

El fundamento de la bioética como ética científica

Sergio Rodero Cilleros

LA BIOÉTICA.-

El asunto de la moral médica se ha vuelto muy complejo en las últimas décadas hasta cotas hace poco impensables. *De facto* nos encontramos ante una realidad que es cualitativamente novedosa, y consecuentemente muy diferente de la precedente. Tal vez interese, por esto, empezar desarrollando lo que se ha venido llamando la *situación clásica*, ésa que ya pasó, con el objeto de establecer mejor, por contraste, la *situación actual*, en la que estamos.

Aquella que se denomina *situación clásica* es muy sencilla. Nació a lo largo del siglo decimonónico, y asegura que la medicina es una *ciencia natural*, como lo es la física, la química y la biología. Las ciencias de la naturaleza tienen por finalidad el llegar a conocer el "ser" de las cosas: dicho de otra forma, los astros, las partículas más elementales, o en el caso de la medicina, las enfermedades o, o si se desea, el cuerpo de los humanos en tanto que cuerpo sano, enfermable, enfermo, y mortal. Como ciencia natural la medicina sería, entonces, un saber de tipo descriptivo y generalizador, regido por las leyes de la lógica. Es cierto que en su praxis el doctor debe emplear una clase de pensamiento muy diferente, individualizador y valorativo, y por esto no referido tanto al ser como al "deber ser". Mas esta serie de problemas no pueden encontrar solución dentro de la propia ciencia médica, sino que hay que recurrir a criterios externos a ella. Para hallar respuesta a sus problemas valorativos, la medicina debe ir a las disciplinas normativas clásicas, que vienen a ser las siguientes: la religión, la ética y el derecho. Esto explica la estructura de los tratados clásicos deontológicos de la medicina: parten de unos sistemas normativos previamente aceptados como válidos, sean el sistema moral de la religión cristiana, el sistema ético de la tradición filosófica griega y el sistema jurídico que se deriva del derecho romano. La Deontología médica *clásica* se ha limitado a juzgar siempre desde estos sistemas de valoración los casos específicos, clasificándolos en buenos o malos. Se puede comprobar en cualquier tratado de Moral profesional.

Con todo, en las últimas décadas las cosas no son así, ha habido cambios profundos. Y eso por razones distintas. En primer lugar, porque los problemas morales de la biomedicina son actualmente mucho mayores que en otra época anterior cualesquiera, tanto cualitativa como cuantitativamente. Mas no se trata solamente de esto. No es ya sólo que existen más problemas, ni que éstos sean problemas nuevos en cierta medida. Me refiero a algo más grave, y es que la propia biomedicina se ha transformado en una ciencia normativa, por ende en criterio moral, en alguna medida adversaria o alternativa con las clásicas pautas de los sistemas metafísicos, los cuerpos jurídicos y los credos religiosos.

Como efecto de esto, ha aparecido un nuevo cuerpo doctrinal, que se aleja bastante de la clásica Deontología médica: es la "Bioética". La Bioética de hoy es más que mera *ética aplicada*; a mi juicio, es y pretende ser un sistema de moralidad íntegro, y por tanto una *ética fundamental*. Eso plantea las cosas a un nivel de radicalidad enorme, que en escasas ocasiones suele desarrollarse explícitamente.

A partir de este momento voy a intentar ofertar una panorámica de los aspectos más relevantes de la bioética.

I.- LA REVOLUCIÓN BIOLÓGICA.

En las Letras anglosajonas es habitual hallar la expresión *the Golden Age of Biology* aludiendo a los decenios ya pasados de la segunda mitad del siglo XX. Efectivamente, posterior a la Segunda Guerra Mundial ha tenido lugar una increíble *revolución biológica*, de rasgos muy parecidos a los de la *revolución física* que ocurrió en las primeras décadas del siglo pasado; y de manera semejante a como la primera mitad del siglo XX estuvo dominada por los descubrimientos propios de las ciencias físicas, la segunda mitad asiste al asombroso avance de las ciencias biológicas.

Las semejanzas son muy significativas. Del mismo modo que las ciencias físicas consiguieron con la denominada *mecánica cuántica* un simple sistema de fórmulas explicativas del dominio íntegro de la Física atómica, las ciencias biológicas han conseguido descifrar el lenguaje del código genético, sobre el cual se sustenta el edificio de toda la Biología molecular. Los dos descubrimientos han provocado sendas *revoluciones científicas*, con los sucesivos *cambios de paradigmas*. Todavía sin recurrir a las tesis concretas de Kuhn, es posible definir la revolución científica como la mutación o cambio del sistema de postulados y teorías de una cierta *ciencia normal*, provocado por uno o varios hechos experimentales hasta entonces no conocidos o no tenidos en cuenta por la teoría. La Física *clásica* de Newton y Galileo cedió el paso en las tres primeras décadas del siglo que acaba de concluir a la ya por entonces llamada *nueva Física*, y la nueva Biología molecular ha revolucionado la teoría clásica de Schleiden, Schwann, Virchow, entre otros. Si tuviéramos que establecer una fecha aproximativa de este cambio de paradigma, ésta sería muy probablemente en torno al año 1953, cuando mediado el siglo XX, Watson y Crick, sustentados en las teorías y estudios de difracción de rayos X de Franklin y Wilkins, ofertaron el modelo molecular del ADN.

Ambas revoluciones científicas han hecho aparecer sus respectivas *revoluciones tecnológicas*. La tecnología nuclear ha facilitado el uso civil y sobre todo militar de la energía atómica hasta límites tales, que ha generado en la población una conciencia terrorífica auténticamente. Éste es tal vez un buen indicativo para evaluar las dimensiones de esa revolución tecnológica, que la conciencia social juzga por lo general de modo *negativo*. Energía atómica es sinónimo de guerra e incluso de destrucción. Todavía en el dominio de los usos pacíficos, así denominados, éstos poseen muy frecuentemente un carácter destructivo, como acontece en las aplicaciones oncológicas de la conocida *bomba de cobalto*.

Además la nueva Biología ha respaldado una excelente revolución tecnológica. Su producto más sofisticado es lo que se llama *ingeniería genética*, que actualmente posibilita el producir modificaciones en las secuencias de los ácidos nucleicos de las bacterias, produciendo cambios sectoriales de su código genético que las hacen segregar insulina (humana), por ejemplo. La conciencia social suele valorar esta revolución biológica de forma *positiva*, considerándola como el arma más rebuscada y precisa que hoy tiene la ciencia en la pugna por la vida y por el hombre, y por el *superhombre* también. En este sentido ha de considerarse como el último fruto de la revolución ejecutada en las ciencias médico-sanitarias a partir, más o menos, de los años 30.

No hay que dejar al margen el hondo contraste que enfrenta los juicios de nuestra sociedad y de nuestra cultura sobre los desarrollos tecnológicos de la Física atómica y de las ciencias de la salud. La primera es considerada una tecnología de muerte; la segunda, de vida. Aparece así la paradoja de que ambas revoluciones científicas, grandes revoluciones, revoluciones, por otra parte, también tecnológicas, efectuadas en el siglo XX no son solamente de signo distinto sino en buena medida contrario. Esto no puede por menos de provocar en la

conciencia de los mortales más que una profunda perplejidad, que es tal vez uno de los rasgos más destacados del talante ético en los albores del tercer milenio.

II.- LA REVOLUCIÓN BIOÉTICA.

La ciencia de ahora traza indudables problemas de carácter moral. Los conflictos morales propiciados por el uso tanto pacífico, sirva como ejemplo el caso de las centrales nucleares, como militar, por ejemplo el caso de las armas nucleares, de la energía atómica son archiconocidos. La voz de alarma la dieron los físicos atómicos justamente, los cuales en la década de los 50`s firmaron declaraciones en contra del almacenamiento y producción, obviamente, de armas nucleares. Einstein, quien convenció a Roosevelt de la necesidad de crear la bomba atómica ante la duda de si A. Hitler no estaría fabricándola, inició después de la Segunda Guerra Mundial la gran cruzada de la paz, alertando al mundo de los peligros que se aproximaban de continuar las grandes potencias por la línea emprendida. Muy pronto le siguieron otras personas dedicadas al campo humanista y científicos. De los primeros se puede citar a A. Schweizer y también a Karl Jaspers. Bastantes de los segundos, entre ellos los descubridores en el año 39 del hallazgo que facilitó la fabricación de bombas atómicas, la fisión nuclear, firmaron el día 12 de abril de 1975 una popular carta contra las armas atómicas, en la que se decía por ejemplo: "No negamos que el temor recíproco provocado por las bombas de hidrógeno pueda contribuir sustancialmente al mantenimiento de la paz en todo el mundo y de la libertad en una parte de él. Pero consideramos que, a la larga, es dudosa esa manera de asegurar la paz y la libertad y mortal el peligro en caso de que falle". En el 2000 tal advertencia no solamente no ha perdido valor sino que ha pasado a ser un ingrediente formal de nuestra actualidad ética y civil. El conflicto ha adquirido las dimensiones de fuerza social y política. Hace dos decenios, aproximadamente, son organizaciones ecologistas y pacifistas las que se proclaman una y otra vez en contra de la política de rearme nuclear, e intentan frenar, o al menos paralizar, la posibilidad de una *guerra de las galaxias*. El movimiento social en pro de la paz está llevando a los propios credos religiosos a replantearse sus tradicionales tesis sobre la *guerra justa*. Hace poco el episcopado de la Iglesia norteamericana llamaba la atención sobre la necesidad de revisar los clásicos conceptos de *guerra justa* y *propia defensa*, a los ojos de la descomunal capacidad mortal de los artefactos nucleares. El potencial destructivo de las nuevas armas es tan grande que puede terminar con la vida del universo. Consecuencia tan desproporcionada no hay causa que pueda justificarlo, motivo por el que no solamente el uso sino la construcción y el almacenamiento de esas armas deben ser tenidos por inmorales.

Mayor tal vez está siendo el efecto moral de la revolución biomédica. Los programas de investigación en ingeniería genética son en ocasiones tan peligrosos, que requieren ser drásticamente vedados por los gobiernos, pues pueden acabar suponiendo un peligro a veces grave para la vida de los humanos. En otros casos, todavía no siendo tales experimentos nocivos directamente, se cree que pueden resultar peligrosos para el equilibrio ecológico. Mas los dos problemas, siendo graves, no han traspasado por lo general el pequeño círculo de los investigadores ni interesan actualmente demasiado a la opinión pública. Las cuestiones bioéticas de auténtica repercusión en la práctica diaria son otras, como las relacionadas con el inicio de la vida auténticamente humana en el embrión y la interrupción del embarazo, o los conflictos que promueve la determinación del momento de morir (de ingente importancia para la programación de trasplantes de órganos), la eutanasia, la distanasia, o ...

El golpe de la revolución biomédica sobre la moral tiene otra faceta no menos relevante y de signo antagónico. Los ya mencionados problemas son conflictos entre ciencia (física y

biología) y ética, que imperan a los seres sociales y políticos a reglamentar esas actividades creando sistemas de control y formulando prohibiciones específicas. Con todo, además de estos efectos negativos en alguna medida, ambas revoluciones han provocado otros positivos eminentemente. La consecuencia positiva de las armas nucleares está, posiblemente, en haber elevado el *pacifismo* al rango de objetivo moral, político y social de primera clase. Algo parecido puede tal vez decirse a propósito del *ecologismo*. Por lo que concierne a la biomedicina, su influencia sobre la moral está siendo de tal proporción que los conceptos de *salud* y de *bienestar* han pasado a convertirse en las máximas pautas morales de las sociedades desarrolladas. No es, en efecto, la primera vez que esto sucede en la historia, pero jamás la medicalización de los criterios morales ha sido tan intensa como lo es en nuestros días. Es así hasta el punto de que la Bioética sea hoy mucho más que una moral profesional, el sistema normativo propio de la moral civil en los denominados países de Occidente.

III.- LA ÉTICA DE LOS CIENTÍFICOS.

Ahora veremos el modo como ésta intenta enfocar los problemas analizados (tanto positivos como negativos) con el fin de que sus conclusiones sean aceptadas como normas válidas de acción por las sociedades avanzadas y pluralistas. Ésas, como efecto del proceso de secularización, se han independizado en cierto sentido de las pautas morales de génesis religiosa, concretamente de las pautas cristianas. Verdad es que la moral de los pueblos occidentales, aun la más secularizada, estará siempre muy influenciada por las tesis del Cristianismo; mas aunque esto así sea, actualmente no resulta posible imponer a todos los individuos de estas sociedades un orden moral absolutamente regido por esos principios.

Al lado, enfrente o sobre la moral religiosa ha ido cobrando especial importancia la moral racional o filosófica. Hace unos cuantos años en vez de filosófica hubiésemos podido escribir o calificar de metafísica. Con todo, hoy es difícil emplear este término, puesto que buena parte de la filosofía, especialmente la anglosajona, se considera, si no antimetafísica, por lo menos posmetafísica. A mi juicio, quiere decir esto que no es que haya muerto la metafísica, como tampoco lo ha hecho la religión. Es muy fácil que en el interior de las personas, éstas sigan cultivando sus ideas metafísicas y profesando sus creencias religiosas. Mas en la vida civil habrán de respetar unas normas jurídicas (morales, por consiguiente) que ya no traducen de forma directa principios religiosos ni metafísicos sino científicos. Las reglas de convivencia y acción propias de las sociedades *abiertas*, plurales (en el sentido de Popper) no se deducen de modo directo de las creencias religiosas o de los sistemas metafísicos, sino de los criterios de racionalidad que imperan en nuestras culturas, la racionalidad científica.

Eso que denominamos racionalidad científica posee en nuestra cultura occidental un origen hondamente kantiano. No se debe olvidar que el neopositivismo y la filosofía de la ciencia son sucesores del neokantismo. Un neokantiano fue E. Mach, y neokantianos empezaron también siendo diversos de los pensadores que luego fundaron, por reacción contra el neokantismo, el conocido "Wiener Kreis". Reaccionan en contra del neokantismo, mas no contra I. Kant. Lo que los empiristas lógicos pretendieron fue justamente organizar las categorías a priori de la razón en un sistema lógico-matemático, y desde ahí definir lo que es *científico* (siguiendo pautas muy cercanas a las de la "Crítica de la razón pura") y lo que no lo es. Muy kantiana es además la filosofía de K. Popper, que define el problema de la demarcación como *problema de Kant*. Efectivamente, en Popper, como en el convencionalismo, el

sistema de las categorías a priori no tiene ya un carácter inmutable y absoluto, sino variable; pero aún así, la epistemología que subyace sigue siendo de estricta base kantiana.

Es relevante no olvidar este parentesco kantiano de la filosofía de la ciencia, pues él permite entender el porqué del auge del kantismo en un dominio según parece tan alejado de la científicidad como el de la ética. Merced a la docencia de la escuela de Marburgo, la filosofía tiene tres grandes campos, el de la Lógica, el de la Ética y el de la Estética. En todos estos ha de aplicarse un mismo *método*, que en última instancia es el de la "Crítica de la razón pura", esto es, el *método científico*. Por lo tanto, en ética también puede y debe hablarse de *proposiciones factuales* y de *teorías*. También en el dominio ético tiene cabida el convencionalismo, de forma que las grandes categorías a priori pierdan su carácter absoluto y pasen a ser un continuo proceso de descubrimiento histórico y social a la vez. Todo eso acerca la lógica a la ética, y facilita que los desarrollos de la filosofía de la ciencia y de ética analítica hayan sido en los años últimos muy paralelos. En realidad, una obra como la de Rawls, "A Theory of Justice", aboga por el convencionalismo hondamente kantiano, y es de alguna manera equiparable a lo que en filosofía de la ciencia ha sido la "Lógica de la investigación científica" de Popper.

La gnoseología de Kant se ha convertido en el santo y seña de la racionalidad *científica*, frente a las antiguas racionalidades *religiosas* y *metafísicas*. Esa racionalidad científica es ubicua, evidentemente, en el dominio de las ciencias de la naturaleza. Mas si por algo se caracteriza la modernidad es porque la racionalidad científica se ha apoderado de toda la vida del ser humano, invadiendo además el campo de las ciencias sociales y humanas. Ahora bien, en éstas, las *valorativas*, los dos criterios claves de valoración son el *bienestar* y la *salud*, los dos estrictamente médicos. De esta manera vemos cómo las ciencias humanas, y la ética concretamente, se han *medicalizado*. Es éste el auge de la Bioética.

Lo previo quiere decir que la ciencia en su conjunto, y las ciencias de la salud en particular, no solamente plantean problemas a la ética, sino que también ofertan soluciones, pues tienen una clase de racionalidad, la científica, que de alguna manera es exportable desde las ciencias naturales al dominio de las ciencias del hombre, y en particular de la ética. ¿Pero qué ha de entenderse, exactamente, por *ética científica*?

Ciencia y ética poseen fines muy distintos, como se deriva del análisis de sus respectivos lenguajes. Las proposiciones científicas suelen emplear el verbo *ser* (o *no ser*), mientras que las morales utilizan preferentemente el verbo *deber* (o *no deber*). Una proposición de la ciencia puede ser: "El síndrome de Down es una trisomía del cromosoma 21", en tanto que una proposición moral típica es ésta: "El hombre bueno no debe robar". Estas distinciones de lenguaje traslucen la diversidad de objetivos, que en ciencia son cognoscitivos principalmente y en moral prácticas operativas. Entre el orden científico y el moral existe, pues, diferencias lógicas, que hacen en principio conflictivo todo intento de edificar una *ética científica* equiparable a las éticas metafísicas o religiosas.

Con todo, entre ciencia y ética hay además profundas similitudes. *De facto* la razón humana parece actuar de modo muy semejante en el orden especulativo y en el práctico, razón por la cual todo sistema lógico y la gnoseología científicas parece en principio aplicable a la moral. Vamos a ver cómo.

A pesar de todo, la filosofía de la ciencia ha logrado establecer algunos puntos de acuerdo. El principal y que además es el primero consiste en el rechazo del conocido inductivismo clásico o newtoniano, para el cual la base empírica de la ciencia está constituida por *proposiciones factuales* que expresan sucesos establecidos como ciertos por la experiencia. También se le conoce por el nombre de justificacionismo, pues asevera la capacidad de *probar* las

proposiciones de base empírica, de las que inductivamente se establecen los enunciados generales o teorías.

Dicha actitud intelectual del empirismo tradicional padeció un grave golpe cuando se dudó de la capacidad del entendimiento humano para establecer con seguridad la verdad de las proposiciones factuales o elementales, así como para construir una lógica de tipo inductivo capaz de acrecentar el conocimiento de forma infalible. Se empieza a decir que los hechos no pueden probar proposiciones, por lo que resulta imposible no solamente probar, sino además refutar la verdad de una teoría, hasta el punto de que todas son igualmente imposibles de ser probadas. A partir de aquí las posibilidades eran varias: A/ Defender, si no la verdad, al menos la probabilidad mayor o menor de los hechos científicos. Del ideal del conocimiento *probado* típico del justificacionismo se pasa al del conocimiento *probable*: es el *probabilismo*. B/ Otra opción era la del *convencionalismo*, para la cual la verdad de las teorías y postulados no obedece a pruebas sino a *convenciones*, de manera que cuando un hecho va en contra de la teoría, o se modifica ésta hasta darle cabida o se cambia por otra que explique todos los hechos de la forma más sencilla. C/ En un intento de ir más allá, Popper fundó el *falsacionismo*. Se trata de una radicalización de los postulados convencionalistas al nivel de los enunciados básicos o proposiciones de hechos, de manera que el establecimiento de unos determinados enunciados como fundamentales supone ya una selección cimentada en decisiones personales.

Este proceso se repite en el nivel de las teorías, razón por la que las proposiciones factuales, que se aceptan por convención como el cimiento empírico de las teorías, no pueden probarlas ni reprobarlas sino solamente *falsarlas*, es decir, contrastarlas con los enunciados básicos con el objeto de que *demuestren su valía*. Cuando los enunciados elementales no pueden actuar como posibles falsadores de teorías estamos ante construcciones metafísicas y no ante sistemas empíricos; y si tales enunciados básicos demuestran que la teoría es falsa, entonces debe reemplazarse por otra más apropiada. Solamente merecen subsistir aquéllas que salen intactas del proceso de falsación. D/ Todavía caben otras opciones, como las llamadas *postpopperianas* (Lakatos, Feyerabend, etc.), pero que caen fuera de nuestro actual propósito. El único objeto de este repaso a la filosofía de la ciencia era mostrar por mi parte cómo en cualquiera de sus ramas considera que hay proposiciones factuales o enunciados de hecho y hay además teorías, y que éstas jamás pueden ser probadas o probables a base de éstos, sino solamente *contrastadas*, de manera que demuestren su coherencia teórica y su utilidad práctica. La diferencia entre las teorías científicas y las metafísicas está en que éstas son contrastables y éstas no lo son.

Vuelvo de nuevo al asunto de la ética. Ya dije anteriormente que los saberes prevalentemente cognoscitivos, como la ciencia o la metafísica, suelen expresarse en proposiciones cuya atadura es habitualmente el verbo *ser*, en tanto que los saberes de carácter práctico-normativo, como la ética, emplean el verbo *deber*. Luego he definido los sistemas metafísicos como éstos para los que el ser actualiza de algún modo el en sí o noúmeno de la cosa, en tanto que son considerados sistemas científicos o empíricos todos éstos que entienden el es en la visión del fenómeno kantiano. Existe una desproporción absoluta entre lo que es la realidad y nuestro conocimiento de la misma. Entre el esencialismo metafísico y el escepticismo pleno, surge así el pensar científico, que paulatinamente acrecienta nuestro saber sobre el mundo y nuestra capacidad de gobernarlo.

Todo lo que se dice del conocimiento teórico-especulativo es aplicable al práctico-normativo. Como el *es* el *debe* puede interpretarse de forma metafísica o de modo científico. Si se toma la segunda opción, habrá que asimilar los juicios morales a los enunciados fundamentales y los principios o pautas de la ética a las teorías científicas. De manera que, a diferencia de lo que sucede en las éticas religiosas y en las de corte metafísico, esas normas jamás pueden resultar probadas, ni ser tan siquiera probables; solamente pueden ser contrastadas con las proposiciones

factuales a fin de que las mencionadas normas demuestren su valor, y por ende la mayor utilidad que sus opuestas como sistemas racionalizadores de la realidad moral.

Como efecto de estos planteamientos, ha surgido una lógica específica del lenguaje moral, en comparación con la clásica lógica de la investigación científica. Sus orígenes hay que situarlos en los textos de Hume, quien advirtió ya la imposibilidad lógica de derivar juicios *prescriptivos* o morales de enunciados *descriptivos* o de hecho, de forma que la conclusión de un razonamiento prescriptivo no derivará lógicamente de las premisas más que cuando al menos una de ellas sea también prescriptiva. Cualquier intento de reducir los enunciados éticos a proposiciones descriptivas es lógicamente incorrecto; cae en el problema ya muy conocido de la *falacia naturalista*. Significa esto que el juicio moral surge de la confluencia de proposiciones factuales (o enunciados descriptivos o empíricos) y teorías o normas éticas que se expresan mediante juicios prescriptivos. Obviamente, las proposiciones de hecho nunca pueden probar el criterio prescriptivo, aunque sí ponen a prueba su consistencia constantemente, si no de manera absoluta, sí al menos en relación a todos los otros posibles criterios prescriptivos. Así la moral, al igual que la ciencia, acepta un criterio lógico y epistemológico de tipo convencionalista. Como decía Rawls, parece razonable "considerar una teoría moral exactamente igual que cualquier otra teoría".

Mas la ética científica no sólo tiene una lógica sino además una metodología. Se trata, naturalmente, del método propio de la ciencia, pero no de las ciencias físicas o naturales, sino de las humanas y sociales. La ética, efectivamente, analiza racionalmente las acciones humanas, y las califica como malas o buenas. Ahora bien, todas las ciencias humanas y sociales se proponen finalidades similares, pues todas ellas se dedican también a analizar racionalmente las acciones de los humanos. Los métodos que ha introducido la racionalidad científica en el ámbito de las ciencias sociales no pueden ser, entonces, ajenos a la moral. Habría que decir lo contrario más bien, que una ética vuelta del revés a esos métodos científicos sería irracional. Esto explica por qué cada vez son más habituales las aplicaciones de teorías o principios de la ciencia económica a asuntos de la moral. Un ejemplo es el caso de Rawls en la obra citada anteriormente. Se trata, lógicamente, de un gran tratado de ética. Y en cambio, en una de las primeras páginas de esa obra se puede leer lo que sigue: "el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados". La metodología de la ética científica se identifica de este modo, aunque solamente sectorialmente (de no ser así caeríamos nuevamente en la *falacia naturalista*), con la metodología de la economía. Enseguida se comprobará.

Desde el instante en que se fundó la denominada Economía política, todos los expertos en economía han estado de acuerdo en que la ciencia económica parte de unos presupuestos indemostrables desde dentro de ella misma, que poseen un carácter moral y político, cuando no metafísico estrictamente. De este modo, la creencia de Smith en que la ley *natural* de la economía es el "laissez faire" tiene en ocasiones el sentido de una proposición metafísica (el orden natural) y moral (la ley natural), aunque otras pretende sin duda ser científica (el "laissez faire" sería a la ciencia económica lo que la gravedad de Newton a la física). En nuestros días todos sabemos que, como la propia ley newtoniana, es indemostrable mediante los recursos del inductivismo clásico. No queda entonces más que asumirla por convención, que será tanto más racional cuanto más contrastada se encuentre por los hechos. La economía descriptiva no vale para probar el principio de que arranca A. Smith, mas sí para contrastarlo, haciendo que demuestre o no su valía.

Significa esto que no hay "una única" racionalidad económica, sino "varias"; tantas hay como convenciones racionales de principios. Esencialmente son tres: el *liberalismo* económico puro; el *socialismo* económico; y un tercero intermedio, la conocida economía *mixta*. En el primer caso se considera que el principio absoluto es la *libertad* del individuo; en el segundo, la *igualdad*

económica y social; y en el tercero, el *bienestar*. Ya que estas alternativas son formalmente morales, se puede decir que la primera alternativa acepta como máximo criterio moral la *autonomía*, la segunda la *beneficiencia*, y la tercera la *justicia*. Todo el mundo habla de justicia, pues ella es la médula de la vida moral, mas cada uno la entiende de modo diferente. Nozick entiende la justicia como libertad, por ejemplo; la justicia como igualdad, es el gran tema de los marxistas; y la justicia como imparcialidad, el tema de Rawls. No parece fácil, en absoluto, idear muchas más alternativas posibles, razón por la cual la ética ha de escoger entre ellas, rectificando la opción siempre que los datos empíricos, y no en último lugar los aportados por la economía descriptiva, no verifiquen ni falsifiquen esa teoría en una situación específica.

Antes he apuntado que la racionalidad científica se aplica primariamente a las proposiciones descriptivas, no a las prescriptivas, esto es, más a los sistemas de pensamiento que a los de elección. Mas también he asegurado que la racionalidad humana es exclusiva, y que por consiguiente puede y debe desarrollarse una lógica de la decisión racional, al igual que se ha desarrollado la clásica lógica del pensamiento racional. Esto es lo que ha provocado la llamada teoría de la decisión racional, elaborada a partir de la teoría de la decisión estadística de Wald (año 1939), y que no ha hecho más que incrementar su relevancia en los últimos años, primero en economía, luego en las restantes ciencias humanas. Varias obras ya clásicas, como las de Fishburn, "Decision and Value Theory" (1964), Jeffrey, "The Logic of Decision" (1965), Maynard W. Shelly y Glenn L. Bryan, "Human Judgements and Optimality" (1964), y von Wright, "The Logic of Preference" (1963), dan una idea nítida de la amplitud y complejidad de estos métodos, que puestos en marcha en el dominio de las ciencias del hombre, y concretamente de la economía, tan destacadas son hoy para la elaboración de una ética acorde con los principios de la racionalidad científica. Y esto porque permiten aumentar la racionalidad en el proceso de *toma de decisiones* y de *resolución de problemas*. Defecto de la ética ha sido el empleo de métodos demasiado teóricos, que ofrecían soluciones abstractas de los problemas, pero no enseñaban la resolución de problemas específicos ni educaban en la toma de decisiones. Escasas cosas más antiéticas que la ausencia de la racionalidad que capacite para la propia toma de decisiones, o sea, para la racionalidad autónoma.

Resumiendo se ve que la ciencia no solamente plantea problemas a la moral, sino que también le dota de una cierta racionalidad, y por esto de una lógica y un método. Ella le permite además desarrollarse como pensamiento crítico y autónomo. La autonomía racional y la capacidad crítica son dos cualidades inmanentes al auténtico pensamiento científico, que la racionalidad científica ha desarrollado en grado extremo, y que desde ella se han aplicado a los procesos de toma de decisiones, y más concretamente a la filosofía moral.

IV.- EL FUNDAMENTO DE LA BIOÉTICA COMO ÉTICA CIENTÍFICA.

Solamente en ese contexto puede entenderse adecuadamente el sentido de la nueva Bioética, así como sus distinciones respecto de las clásicas Ética biológica y Deontología médica de orientación religiosa y/o metafísica. La Bioética pretende ocuparse de los problemas morales que plantean las ciencias biomédicas con la metodología y la lógica propias de la *ética científica*. Sería equivocado, no obstante, considerar esta nueva disciplina como mera aplicación de los métodos de la ética científica a los problemas concretos planteados por las ciencias biomédicas. Ciertamente es esto también, pero la Bioética es algo más, es el campo privilegiado o el coto real de aplicación y desarrollo de la ética científica. Significa ello que los principios de la denominada

ética científica tienen hoy en nuestras sociedades un carácter bioético muy marcado; por eso bioética y moral científica están llegando a ser expresiones en buena medida sinónimas.

Para poder comprender este fenómeno debemos volver nuestros ojos hacia la ciencia económica. Es de sobra sabido que los economistas clásicos, Smith, J.S. Mill, fueron a la vez grandes pensadores de la moral. La economía ha estado siempre muy cerca de la moral. De hecho, todo el esquema de la economía liberal se sustenta en el célebre principio de la *mano invisible* de Adam Smith, según el cual cada uno, al buscar egoístamente su propio bien personal, es arrastrado por una mano invisible con el fin de conseguir lo mejor para la colectividad, de tal manera que cualquier interferencia exterior en la libre competencia sería desfavorable, esto es, irracional económicamente y mala en términos morales. Ahora bien, se pueden dar dos interpretaciones diferentes, e incluso opuestas. Cabe pensar que las proposiciones morales se pueden minimizar siempre a otras económicas, y que por ende el deber ser moral no es autónomo respecto del ser científico. Tal fue la exégesis más usual en la economía hasta los treinta primeros años del siglo XX. Entonces se propuso una interpretación diferente, cuando no contraria. Todo reduccionismo de la moral a la economía incide flagrantemente en la ya mencionada *falacia naturalista*.

En este caso concreto se trata de una evidente falacia, puesto que más bien sería preciso aseverar que la economía se apoya en la moral, aunque no se reduzca a ella. Dicho en otros términos, que no es posible en una ciencia tan normativa como la economía desvincular el ser real del deber ser moral. Esto es evidente en el caso de Smith. Lo que su teoría de la mano invisible define es una situación ideal. Tal situación ideal coincide con el conocido *óptimo de Pareto*, que según la reformulación que del mismo hizo Bergson en 1938, se puede definir en estos términos: Si A es el punto de equilibrio competitivo entre la oferta y la demanda, el economista no podrá encontrar ningún otro punto, B, al que toda la población desee trasladarse "unánimemente". De aceptarse B, algunos de sus miembros saldrían perdiendo y otros ganando; mas los beneficiados no ganarían lo suficiente como para prescindir de una parte a favor de los perjudicados tal que instigara a éstos a aceptar el paso a B. Tal es el principio del *óptimo eficiente* de Pareto, que en tanto que óptimo no se cumple más que en las condiciones ideales que definen lo que los economistas llaman *competencia perfecta*. Las condiciones reales no son éstas, pues existen múltiples intervenciones perturbadoras, ajenas al mercado, que distorsionan el proceso. Hay que matizar que se trata de actuaciones ajenas en principio a la propia economía, de carácter político y moral. Pertenecen, entonces, más al área de la economía preceptiva que al área de la economía descriptiva.

Cuando en el año 1912 Pigou publica su texto "Wealth and Welfare", los expertos en economía cobraron todavía mayor conciencia de los presupuestos normativos de su disciplina. Lo que la denominada *economía del bienestar* pretende es explicitar las alternativas políticas y morales que son fundamentales a fin de que la economía real se aproxime lo más posible al modelo del óptimo eficiente. Esas opciones deben consistir en la distribución justa de la renta, la exclusión de los monopolios y las externalidades y, en definitiva, la protección del desempleo. Solamente acabando con la "desigualdad", evitando las "distorsiones de los monopolios" y rectificando las "externalidades" puede considerarse un sistema como óptimo económicamente y moralmente justo. Hay argumentos "prima facie" en contra de un inocente "laissez faire". Tales argumentos quedan resumidos en uno, la primacía del *bienestar* (Welfare) sobre el "laissez faire" (liberalismo) y sobre la igualdad (socialismo). El bienestar no es solamente un criterio económico, sino que además es el máximo criterio de moralidad. Surge así la "tercera vía", la que ha salido exitosa entre los años 30 y 60 en todos los países del llamado Primer Mundo.

El bienestar es el fin general, económico, político, cultural y moral de nuestras sociedades. Existe una economía del bienestar, como lo demuestra el título de la obra de Pigou que antes he citado, *Estado de bienestar* o "Welfare State". Existe, asimismo, una *medicina de*

bienestar. Se puede pensar que ésta debe consistir en la correcta utilización del cuerpo humano en base al logro de las finalidades propuestas por la economía y la política del bienestar. De ser así, se trataría de una simple ciencia de apoyo, subsumida a la economía, el derecho y la política. Pero se trata, sin embargo, de una reformulación en términos de salud de todos los contenidos del bienestar, de tal forma que en la medicina del bienestar terminan quedando incluidas tanto la política como el derecho o la economía. La salud no es solamente la carencia de enfermedad, como sucedió siempre en la medicina clásica, sino un estado de completo bienestar físico, psicológico y social. La salud, siendo así definida, adquiere la categoría de criterio supremo de la vida humana. Todo debe estar bajo ella, la economía, la política, la sociología, que por ello se ven *medicalizadas*.

Junto a la economía, la política o el derecho, también se medicaliza la ética. Si convertimos el bienestar en el criterio moral supremo, y la salud se hace coincidir con el bienestar, la salud es la norma moral por antonomasia. Trátase, nuevamente, de un criterio naturalista que muy difícilmente se salva de la crítica de Moore y Hume. Si la salud se transforma en el principio moral supremo, la Bioética habrá caído irremediablemente en la falacia naturalista. Esto es lo que sucede con mucha frecuencia. Existe una bioética *inocente* que no pasa de ser medicina vestida de moral, o tal vez mejor, moral disfrazada de medicina; a fin de cuentas, es una *falsa conciencia*.

Mas todavía caben posiciones más matizadas. Si he afirmado que la denominada economía de bienestar acepta la prioridad de las decisiones morales y políticas sobre las propias teorías económicas, esto es, superpone la moral a la economía, no se ve por qué no puede acontecer lo mismo en la ciencia de los médicos. En este caso se necesita decir cuáles son esos principios morales que se encuentran en la base de la medicina del bienestar.

Para poder descubrir esos principios tal vez interese seguir el sendero de la economía. Ya dije que la formulación que de ella realizó el economista Smith elevó a categoría suprema el principio de la *autonomía*. Cada uno de los individuos es un agente económico autónomo, de tal modo que lo que es bueno para cada cual es bueno para la sociedad en su total. Es éste precisamente el planteamiento del *liberalismo* económico, sea el caso de Friedman. Bien, pues muy cercano a él se halla el *liberalismo* moral, que hace de cada persona un absoluto moral. Un ejemplo de esto es la filosofía de Nozick: el sujeto humano tiene un carácter absoluto y no condicionado. Se trata de un principio de una enorme coherencia, que muy difícilmente puede ser refutado. Mas le sucede lo mismo que el "laissez faire" de Smith, que se trata de un principio *ideal*. Esto explica por qué en la práctica conduce a paradojas insoportables. En el campo específico de la medicina, el principio de la autonomía obliga a considerar a todo ser humano, mientras no se demuestre lo contrario, como un sujeto capaz de decidir sobre su propia salud, y más en particular sobre las intervenciones terapéuticas a efectuar en su cuerpo. Szasz ha insistido "opportune et importune" sobre esto. Por este principio no es posible poner una transfusión de sangre a un testigo de Jehová ni aún en caso de peligro perentorio de su vida, como tampoco se puede recluir a un enfermo bajo ningún concepto contra la expresa voluntad del mismo. Obviamente, todos sabemos que si bien en teoría todos somos agentes morales autónomos, en la praxis no siempre se nos puede dejar obrar así, de manera que en determinadas condiciones, especialmente críticas, se nos recluye en un centro asistencial contra nuestra voluntad, de la misma manera que se nos envía a combatir en un altercado por mucho que nos resistamos a ello.

En el primer caso se argumentará el trastorno permanente o transitorio que nos condiciona la capacidad de elección, y en el segundo intentará justificarse el mandato recurriendo al bien común. En los dos casos, entonces, para moderar o igualar la desmesura de la autonomía se recurre a un principio diferente a ella misma, el que denominamos principio de *beneficencia*.

Este principio recibió su formulación clásica en el tratado de las "Epidemias", y viene a decir: "favorecer, o al menos no perjudicar". Se trata de un principio claramente teleológico o consecuencialista, a diferencia del de autonomía, que es deontológico. Es moralmente bueno lo que produce consecuencias buenas, y malo lo contrario. Cuando se aplica estrictamente, este principio lleva en economía al *monopolismo*, pues restringe la capacidad de decisión económica a ciertos agentes concretos; por otro lado, como el poder se aglutina en una sola mano, o en escasas, impulsa las relaciones políticas de tipo *monárquico*, y las sociales de corte *paternalista*. Por todo, se entiende bien que la moral civil y política de la época del Antiguo Régimen estuviese presidida durante centurias por este principio, cuya formulación más estricta se encuentra en la popular máxima del despotismo ilustrado: "todo por el pueblo, pero sin el pueblo". Después de la Revolución Francesa, el principio consecuencialista de beneficencia ha reaparecido con nueva cara, la utilitarista, de ingente vigencia en el mundo anglosajón. En éste ha sido muy habitual definir la beneficencia en las palabras de la teoría económica de la eficacia. Mediante este principio podemos, por ejemplo, ingresar a una persona depresiva con grave riesgo de suicidio, y hasta justificar la transfusión de sangre a un testigo de Jehová. Con todo, se debe agregar que este principio parece en la práctica tan ideal o irreal como el anterior, puesto que si se lleva hasta sus últimas consecuencias conduce a horribles paradojas. En el primer ejemplo que he formulado, el del paciente que es depresivo, el principio resulta funcionar bien, mas en el caso del testigo de Jehová es probable que dudemos sobre la licitud de ponerle una transfusión a pesar de su voluntad expresa en contra. Y es que el principio de beneficencia es íntegramente necesario para la regulación de la vida moral, sobre todo de la médica, pero si es llevado a sus últimas consecuencias parece insostenible. Es de sobra conocido que la historia de la moral médica ha estado presidida, desde el tiempo de la medicina hipocrática, por este criterio de beneficencia, así como también los es que los ahora presentes movimientos de derechos de los enfermos se protegen siempre en el de autonomía. Cuando la beneficencia no tolera el principio de autonomía, se cae en el paternalismo, tal vez el máximo mal de toda la historia de la ética médica. Siendo incluso superado éste, es patente que la relación médico-enfermo es habitualmente conflictiva en términos de moralidad, puesto que los dos factores que intervienen en tal relación, el médico y el enfermo, actúan con pautas morales diferentes, cuando no son entre sí opuestos. No se podrá entender la medicina si no se ve en el fondo de cada acto médico un potencial o solapado conflicto moral, en mi opinión.

Una vez que se ha llegado aquí, tal vez convenga apurar algo más el símil con el modelo de la economía. No cabe la menor duda de que el "laissez faire" de A. Smith se hallaba presidido por el principio de autonomía, y que su corrección en autores como Marx posee a su favor el mandamiento de la beneficencia. En los países de Occidente ha sido habitual a todo lo largo del siglo XX pensar que ambos modelos son excesivamente ideales, y que lo único que se lamenta con los hechos es el modelo mixto. En la disciplina de economía ésta es la razón de que se hable de *economía mixta*, y en ética de un *criterio de justicia*, como intermedio entre los dos polos de autonomía y de beneficencia. El criterio moral de la justicia concede siempre prioridad a la autonomía sobre la beneficencia. De lo que se trata es de definir como de justicia las alternativas morales necesarias y suficientes para que la competencia perfecta sea posible. Y esto se puede ver muy bien en la obra de John Rawls, "A Theory of Justice". Es por esto por lo que llama a su aparato teórico *la justicia como imparcialidad*. Se trata, pues, como dirá Samuelson, de redefinir la doctrina de la mano invisible desde las argumentaciones "prima facie" propias de la economía preceptiva. Son tres las argumentaciones: primera, lograr una distribución inicial justa de los recursos económicos, y una redistribución posterior que conserve las condiciones iniciales; segunda, evitar los monopolios así como las denominadas externalidades económicas; y por último, controlar y corregir en el mercado las demandas de las personas que no reflejen el auténtico bienestar de cada una de ellas. Lógicamente, estas tres posturas son de carácter preceptivo, morales, mas se hallan formuladas desde los comienzos de la economía. Al ser estudiadas del lado de la moral, han de redefinirse de acuerdo con las pautas de la *imparcialidad*. Esto le hace a Rawls establecer estos tres principios de la justicia moral: * El principio de la

máxima libertad equitativa, que viene a decir: cada individuo debe tener un derecho igual al sistema más extenso de libertades fundamentales iguales que sea compatible con un sistema similar de libertades para los restantes. * El principio de la justa igualdad de oportunidades: los cargos y oficios deben ser accesibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades; los individuos con un nivel parecido de habilidades y conocimientos prácticos han de tener igual acceso a los cargos y oficios. * El principio de la diferencia: las desigualdades sociales y económicas deben ser conformadas de tal forma que se espere razonablemente que sean ventajosas para todos. Estos tres principios, evidentemente, pueden entrar en conflicto entre sí. Para resolver esos conflictos se requiere, dice Rawls, establecer un orden jerárquico, que quedaría de la siguiente manera: el principio primero, que abarca los derechos civiles y las libertades políticas, tiene siempre prioridad sobre el segundo, que aglutina los denominados derechos sociales y culturales, y éste posee prioridad sobre el tercero. Dicho de otro modo, la máxima prioridad es siempre de la Libertad; la segunda es la de la Justicia sobre la Eficacia.

De esta manera es como el *criterio de justicia* media entre el *criterio de autonomía* y el *criterio de beneficencia*. La justicia es el principio de la vida moral, y esa justicia establecida conforme a los criterios de la razón científica, el fundamento de una auténtica ética científica. Bienestar no es idéntico a autonomía, ni a beneficencia, sino a justicia, entendida como he señalado anteriormente. Y como bienestar y salud se transforman, el *perfecto bienestar físico, mental y social* de la definición de la Organización Mundial de la Salud hay que interpretarlo en la línea de la justicia de Rawls. De no ser la cosa así, la bioética habría perdido su específico carácter moral.

Sintetizando, existen tres pautas éticas esenciales, la de "autonomía", la de "beneficencia" y la de "justicia", que dan lugar a tres alternativas globales diferentes, la "liberal", la "social" y la de "bienestar". Estas tres pautas pueden intentar justificarse de formas diversas: religiosas, metafísicas y científicas. Las justificaciones suelen incidir en la falacia naturalista: en el primer caso es el ser de la conciencia o de la subjetividad el que determinaría el deber ser; en el segundo caso, el ser de la sociedad; y en el tercero de los casos, el de una supuesta "situación inicial" (J.Rawls). La conciencia, la sociedad y la situación inicial tienen una evidente dimensión metafísica. Lo que no está ya tan nítido es que de ella puedan deducirse criterios morales. Por esto en las últimas centurias han sido frecuentes los intentos de conversión de las proposiciones morales en otras científicas, en vez de metafísicas. De este modo, la psicología posibilitó reforzar el criterio liberal; la sociología, el criterio social; y la biomedicina el de bienestar. Era la versión científica de la falacia naturalista. Intentando esquivarla, hoy se propende a ver esos criterios como principios normativos ideales, no minimizables a proposiciones científicas, pero que sí tienen una racionalidad semejante a la de la ciencia. Las grandes pautas morales jugarían, entonces, en el campo de la moral una función similar a la de las teorías en la ciencia. Ello explica por qué, aun suponiendo que sean ciertos, en la práctica entran entre sí en conflicto: es el *conflicto de valores*, fundamental para comprender la compleja racionalidad de cualquier hecho moral. Si tal conflictividad no es todavía mayor en la praxis, eso se debe a que en toda sociedad, aun en las denominadas *abiertas o plurales* (o democráticas), hay una primacía natural de un principio sobre el resto. De este modo, por ejemplo, las naciones del denominado Primer Mundo han elevado al nivel supremo el criterio del *bienestar*. Ello explica el incremento que en ese medio ha conseguido la Bioética.

U.- ALGUNOS PROBLEMAS PENDIENTES.

Ya he presentado el fundamento de la ética general, y la bioética en particular, desde la racionalidad científica. Mas esta racionalidad no es la única posible, ni tampoco excluye otras, como la filosófica o la religiosa. Esto plantea de nuevo el problema de las relaciones entre la moral científica y las morales religiosas.

Empezaré por la filosofía. Desde la época de los griegos por lo menos ha sido continuo el intento de fundamentar desde un punto de vista filosófico la moral. Durante muchas centurias, hasta bien entrada la modernidad, esos intentos fueron siempre *metafísicos*, toda vez que pretendían llegar a conocer lo *realmente bueno* o *sustancialmente bueno*, lo *bueno en sí*. Todas las morales *materiales* del período metafísico convienen en esto, aunque difieran en otras muchas cosas. Con la llegada de la modernidad, y sobre todo con la aparición de la "Crítica de la razón pura" de Kant, toma consistencia una nueva disciplina filosófica, la Epistemología, que de alguna forma suplanta a la antigua metafísica. Ya no es posible saber lo que las cosas son *en sí*, sino solamente *en mí*, como *menómenos*. Es verdad que para Kant el *deber* es más que fenómeno, mas en cualquier caso es algo formulado desde la gnoseología. Frente a las morales propias de la época metafísica, morales materiales, aparecen ahora las morales *formales*, las específicas de la etapa epistemológica.

La popular ética científica debe, como otro tipo más de racionalidad científica, mucho a la figura de Kant. No es algo aislado y carente de sentido el que Rawls confiese de modo explícito la ascendencia kantiana de su teoría de la moralidad. Y esto no solamente porque su primer principio sea la simple reformulación del imperativo categórico kantiano, sino porque además ha partido de unos presupuestos gnoseológicos que son, al final, kantianos sin duda.

La cuestión está en si ese tipo de razón es suficiente. No se discute su validez, mas sí se discute si basta, si es suficiente. Ello le llevó a E. Husserl a proponer como alternativa a la "Erkenntnistheorie" kantiana y poskantiana, su "Phänomenologie", y la que ha llevado a tantos pensadores del siglo pasado, tales como Scheler, Heidegger, Zubiri, a ponerse a trabajar en la perspectiva abierta por Husserl. Lo que así se pretende fundar, es una especie o clase de *Filosofía primera*, previa tanto a la *Metafísica* antigua como a la moderna *Epistemología*, y más radical por ello mismo que la propia racionalidad científica. La necesidad de ese planteamiento comienza a ser también lógica para los propios pensadores analíticos, que si antes luchaban, y con muchos motivos, la pretensión absolutista del pensamiento metafísico clásico (Platón, Aristóteles, Leibniz, Hegel), hoy son conscientes de la absoluta necesidad de eso que han dado en denominar *metafísica descriptiva*. Strawson publicó en el año 1959 un texto con este sugerente título: "Individuals: An Essay in descriptive metaphysics". En éste define la metafísica descriptiva como el intento por *describir la estructura real de nuestra idea del mundo*. Un poco más tarde otro pensador analítico, Danto, escribía en la introducción de su obra "Analytical Philosophy of History": "Se dice a veces que la tarea de la filosofía no es pensar o hablar sobre el mundo, sino, simplemente, analizar las maneras de hablar y pensar sobre el mismo. Ahora bien, como no tenemos otro acceso al mundo que mediante esas maneras de pensar o hablar sobre él, ni siquiera restringiéndonos así en una descripción general de nuestra concepción del mundo... Efectuado de manera sistemática, el análisis da lugar, dicho brevemente, a un *metafísica descriptiva*". Todo parece, pues, indicar que estamos en el inicio de una tercera etapa de la racionalidad filosófica: frente a la racionalidad metafísica, propia de la época antigua, y a la racionalidad propia de la época moderna, gobernada por la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia, parece estar en sus albores una tercera, que en un sentido muy vasto y nada técnico podemos llamar fenomenológica o descriptiva. En efecto, los resultados que hasta ahora ha obtenido han sido bastante ahorrativos, pero todo apunta que tal vez éste es el momento para una primera sazón.

Todo esto recae sobre la fundamentación de la moral. Sobre y frente a la metafísica del bien y la gnoseología del deber, está la fenomenología del valor. Es el punto de vista de Scheler, por ejemplo. Antes de los deberes están las valoraciones. Las cosas no valen por igual, sino que valen más unas que otras, y en esos valores se basan los deberes. Las valoraciones son inmanentes a las cosas. Y los valores se hallan entre sí jerarquizados. Podemos no percibirlos, mas el que está dotado del sentido de los valores percibe con naturalidad objetiva que un valor prima sobre los demás.

No trato de abogar por Scheler, como tampoco quiero defender a Heidegger o a Husserl. No obstante, a título personal, creo que la fenomenología de la apreciación moral abre un campo muy promisorio, solamente dentro del cual es posible plantearse los problemas de *filosofía primera* que el hecho de la moral motiva. Tales planteamientos prescinden, además, muy bien el atolón de la falacia naturalista, puesto que el orden de la estimación es diferente formalmente al de la razón. Podrá asegurarse que solamente salvan el naturalismo a costa de hacer en el intuicionismo. Y es verdad esto en el caso de Husserl o de Scheler, pero no lo es en el caso de Zubiri, a menos de asignar al término de intuicionismo un valor semántico inusual completamente. La postura de Zubiri, por lo demás, tampoco es naturalista, aunque solamente fuera por el hecho de que la obligación moral no tiene por base la *nuda realidad* de la cosa, sino un carácter diferente que Zubiri llama *fuerza de imposición*.

Esta fundamentación que dejo entrever nada tiene que ver con las viejas fundamentaciones metafísicas. Cuando Zubiri asevera el carácter constitutivamente moral de la realidad humana, no está deduciendo de ello *criterios específicos* de moralidad, sino solamente está asegurando la *estructura no específicamente moral* del hombre. El tema de los criterios es posterior, y en buena medida –aunque no siempre– coincide con lo que dicta la racionalidad que antes he llamado científica.

Si se presenta de este modo el tema de las relaciones entre la ética científica y la ética filosófica, es conveniente que digamos algo acerca de las relaciones con las éticas religiosas. Como es sabido, los puntos de salida de las dos éticas son muy dispares efectivamente. No es que la filosofía analítica de hoy rechace la religión con el pretexto del *sinsentido* que se empleó todavía no hace demasiado tiempo. Pero a decir verdad sí forma parte de lo que Toulmin denomina las *preguntas límite* de la existencia, que el ser humano debe solucionar a través de alternativas personales únicamente, y por ende no universalizables al total de la sociedad civil. Dice a este respecto Toulmin: "Somos libres de argüir que, si bien la religión y las consideraciones religiosas pueden ser de provecho a los que sienten necesidad de ellas, los que no las sienten pueden prescindir de ellas; que, aunque la religión puede ayudar a algunos a poner sus corazones en la virtud, otros muchos pueden hacer lo mismo sin religión; y que cuantos más puedan, mejor. Pero esta última es una reflexión ética, no lógica; y, en consecuencia, no tenemos derecho a descartar todos los juicios religiosos y teológicos como lógicamente impropios".

Lo que parece evidente para la filosofía analítica es que la moral religiosa no puede convertirse en el cimiento de la moral civil de una sociedad más que en el caso de que todos sus componentes coincidan en atraer idéntica opción religiosa, lo que en nuestra situación resulta bastante improbable. Aquél que profese una creencia concreta tendrá, con mucha probabilidad, explícitos los principios morales hasta límites difíciles de lograr en cualquier otro tipo de sistema moral. Ello determinará no sólo su comportamiento individual sino además el social; pero no podrá ser generalizado a toda la suma de la sociedad civil, pues el sistema de racionalidad que hoy acepta ésta como fundamental no es de carácter religioso sino científico. Se trata de lo que K. Popper denomina una *sociedad abierta*, y solamente en una *sociedad cerrada* en la que todos sus componentes hubieran efectuado idéntica opción religiosa esa ética religiosa específica sería

generalizable. Para la ética analítica, entonces, sea la que fuere la moral pública y privada de cada miembro de la sociedad, la moral civil no puede ser otra que la llamada *moral científica*.

De esta manera es como se ha solidado zanjar en la práctica el tema de las relaciones entre la moral científica y la ética religiosa. Se trata de un modo adecuado desde un punto de vista pragmático, pero que tiene una base deficiente. De nuevo habría que recordar aquí la imperfecta racionalidad del método científico, y la necesidad de fundamentarlo en una *filosofía primera* de carácter descriptivo y extensamente fenomenológico. Ya insinué los esfuerzos que ha realizado Zubiri en esta línea. Desde su planteamiento es posible enfocar el tema de las relaciones entre la ética científica y la ética religiosa, de forma más sutil. En el plano de la filosofía primera no solamente descubrimos el carácter moral de la realidad humana, sino también su condición de *religada*. Se trata, nuevamente, de una *estructura inespecífica*, compatible con todos los *contenidos específicos*, incluso con los ateos. La *religación* es una estructura básica de la realidad humana, previa a la estructura moral de *obligación*. Existe obligación porque existe religación, y no viceversa. Significa esto que la fundamentación de la moral posee siempre un carácter hondamente religioso, aunque esa religiosidad no determine ningún credo o contenido concreto, y sea compatible hasta con el contenido ateo. Se podrá decir, entonces, que una fundamentación lo bastante rigurosa de la ética no puede no tener en cuenta su carácter religioso. Pero también debemos decir que es compatible con todas las religiones positivas, y con las negativas incluso, como el ateísmo. Solamente en este nivel segundo, en el orden de los contenidos, se justifica la distinción entre moral pública y moral privada a que antes recurrí para ordenar las relaciones entre moralidad y religión. Si una sociedad tuviera un credo religioso de carácter uniforme y homogéneo, la moral religiosa daría los criterios tanto de la moral individual como de la moral civil. Pero cuando diferimos los hombres en nuestros contenidos religiosos, esto es, en los contenidos de la religación, obviamente hemos de postergar también en los contenidos de la obligación. Habrá, pues, diversas morales, como hay también diversas religiones. Y la moral civil habrá de establecerse conforme a los criterios de racionalidad imperantes, que en nuestras sociedades son los propios de la racionalidad científica. Tal racionalidad considera en nuestro mundo que el criterio supremo es el *bienestar*, e identifica con él la *salud*. De aquí que la ética civil sea, en muy buena medida, Bioética.

VI.- EPÍLOGO.

La Bioética es una disciplina de rasgos muy particulares, que vienen determinados tanto por su inserción en la biología como por su carácter moral o ético.

A/ La Bioética es, en primer lugar, una disciplina biomédica. Cuando la medicina consiguió constituirse como auténtica ciencia en la modernidad, en la primera mitad del siglo XIX, lo hizo emulando el paradigma fisicalista inaugurado por Newton y Galileo. Su grado de científicidad, pues, lo consiguió asumiendo el estatuto gnoseológico propio de las ciencias de la naturaleza. Todo lo restante, las condiciones humanas y morales que salmodian la enfermedad, fueron consideradas factores innegables, pero que nada tenían que ver con la ciencia. Tenían un carácter rigurosamente marginal, extracientífico.

Dicha mentalidad comenzó a padecer una paulatina evolución a partir de los decenios últimos del siglo decimonónico. Primero se reivindicó para esas disciplinas un estatuto de rigurosa científicidad, pero de rasgos perfectamente distintos a los propios de los saberes naturales. Por esto hubo que distinguir las hasta en el nombre. En el ámbito cultural alemán se las llamó *ciencias del espíritu* y *ciencias de la cultura*, en el campo francés *ciencias morales* y

políticas, y más tarde se expandió por el ámbito anglosajón el nombre de *ciencias sociales*. En el primer tercio del siglo XX todos estos saberes se consolidaron y su prestigio se hizo presente al definirse como verdaderas ciencias.

Fue por entonces cuando comenzaron a incurrir en el mundo de la medicina, con éxito tal que en muy pocos decenios lograron redefinir el propio estatuto epistemológico de la medicina, haciéndola pasar de su consideración del siglo XIX como ciencia natural a la nueva de ciencia de la sociedad. A partir de su fundación (1946), la OMS ha insistido continuamente en este aspecto. Consecuentemente, las llamadas *ciencias sociomédicas* (sociología de la salud, economía sanitaria, antropología cultural médica) han iniciado su andadura con el fin de ocupar un puesto de privilegio en la formación sanitaria.

Para que el cambio fuera íntegro se necesitaba todavía otra paso más. Este aconteció al iniciarse en la década de los 70's la transformación del modelo sanitario imperante en las naciones occidentales, que dejando al margen el antiguo paradigma de la medicina curativa nuclearizada en el hospital fue guiándose hacia la sanidad preventiva centrada en la comunidad. Nuevamente hubo que hacer mayor la influencia de las disciplinas sociomédicas, y reforzar la formación humana de los sanitarios mediante la introducción de otras disciplinas novedosas, bautizadas muy temprano con el nombre de "Medical Humanities". Me refiero básicamente a la Filosofía, la Ética, la Literatura y la Historia. Su relevancia en la formación de los futuros sanitarios está en que les entrenen y familiaricen en el análisis racional de los problemas humanos, consiguiendo de este modo su mejor integración en la comunidad e incrementando su eficacia.

Como efecto de tal progreso ya secular, la Ética biomédica ha pasado de ser una disciplina marginal, se podría decir, sin relación directa con la ciencia médica, a convertirse en un elemento nuclear, diría yo, en los nuevos sistemas curriculares. Mencionada mutación ha ido, evidentemente, acompañada de varios conflictos prácticos. En el entorno anglosajón resulta que los principales están ya superados. Entre nosotros el progreso y avance de los planes tanto a nivel asistencial como a nivel docente no ha hecho más que empezar, motivo por el que los primordiales conflictos no están, en la mayor parte de los casos, más que planteados. A esto se debe agregar el dato auxiliar de que en nuestro medio la Bioética anglosajona no podrá asimilarse más que subyugada a ciertas transformaciones. Todo ello aumenta la incertidumbre respecto a su futuro.

B/ Pero la Bioética no es solamente una disciplina biomédica, sino además es una ciencia moral, de rasgos muy particulares. En las sociedades en las que pesa enormemente la tradición, la conducta moral venía regida por imperativos de orden religioso. Junto a la moral fundamental había una moral especial de las diferentes profesiones y estados, entre ellas la medicina. Los que elaboraban esta moral médica eran teólogos, y los que la enseñaban, eran confesores. Casi absolutamente ajenos al desarrollo de la Ética, incluso de la profesional, los médicos hubieron de acotarse en sus códigos a arreglar cuestiones de *etiqueta*, así llamadas. Éste ha sido el estatuto secular de la conocida Deontología médica.

La Bioética ha aparecido como una reacción, en mi opinión, a este estado de cosas y para contribuir a la solución de problemas tan urgentes como gravísimos. Se trata, en primer lugar, de una ética secularizada, que busca para sus proposiciones una fundamentación racional y no teológica precisamente. En segundo lugar, emplea preferentemente los instrumentos de la moderna filosofía de la ciencia, evitando los mandatos directamente metafísicos. El resultado es una ética científica, que desarrolla modelos racionales de acción semejantes a los modelos racionales de conocimiento propios de las ciencias experimentales.

La Bioética no constituye solamente la aplicación de los principios de esa ética científica al análisis de los problemas morales propios de las ciencias biomédicas, sino que supone en cierta medida el desarrollo modélico del caso de la ética científica. Esto tal vez explica el asombroso desarrollo que ha experimentado en los últimos años, hasta el punto de haberse convertido en el cuerpo doctrinal más destacado de la moral civil de los países de capitalismo avanzado. Como norma máxima se acepta el binomio salud-bienestar, y como principios normativos los de beneficencia, autonomía y justicia. Estos principios suelen guardar entre sí una conexión problemática, motivo por el cual las soluciones a los problemas no suelen ser unívocas para todos los sujetos morales implicados, sino varias y plurales, como corresponde a una sociedad plural y abierta.

En definitiva, he tratado de discutir algunos de los problemas más espinosos, a mi juicio, que en la actualidad tiene planteada esta disciplina. Se ha podido ver a lo largo de este estudio cómo puede necesitar de nuevas matizaciones su actitud ante las éticas religiosas y ante los sistemas metafísicos. Y, en resumen, he descrito el papel que debe desempeñar en la formación y el ejercicio de médicos y sanitarios. Como otra parcela más del saber humano, la Bioética está llena de problemas. Con todo, de lo que ya no cabe duda alguna es de que sin la misma no será posible seguir progresando en biomedicina.

VII.- BIBLIOGRAFÍA.-

- ANDORNO, Roberto: *Bioética y dignidad de la persona*, Madrid, Tecnos, 1998.
- ASOCIACIÓN DE BIOÉTICA FUNDAMENTAL Y CLÍNICA (Madrid, España). Congreso Nacional, 2000.
- BIOÉTICA, DERECHO Y SOCIEDAD, presentación y coordinación, María Casado, 1998.
- BIOÉTICA PARA CLÍNICOS, editado por Azucena Couceiro, 1ª.ed., 1999.
- BOLADERAS CUCURELLA, Margarita: *Bioética*, Madrid, Síntesis, 1998.
- GAFO, Javier: *10 palabras claves en bioética*, Estella (Navarra), Ed. Verbo Divino, 4ª.ed., 1998.
- GARCÍA CÓMEZ HERAS, José María (coord.): *Dignidad de la vida y manipulación genética*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2002.
- GRACIA, Diego: *Bioética clínica*, Santa Fé de Bogotá, Ed. El Búho, 1ª.ed., 1998.
- LÓPEZ DE LA VIEJA DE LA TORRE, Mª. Teresa: *Principios morales y casos prácticos*, Madrid, Tecnos, 2000.
- MUÑOZ RUIZ, Emilio: *Una visión de la biotecnología: principios, políticas y problemas*, Madrid, Fondo de Investigación Sanitaria, 2000.