, 1972), *Zweite und erweiterte Auflage* (Salzburg: Universitätsverlag A. Pustet, 1976); *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for*

Classical Realism - „Studies in Phenomenological and Classical Realism.“ (Boston and London: Routledge and Keegan Paul, 1987).

2 *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (Salzburg: Universitätsverlag A. Pustet, 1976), 88 S. Qué es y qué motiva una acción moral, presentación de Alfonso López Quintás, trad. y ensayo introductorio de Mariano Crespo (Madrid: Centro Universitario Francisco de Vitoria, 1995).

3 *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica. Vita e Pensiero*, Milan 1989.

4 *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996)

5 Sobre el concepto de „perfección pura“, cf.: J. Seifert, „Transcendentals and Pure Perfections“ en: H. Burkhardt/B. Smith (Ed.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Philosophia Verlag, München:1991.

6 Erwin Schrödinger, *What is Life?* Cambridge University Press, Cambridge 1944.

7 Cf. D. v. Hildebrand, *Ethik, Gesammelte Werke II*, 2. Auflage, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1973, p. 329 ss. (Ética, Ediciones Encuentro, Madrid 1983, p. 309 ss.); del mismo autor, *Über das Herz*, Habel, Regensburg 1967 (El corazón, Ediciones Palabra, Madrid 1997).

8 *What is Life?* p. 16, Nota 31 (cap. 1). Sobre la noción de estado de cosas cf., por ejemplo, M. Crespo, „En torno a los estados de cosas: una investigación ontológico-formal“, en *Anuario Filosófico*, II/94. Universidad de Navarra, pp. 143-156.

9 *What is Life?* Ibid.

10 Es a este método reductor al que se refiere Hildebrand cuando en la introducción a su *What is Philosophy?* habla del procedimiento explicativo consistente en afirmar que es algo „no es sino otra cosa“ (*What is Philosophy?* 3rd. edn., with a new introductory essay by J. Seifert, London/York: Routledge, 1991).

11 Cf. D.v. Hildebrand, *Ethik*, Kap. 3. „Die Kategorien der Bedeutsamkeit“, ed.cit. (Ética, cap. 3. „Las categorías de la importancia“, ed.cit.)

12 Cf., por ejemplo, J. Seifert „Los fundamentos filosóficos de los Derechos humanos“ en *Teología y Sacerdocio en la situación actual*, Centro de Cultura Teológica, Madrid 1991.

DEBATE EN TORNO A LA CLONACION.

Dieter E. Zimmer y Jürgen Habermas

(Traducción de los originales del Profesor **Guillermo Hoyos Vásquez**, del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá)

Dieter E. Zimmer en "DIE ZEIT", N.º 8, 12 de febrero de 1998.

Los gemelos univitelinos deben seguir siendo cosa del azar. La Naturaleza sólo clona por descuido. ¿Se puede fundamentar así una prohibición de clonar? Una respuesta a Jürgen Habermas.

Hay de hecho posibilidades vertiginosas que se abren a la humanidad con el acelerado desarrollo científico en los campos de la biología molecular y de la medicina de la reproducción. Detener enfermedades desde el código genético y no cuando ya están en vía de manifestarse. Extirpar desde un principio enfermedades hereditarias. Determinar el sexo de quienes no han nacido. Predecir el destino biológico de cada uno todavía antes de su nacimiento. Poner bajo control el proceso de procreación, embarazo y nacimiento. Bíblicamente prolongar la vida; quizá alcanzar la inmortalidad.

Aumento del saber implica aumento de las posibilidades de hacer. Que algunos proclamen su triunfo, que otros se aterroricen hasta el extremo y que muchos vacilen entre el triunfo y el pavor es apenas justo. A la humanidad tiene que ocurrírsele pronto qué quiere hacer con este aumento de saber:

dónde hay que poner la línea de demarcación, que permita distinguir lo admisible de lo inadmisible. En la definición de la línea de demarcación se ponen en juego asuntos fundamentales. Allí no ayuda la euforia del dominio sobre la naturaleza y de la superación de los límites; pero tampoco sirve el pánico generalizado, y las amenazas con el monstruo Frankenstein.

En un artículo extremadamente breve en el Periódico "Süddeutsche Zeitung" se ha manifestado recientemente Jürgen Habermas acerca del problema fronterizo de la clonación de hombres. Allí fundamenta su inadmisibilidad de una manera original. El clon (es decir, la copia genética completa de otro hombre), dice Habermas, es una especie de esclavo, porque él de hecho "puede deshacerse en otra persona de una parte de la responsabilidad que normalmente le tocaría asumir a él mismo". Otra persona impuso antes de su nacimiento un juicio sobre el clon, al imprimirle un código genético irrevocable. El clon puede hacer responsable a otro de su modo de ser.

El argumento de Habermas es fuerte. Sólo que tiene dos debilidades. La primera: el problema moral tendría menos que ver con el clon que con quien lo hace generar. Ningún hombre ha podido hasta ahora escoger, quién quiera ser él genéticamente. Sus padres le han impuesto siempre el genoma. Los hijos han podido siempre hacer responsables a sus padres de su modo de ser. Sólo que la reproducción ha incluido siempre un elemento de azar que descarga de responsabilidad a los padres: ciertamente los padres participan sus propios genes a sus hijos, cada uno la mitad; pero el tipo de combinación sí