

Unidad 9

- AXIOLOGÍA - Parte 1 de 2
 - Antropología y valores
 - Psicología de los valores humanos
 - Valores éticos de la ciencia
 - Temas y problemas de Bioética
 - Los principios de la Bioética
 - Juridificar la Bioética
 - Derecho y Bioética

ANTROPOLOGIA Y VALORES

Manuel Ferrada

El tema de los valores, con la densidad y el contenido que posee hoy, es algo de fecha reciente, algo que, como veremos, afloró reflexivamente en el ámbito de la Filosofía económica —originariamente llamada Economía Nacional y desde Marx, Economía Política— para desembocar en el amplio estuario de la Antropología Filosófica, por obra, sobre todo de Max Scheler y de Nicolai Hartmann. Esta su extracción económica no nos debe extrañar ya que, incluso en el lenguaje popular-universal, las expresiones: ¿cuánto vale?, ¿cuál es el valor de...? hacen pensar espontáneamente en un valor “económico” y muy secundariamente en uno estético, moral, etcétera.

En la Filosofía del Derecho y de la Economía no tardaron en darse cuenta de que el pretendido valor de una cosa, de una propiedad, etcétera, no podía ser algo objetivo, una cualidad que vendría a sumarse a las primarias de la extensión y a las secundarias o sensibles¹ (H. Kuhn propone la expresión de "cualidades terciarias" para los valores), sino que tendría que ser algo profundamente subjetivo, social, ya que, como dice Crestano: “bastó que se intentase una determinación exacta de los elementos constitutivos del valor económico para que la claridad y la simplicidad de los hechos parecieran ilusorias”.^{1 2} Para Meinong, el primero en plantearse filosóficamente al tema,³ el valor de las cosas no puede ser algo que se encuentre en ellas de forma objetiva sino que está en función de las necesidades humanas y de la abundancia o escasez de esas mismas cosas. A una necesidad más apremiante y a una mayor escasez corresponderá un valor mayor. Es verdad que existen objetos que ayer fueron considerados sin valor y hoy aparecen valorados al máximo, y viceversa, y todo esto en base no a unos intereses, sino a unos valores que en muchos casos van más allá de toda base psicofísica: "De hecho sólo tiene valores la vida en cuanto ella misma —en todas sus facetases depositaría de esos valores que reciben determinada altura con arreglo a una jerarquía absolutamente objetiva, mas esa tal jerarquía es aprehensible únicamente a través de actos espirituales, que ya no están, a su vez, condicionados vitalmente. Sería tan sedo una fantasía antropomórfico, por ejemplo, llamar al hombre el ser más valioso de todos, si el valor de ese conocimiento axiológico fuera “relativo a los hombres”. La vida misma no

1 H. KUHN, *Werte-eine Urgegebenheit*, en *Neue Anthropologie*, vol. VII, Stuttgart, 1975, p. 346.

2 FRANCISCO ORESTANO, *Los valores humanos*, Ed. Argos, Buenos Aires, 1947, p. 43.

3 *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*. Graz, 1894.

tendría ningún valor, si los valores fueran relativos a la vida. Esta sería entonces un ser indiferente al valor”.⁴

La función valorativa no sólo es constituyente del ser humano, sino también primaria, original. Antes de saber que algo es sustancia o accidente, que es causa o efecto, que es sujeto o predicado, ya sabemos, ya necesitamos saber que es bueno o malo y esto como algo diferente de que le guste o le desagrade, le atraiga o le repela, distinción que resulta totalmente impensable en un animal. De este modo el hombre tiene que aprender a buscar y a realizar lo que no le atrae, lo molesto y, paralelamente, a evitar mucho de cuanto le puede seducir o agradar. De este modo la capacidad de valorar y de objetivar resultan paralelas, si no idénticas: “Nos parece, pues, que el matiz valioso de un objeto (ya sea recordado, esperado, representado o percibido) es lo más primario que nos llega de aquel objeto, como también que el valor del todo en cuestión, cuyo miembro o parte es, constituye el médium en el cual desarrolla aquel objeto su contenido de imágenes o su significado conceptual. El valor de ese objeto es lo que abre la marcha: es el primer mensajero de su peculiar naturaleza. Aun donde el objeto todavía es indistinto y confuso puede el valor estar claro y distinto”.⁵

Podríamos decir que **Max Scheler ha ofrecido en su Antropología una fundamentación objetiva de los valores que evita, en principio, los dos escollos contrapuestos de realismo ingenuo y del subjetivismo relativista. Los valores son propiedades de las cosas**, de los actos (modalidades) por las que, en base a una jerarquía ontológica, constitutiva de la persona humana, ésta tiene que preferir los valores a los antivalores, y dentro de un mismo valor, lo más elevado a lo más inferior: “Todos los valores (incluso los valores “bueno” y “malo”) son cualidades materiales que tienen una determinada ordenación mutua en el sentido de “alto” y “bajo”; y esto acaece con independencia de la forma de set en que se presentan”.⁸ Su obra significa, indudablemente, el esfuerzo y la aportación más valiosa en el campo de la Ética después de Kant, por cuanto logró sacarla del normativísimo dogmático sin conducirla al utilitarismo empirista, y sin partir de los fines fundamentó la objetividad en las tendencias de los fenómenos: “Los valores no dependen de los fines ni se abstraen de los fines, sino que van incluidas en los objetivos de la tendencia, como su fundamento, y en consecuencia tanto más en los fines, los cuales están fundados a su vez en los objetivos”.⁹

⁴ Ib., p. 140.

⁵ Ib., n. 46.

Crterios para la división de los valores

Supuesto el hecho de que toda valoración tiene que referirse a una asíntota positiva ideal y a otra negativa (bueno-malo, bello-feo, sano-enfermo, etc.), cabe hablar también de una posible "escala de valores" para la cual **Max Scheler ofrece unos criterios objetivos de valoración:**

a) *Extensión*.—Los valores superiores son aquellos que, en igualdad de condiciones, son más duraderos y más universales. Esto no quiere decir que el depositario del valor tenga que vivir más, ya que con frecuencia sucumbe antes ante un posible adversario, sino que su acción, su producción, etc., perdura más tiempo, resiste más críticas que el menos valioso. En este sentido, las obras de amor, de caridad, son máximamente valiosas por presentarse siempre *sub specie quadam aeterni*.

b) *Divisibilidad*.— Los valores son tanto más altos cuanto más divisibles, más compartibles son. Los valores culturales —una sinfonía, por ejemplo—, representan un valor mayor que el de una veta de metal, que va inexorablemente reduciéndose conforme se extrae el mineral. También aquí, y según este criterio, lo sagrado representa un valor máximo, ya que “nada unifica a los seres tan íntima e⁶ 7 inmediatamente como la adoración y veneración en común de lo santo”.¹⁰

c) *Fundamentación*.— "Por ley de esencias, el valor de la clase B, fundamental al valor de la clase A, cuando un valor aislado y determinado A no puede ser dado sino en cuanto que otro valor aislado y determinado B esté ya dado. Pero en este caso, el valor respectivo “fundamentante” —es decir, en este caso, el valor B— es también el valor respectivamente más alto”.¹¹

d) *Satisfacción*.—La satisfacción es una vivencia de cumplimiento y aparece cuando la tendencia hacia un valor ha encontrado en éste su acabamiento. Para Scheler “es una conexión de esencias que el valor ‘más alto’ produce también una satisfacción más profunda”. Lo realmente importante y característico de este criterio es la “profundidad”, algo muy difícil de definir, pero que, a grandes rasgos podríamos caracterizar por la transferencia de la satisfacción de una presión o intensidad sensible a una dimensión más racional, más histórica. De aquí que la contemplación del cielo estrellado o de la belleza de una flor puede conducir a una satisfacción más profunda que otros tipos de placeres más apremiantes: “Decimos que una satisfacción en el percibir sentimental de un valor es más profunda que otra,

⁸ *Ib.*, p. 45.

⁷ *Ib.*, p. 73.

^{1°} *Ib.*, p. 138.

cuando su existencia se muestra independiente de la percepción sentimental del otro valor y de la “satisfacción” a él unida, siendo ésta, empero, dependiente de aquella. Es un fenómeno muy particular, p. e., el de que sólo cuando nos sentimos satisfechos en la esfera “más céntrica” de nuestra vida — donde más “en serio” somos—, entonces y sólo entonces nos satisfacen plenamente contentos sensibles o ingenuas alegrías. . . En cambio, cuando la insatisfacción domina en este estrato más central de la vida, aparece un ansia “insatisfecha” e incansable de valores de goce”.^{8 9}

e) *Relatividad*.—Todo valor, en la medida en que aparece revestido de caracteres de absoluto, en la medida en que aparece con poder para exigir sacrificios y renunciaciones a otros valores, es superior a lo que sólo puede ser valioso de forma relativa, sin venir cuestionado por otros valores: “Son valores absolutos aquellos valores que existen para un “puro” sentir, preferir, amar, es decir, para un sentir independiente de la esencia de la sensibilidad y de la esencia de la vida en sus clases y leyes funcionales. A esta clase pertenecen, p. e., los valores morales”.¹⁰

No podemos analizar todos y cada uno de los valores que el ilustre filósofo enumera, por eso nos limitaremos a checarlos, siendo por lo demás fácil de intuir lo que en cada división se pretende contener.

1. Valores de personas y valores de cosas.
2. Valores propios y valores extraños.
3. Valores de actos, de función y de reacción.
4. Valores de la disposición de ánimo, de la acción y del éxito.
5. Valores de intuición y de estado.
6. Valores fundamentales, formales y relacionantes.
7. Valores individuales y colectivos.
8. Valores por sí mismos y valores por referencia.

A modo de recapitulación propuso en una de sus últimas obras, la “Sociología del saber”, una reagrupación englobante en cuatro apartados:

- A. Valores biológicos.
- B. Valores vitales (gallardía, entereza, etcétera).
- C. Valores espirituales (artísticos, científicos, etcétera).
- D. Valores religiosos (piedad, adoración, sacrificio, etcétera).

⁸ Ib., p. 139.

⁹ Ib., p. 141.

¹⁰ Ib., p. 143.

Pero en una intuición todavía más profunda, [Scheler descubre en el amor el gran dinamizador de todos los valores](#), aquello que ofrece no sólo un criterio, sino una fuerza para actualizar tanto los valores propios como los ajenos: “El amor es el movimiento en el cual todo portador de valores alcanza su máximo valor según su determinación ideal; o en el cual realiza su ser valioso, el que le es idealmente propio”.¹⁴ En definitiva [el amor sería algo así como la instancia suprema desde la cual el hombre tiene que realizar el acto de preferir constitutivo de la valoración](#).

Los valores y su fundamentación biológica

Al decir que el hombre es un “animal espiritual” no queremos significar con ello que se trate de un compuesto de dos sustancias temporalmente unidas (metáforas de la cárcel, del auriga, de la tumba, etcétera) y que harían de él una especie de centauro mitad bestia, mitad ángel, sino que la estructura corporal, con su filogénesis vegetativa y su ontogénesis animal, está planificada para abrirse y desarrollarse en un entorno comunicativo, por medio de un intercambio de significaciones, es decir, por medio de una sociogénesis que conducirá a la creación de un mundo de objetivaciones y a la construcción de una Historia. Por eso, más que de etapas sucesivas en la gestación, en el sentido entendido frecuentemente de que a la fase pisciforme seguiría la reptil-anfibia y a ésta la simiesca para enrumbarse en los últimos meses del embarazo hacia la homínida y, finalmente, por medio de la cultura —del lenguaje especialmente— hacia la auténticamente humana, deberíamos hablar de emergencia de niveles. Desde un principio el embrión humano es “totalmente” diferente de cualquier otro, incluso del más cercano de los chimpancés, y esto no desde el punto de vista morfológico, desde el cual la semejanza es casi total, sino desde el del tiempo, o mejor el “tempo” o ritmo y desde la dirección que desde un principio orienta la evolución. El embrión humano en su marcha a través de las distintas fases muestra no sólo un plano anatómico, sino un por preferencial tendiente a privilegiar aquellas funciones que van a posibilitar más directamente la interacción social (cerebro y músculos orales). El fenómeno del llanto (prescindamos de la succión, común con los demás mamíferos) que se aprecia desde el nacimiento y el de la risa que aparece a partir del noveno día, suponen un cerebro capaz de percibir una insatisfacción, un sinsentido (risa y llanto son patrimonio exclusivo del hombre y son reacciones ante una falta insuperable de sentido, en la seriedad con el llanto, en la comicidad con la risa) y unos músculos faciales adecuados para expresar esa reacción.

Pero la adquisición de semejante prerrogativa no se ha efectuado sin un alto costo. Sin entrar en controversias sobre el finalismo o el genetismo, el

hecho es que la posibilidad de las máximas cualidades humanas, las espirituales (creativas, sociales) implica un nacimiento orgánicamente prematuro (el año extrauterino de Adolf Portmann) que hace del hombre en los primeros años de su vida el animal más indefenso, el más retardado en crecimiento, el más inseguro e impreciso en sus instintos. Sin embargo, este parto prematuro, este aborto de un año es lo que permite que el sistema nervioso reciba información social y que ésta sea decisiva para que el cerebro, en plena plasticidad, se configure culturalmente y sea apto para desempeñar funciones de comunicación, la misma postura erecta a la cual tantos atribuyen la cerebralización creciente, la independencia del campo ojo-mano, etcétera, sólo resulta posible gracias a la cultura, a la palabra. La erección humana, diferente completamente de la de otros animales —el pingüino, p. e.— sólo es posible en un medio espiritual, social: el hombre no habla, piensa y trabaja porque está de pie, sino que está de pie porque vive en un grupo que habla, piensa y trabaja:

"Nuestra vida humana se diferencia de la de los mamíferos superiores por el hecho de que la duración del desarrollo en el seno materno no es la que correspondería al grado de complejidad propio de nuestro rango. Comparado y medido con normas comunes a todos los mamíferos el hombre nace un año antes de lo debido. El tiempo requerido para adaptarse a una sociedad que funciona por el aprendizaje no sólo viene conseguido por un retraso exagerado en la maduración sexual, sino que de una manera excepcionalmente importante, viene recuperado. por así decir, hacia atrás, por medio de un nacimiento prematuro. ¿Por qué "excepcionalmente importante"? Porque de este modo la madurez que se alcanzaría en el seno materno, uniforme y pobre en estímulos, viene transferida a un mundo social enormemente variado y rico en estímulos. Justamente en este año ganado a la gestación materna tiene lugar la actitud erecta, la locución y el pensamiento, y esto a través de caminos que sólo humanamente son transitables: por medio de una combinación de procesos de maduración de formas de aprendizaje socialmente condicionadas, la cual obedece a una planificación primaria y obligatoria en la cual ningún miembro puede venir cambiado sin comprometer totalmente el subsiguiente proceso de desarrollo" (Adolf Portmann).

No solamente Portmann, sino otros biólogos eminentes como Buytendijk, Strauss, Goldmann, etcétera, coinciden en señalar que en el plan de la construcción del organismo humano (Bauplan) hay unos elementos que apuntan a una integración superior de tipo espiritual, la cual, a su vez, está presente y se impone en todos los niveles hasta en los aparentemente más distantes de las funciones expresamente espirituales. Si el hombre, como

observa J. von Uexküll, en lugar de presentar una constante de percepción espacial de 21,600 lugares tuviera sólo de 100 como ocurre con el cangrejo ermitaño, las imágenes percibidas no permitirían una reconstrucción objetiva,^{11 12} y lo mismo afirma R. Luria, el eminente biólogo soviético, con respecto al oído: la percepción humana se mantiene dentro de unos umbrales sólo dentro de los cuales es posible una integración objetiva.¹³

Todo esto nos lleva a la conclusión de que el hombre es un ser biológicamente espiritual y de que esta dimensión sólo progresiva y discontinuamente descubierta y asimilada a través del crecimiento personal y del desarrollo histórico, acompaña y modaliza todas las tendencias y actividades del hombre de modo que el hambre y la saciedad no son hechos meramente biológicos, sino espirituales en cuanto que para comer el hombre necesita de la agricultura, la cual exige trabajo y éste justicia; es decir la presencia de vínculos morales en la sociedad; del mismo modo las relaciones sexuales exigen una dimensión de respeto, de confianza que supone una aceptación y un reconocimiento de la persona del otro en el amor, etcétera. Para decirlo con palabras de un psicólogo moderno, el hombre no sólo tiene necesidades, sino metanecesidades y sólo a través de intensos momentos de éxtasis en los que descubre un sentido para su acción, es posible, la entrega y el compromiso sostenidos:

“La existencia de estos valores S (del “ser”) agrega una serie de complicaciones a la estructura de la autorrealización. Estos valores S funcionan como necesidades. Los he denominado metanecesidades. Su ausencia produce cierto tipo de patologías que aún no han sido descritas adecuadamente, pero a las que llamo melapatologías, la enfermedad del alma que se origina, por ejemplo, de vivir entre mentirosos todo el tiempo y no confiar en nadie. Así como necesitamos consejeros que ayuden a las personas con sus problemas más simples ocasionados por sus necesidades no satisfechas, también podemos necesitar metaconsejeros que nos ayuden en las enfermedades del alma que se originan de las metanecesidades no realizadas. . . De hecho llegaré a afirmar que estos valores S son la razón de la existencia de muchas personas, pero muchos no reconocen que tienen estas metanecesidades. Parte del trabajo del consejero sería hacerlos conscientes de estas necesidades, así como el psicoanalista clásico hace que sus pacientes tomen conciencia de sus necesidades básicas instintoides. Prácticamente todos tienen experiencias cumbre pero no todos lo saben. Algunos baten a un lado estas pequeñas

¹¹> *Biologie und leus!*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1982, p. 27 s.s

¹² *Theoretische Biologie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1973, p. 84

1 7 *Sensación y percepción*, Ed. Fontanell. Barcelona, 1978, p. 107.

experiencias místicas. Parte de la labor del consejero o metaconsejero es ayudar a reconocer estos pequeños momentos de éxtasis cuando se presenten”.¹⁴

Estas metanecesidades son precisamente los valores o, si se prefiere, el descubrimiento y la realización de un sentido. La biología humana no está hecha de una vez por todas, sino que tiene que hacerse a través del trabajo, de la elección, de la entrega y el compromiso en un ámbito social, espiritual y esto equivale a la realización de unos valores, de los máximos valores a su alcance; por eso un ambiente ético, estético, cultural adecuado es algo tan necesario para la salud como una atmósfera no contaminada y como unos alimentos sanos. Con razón ha podido decir el gran biólogo Jacques Monod: “Ningún sistema de valores puede pretender constituir una verdadera ética a menos de proponer un ideal que trascienda el individuo al punto de justificar la necesidad por la que él se sacrifica”.¹⁵

Los valores como exigencia antropológica

Una mirada atenta nos descubre en el hombre a un ser que para vivir tiene que pensar, trabajar y crear. La conexión entre su sistema perceptivo y el motor se ha esponjado tanto que ha permitido el surgimiento de un conjunto de mediaciones a las que designamos con nombre general de cultura. Podríamos dar razón de este hecho diciendo que el animal se encuentra en el centro de la vida, arrastrado por ella con respecto a la cual no tiene ninguna distancia, mientras que el hombre aun siendo biológicamente el más centrado de los animales, ha sido llamado fuera de ese centro y puesto en relación con él (posicionalidad excéntrica: Plessner); de esta forma puede y debe conducir la vida, y con la vida el mundo y la historia: sólo se vive en cuanto se conduce la vida. Lo que ordinariamente designamos con el nombre de "interioridad" no es otra cosa que este situarse fuera de la vida por medio de la escucha y del seguimiento de una llamada para así poder conducirla hacia una meta de encuentro, social, histórica a la que estamos ya biológicamente llamados. Al haber perdido esa identidad organismo-vida, el hombre experimenta en sí una rotura, una inseguridad en sus respuestas que son la base de sus fracasos y de sus éxitos, dos características que sólo se dan en la conducta humana: al no tener unidad por necesidad, tiene que dársela libremente y esto lo pone en el trance de tener que ser creador (ontocreador: Karel Kossic) , plasmador de sentido en las cosas (arte) , en su cuerpo (lenguaje mímico-hablado) en sus relaciones, etcétera, es decir, "cosmocreador". . . o "cosmodestructor". Si el

14 ABRAHAM MASLOW, *La amplitud potencial de la naturaleza humana*, Ed. Trillas, México 1982, pp. 56 y 60.

iw *El azar y la necesidad*. Ed. Barral, Barcelona, 1975, p. 191.

cristal encuentra su unidad a través de una forma física invariable (Merleau Ponty); si el viviente la encuentra a través de una forma abierta al medio (Buytendijk), el hombre encuentra unidad en la creación de algo que tenga sentido y pueda, por lo tanto, unir a muchos, a todos.

La dimensión espiritual, la realización de un valor y el mundo del nosotros, coinciden tanto antropológica como teológicamente. Los hombres no nos unimos por "compresión", sino por comprensión de unos valores y, sobre todo, en la mediación de unas acciones, de unos comportamientos "buenos", por eso necesitamos de un criterio, de una instancia más valiosa que la vida misma, que contenga en sí un valor absoluto y con relación a la cual podamos constantemente preferir, es decir, valorar:

"Para el hombre como persona, el valor es algo irrenunciable, un hecho primario. El valor es la medida que permite la valoración, la comparación y la jerarquización y, por consiguiente, fundamenta los actos del preferir y rechazar dentro de nuestra vida. Pero esta medida tiene que ser capaz de poderla medir completamente, con todas sus particularidades y al mismo tiempo permanecer inconmensurable con cada uno de sus elementos y con la suma total de ellos" (H. Kuhn).¹⁶

16 *Werte-eine Urgegebenheit, en Neue Anthropologie, vol. 7, p. 352 Stuttgart, 1972.*

PSICOLOGIA DE LOS VALORES HUMANOS

Luis Jorge González

INTRODUCCION

La psicología también se ocupa, desde hace años, de los valores humanos. En cuanto que estos intervienen en la vida del hombre, tanto como factor de cambio social, como de crecimiento personal, no pueden ser ignorados por las actuales ciencias del hombre.

En efecto, el mismo Skinner, porque se coloca en la perspectiva de la corriente conductista, se considera forjador de una psicología verdaderamente científica. Pero no obstante que la ciencia pretendía ser neutral frente a los valores, Skinner dedica a éstos un largo capítulo en uno de sus libros.¹

No es extraño, por tanto, que los representantes más notables de la corriente de psicología humanística, se ocupen en la investigación referente a los valores. Precisamente porque en esa corriente se busca el pleno desarrollo de la persona, ha sido necesario que investigue cuáles valores promueven la realización humana hasta sus últimas posibilidades.

En el presente artículo quiero presentar el enfoque de la psicología humanística respecto a los valores. Estos son reconocidos por los sociólogos, especialmente a partir de Max Weber, como uno de los factores del cambio social. Por tanto, el estudio psicológico de los valores no nos saca de la temática del presente número de esta revista.

Escribir sobre los valores desde América Latina, significa capacidad de vibrar con la miseria y pobreza infrahumanas de millones de hombres. Estos, en el mundo entero, esperan toda clase de ayuda que les permita salir de la opresión y de la injusticia. Pues bien, los valores pueden brillar en la oscuridad de su inconsciencia, como una constelación que les muestra la última meta de su lucha por la justicia.¹⁷

Por otro lado, el objetivo último del desarrollo humano se identifica con los llamados valores espirituales. Estos han sido redescubiertos, fuera del ámbito religioso, por la psicología humanística y especialmente por la corriente de psicología transpersonal. Esto significa que la promoción de los

¹⁷ B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona, Fontanela, S. A. 1973, pp. 131-160.

valores desde la psicología, no sólo presta un servicio a la sociedad deseosa de cambio, sino también a la espiritualidad que busca la liberación y el crecimiento definitivos del ser humano.

En este artículo me limito a recoger algunas aportaciones de la psicología humanística y transpersonal, con el afán de comprender mejor los valores humanos. Así deseo contribuir en la tarea de elaborar una espiritualidad comprometida con el cambio social en América Latina y en cualquier otro continente que lo requiera.

1.—LOS VALORES HUMANOS

Existen muy variadas definiciones de los valores.¹⁸ Los describo a continuación, desde mi propio punto de vista, para ser lógico con el resto de este artículo.

El valor es una cualidad estructural de las cosas y de las personas, y las hace humanamente valiosas, porque corresponden a las necesidades de sobrevivencia, autorrealización y trascendencia del ser humano.

La belleza de un arreglo floral es una cualidad estructural, porque se trata de una configuración que no depende de la belleza de cada flor, sino del conjunto armónico de las mismas.

Los valores se pueden calificar de humanos, porque responden a ciertas necesidades del hombre. Es obvio que hay valores que hacen estimables a los seres o conductas a los que dichos valores son atribuidos, independientemente de la utilidad que pudiesen prestar a una persona o sociedad. De hecho, la necesidad de autotranscendencia, por ejemplo, el compromiso con la justicia, no es una necesidad inaplazable como la precisión que tenemos de respirar, comer, dormir, etc. La justicia es valiosa en sí misma, aunque muchos hombres no se comprometan con ella, ni se dejen por sus orientaciones, ni sientan la urgencia de practicarla.

Sin embargo, los valores que responden a las necesidades no Apremiantes de autotranscendencia, siguen siendo humanos, a pesar de que no sean apetecidos con la urgencia con que son requeridos los valores necesarios para la sobrevivencia.

Los valores, por otra parte, no pueden existir por sí mismos. Son más bien

18 C. R. Rogers y Otros, *Person to Person*, New York, Pocket Books, 1971, p. 6. R. Frondizi, *¿Qué son los valores?* México, Fondo de Cultura Económica, 1972, pp. 11-21. G. Rocher, *Introducción a la sociología general*, Barcelona, Herder, 1977. p. 70. A. H. Maslow. *A Theory of Metamotivation: The Biological Rooting of the Value-Lif*, en R. N. Walsh and F. Vaughan (Eds.) *Beyond Ego*, Los Angeles, J. P. Tarcher, Inc., 1980, pp. 122-125.

como adjetivos que caracterizan a los seres. Al mismo tiempo **son dependientes de la situación socio-ambiental y de la cultura**. El agua, por ejemplo, puede ser más valiosa actualmente en las grandes ciudades del mundo contemporáneo. Y en épocas de sequía se vuelve más valiosa todavía. Dentro de una cultura cristiana, el agua adquiere un valor peculiar, porque es signo de transformación en la aplicación del bautismo.

Los valores pueden ser clasificados en tres grupos, de acuerdo a la triple división de las necesidades o tendencias, que más arriba he enumerado. Entonces tenemos valores vitales, de crecimiento personal y de sentido.¹⁹

- a) Los **valores vitales** son las cualidades de ciertos seres, que hacen que éstos sean deseables y preferibles sobre otros, porque conservan la vida del hombre, son saludables, útiles, etc. Pensemos en el alimento, el agua, el vestido, el juego, el placer, el dinero etc.
- b) Los *valores de crecimiento personal*, que también podrían ser denominados *valores psicológicos*, porque responden a la necesidad que cada individuo humano tiene de ser él mismo, de realizarse mediante la actualización de sus potencialidades, de sentirse persona mediante la estima, el amor, la pertenencia, etc.
- c) Los *valores de sentido* tienen la cualidad de ser valiosos por sí mismos, independientemente de la utilidad que pudiesen prestar y, además, **poseen la propiedad de darle un por qué o un sentido a la existencia humana. La verdad, la bondad, la justicia y otros valores semejantes, dan un por qué vivir e, incluso, por qué morir.**

No es extraño que sin estos valores de sentido, el hombre pierde la brújula de su existencia. Al mismo tiempo, cae en patologías psicológicas muy específicas.²⁰

¹⁹ De alguna forma sugieres esta triple división de los valores, Ph. Lersch, *La estructura de la personalidad*, Barcelona, Scientia, 1968, pp. 106-109. A. H. Maslow, *Motivation and Personality*, New York, Harper and Row, 1970.

²⁰ Cfr. V. E. Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978. V. E. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1982, pp. 97-128. A. H. Maslow, *A Theory of Metamotivation: The Biological Rooting of the Value-Life*, a. c., pp. 123-224.

I. VALORES ÉTICOS DE LA CIENCIA

JULIANA GONZÁLEZ

CIENCIA-"PHILOSOPHÍA"

Del origen de la filosofía en Grecia importa destacar no sólo el hecho de que ella naciera como episteme (como "ciencia rigurosa" en el sentido en que intenta rescatarla Husserl), sino lo inverso: que la ciencia se origina y se consolida como literal philosophía de modo que lo que en realidad se iniciaba con Tales de Mileto era una misma vocación de ciencia-filosofía.

Los valores de la ciencia son, en este sentido, los valores de la philosophía. Valores eminentemente éticos. Todo aquello que define el éthos de la filosofía (el *thauma*, la *zétesis*, el *logos*, la *alétheia*, la *philía*) configura por tanto el éthos de la ciencia, remite a su significado existencial así como a sus bases axiológicas y a su trascendencia en el orden moral.

La eticidad —dice Eduardo Nicol— no es una nota que se le sobreañada a la verdad: no es la mera posibilidad de aplicarle un juicio moral, después de haberla formulado. El carácter ético es inherente al acto de la verdad. La verdad es la forma primitiva de la responsabilidad.

Como *theoría* o "visión", la ciencia se define —como sabemos—, por sus fines meramente cognoscitivos, suficientes en sí mismos, y por ende, como un saber desinteresado, independiente de otros propósitos ajenos al propio conocimiento. Este "desinterés" coincide, por un lado, con la *philía* o el amor al saber y, por el otro, con su intrínseco propósito de "objetividad" o verdad.

Nos referimos, claro está, a la consabida idea aristotélica de que "todos los hombres tienden por naturaleza a ver y conocer" y que no les mueve a este afán otra cosa que no sea el simple deseo de "ver y conocer"; impulso o "instinto" primordial de conocimiento que, cuando se ejerce, cumple con la función o "tarea" propia del hombre, realizando así su arde, su plenitud y su felicidad. La ciencia es, en este sentido, bien supremo para el hombre, fuente de su propia humanización. Comprendida precisamente como fin en sí misma, la "ciencia-filosofía" cifra su valor ético en su virtud humanizante, en su capacidad de satisfacer y cumplir al ser humano en una de sus necesidades más propias y más radicales que es justamente el intrínseco impulso hacia el conocimiento.

Y es evidente que la finalidad teórica y estrictamente cognoscitiva de la ciencia no es válida sólo para los tiempos aristotélicos —o griegos en general—, sino que ella pervive, de un modo u otro, hasta el presente, definiendo el sentido de las hoy llamadas "ciencias básicas" y a pesar del

acento extremo que ahora se pone en las "ciencias aplicadas" y en el indisoluble nexo que éstas tienen con la técnica en general. Es central en la filosofía de Nicol precisamente su intento de rescatar este sentido "puro" de la ciencia y esta unidad originaria de la "ciencia-filosofía". Puede decirse que, en su misión esencialmente cognoscitiva, la ciencia transforma de algún modo el mundo tan sólo con pensarlo y conocerlo. Lo hace inteligible, revela su Logos (en lo infinitamente grande, en lo infinitamente pequeño) y revela a la vez el prodigio del Logos humano en su poder cognoscitivo. Y puede reconocerse también que la ciencia es grandiosa no sólo por cuanto descubre y anuncia poder descubrir, sino por cuanto no ha descubierto: por los misterios que hace patentes, que saca a la luz como tales misterios; ella vale también por sus incógnitas, por sus interrogantes, por su no saber. Y es que, en esencia — como igualmente sabían los griegos —, la virtud fundamental que caracteriza la episteme es el *thauma*: el estado de asombro y "maravilla", como disposición vital básica, como sustrato eminentemente ético del quehacer científico-filosófico.

Pero no se da el poder de des-cubrimiento del mundo, de "desvelamiento" (Heidegger), si el hombre mismo, el sujeto del conocimiento, no se quita a su vez—por así decirlo— sus propios "velos", o mejor dicho, si no realiza el literal des-velo que conlleva la actitud cognoscitiva. La verdad —la *alétheia*— se refiere ante todo —para Nicol— al sujeto humano, al estado de despierto, de "alerta" o vigilia, en el que éste se dispone cuando busca el saber.

La verdad es un estado de alerta —escribe Nicol— representa la vigilia o vigilancia, por contraste con el adormecimiento... la formalidad de la alerta es el método de la ciencia. La actividad científica tiene como fundamento vital la vocación de la vigilia.

La búsqueda de la verdad implica en efecto, una "disposición ética", un *éthos*, cifrado en el desinterés y la vigilia, cifrado en suma en el literal amor por el saber, en el libre afán de conocimiento. En este amor o *philia* y en esta libertad se cifra el *éthos* de la ciencia.

Pero además, resulta éticamente decisivo el reconocer que, como afirma también Nicol, "la esencia de la verdad es el diálogo". El sujeto de la ciencia no es sujeto solitario. La razón humana, el logos, es razón y "palabra": comunicación; implica necesariamente un "dar razón" (*Lógon clidónai*). La ciencia es vinculación del hombre con la realidad y comunicación interhumana; es tarea común, compartida, dialógica. Nace como acto de comunicación y unión, y ella produce asimismo el acuerdo, la cohesión, el entendimiento interhumano en la objetividad; funda, en suma, la posibilidad de un consenso humano basado en "hechos" y en "razones". No hay ciencia

sin “comunidad científica”, entendida ésta en su sentido más amplio, v tanto en el orden del espacio como del tiempo. Ella es, en efecto, modo de comunicación y de responsabilidad. De ahí también su fundamental valor ético. Conlleva incluso un modo de "hablar" y de "obrar" —como lo expresa Heráclito—; no es sólo forma de comunicación sino que repercute vital y éticamente en el quehacer humano. El mundo, transformado y humanizado por el conocimiento, es un mundo común y comunicable, que promueve nuevos modos de ser y de fincar la vida comunitaria, de racionalizar la existencia y de fundar la civilización como tal.

La ciencia es, en este sentido, constitutiva y necesariamente humanizante; la razón científica es, ella misma, propósito y dirección de la vida humana. Tiene sus bases, en efecto, sus raíces originarias, en la disposición vital, en el *éthos*, que la hace posible. Pero a la vez, la realización efectiva del saber científico es por ella misma formativa del hombre y trae consigo, directa o indirectamente, decisivas repercusiones en el orden existencial.

Y en este sentido cabe decir también que las "ciencias" y las "humanidades" no constituyen reinos separados, como no los constituyen la ciencia y la sapiencia. Comprendida en su originaria hermandad con la filosofía, la ciencia expresa un modo evidente de realizar la libertad, lo cual significa ejercer la “*humanitas*”. En esto radica su esencial beneficio vital; conocer para ser, éste es el fin principal de la vocación científica. Ha de recuperarse, particularmente en el presente, la función humanizadora de la ciencia, implícita en su significación ética y axiológica en general. Y desde esta perspectiva, la grandeza del conocimiento científico no se comprende únicamente por su valor cognoscitivo (menos aún, sólo por lo que puede producir) sino por lo que significa para el hombre y desde el hombre. Aquello que, en este sentido, define a la ciencia como ciencia, no se determina sólo a nivel epistemológico y metodológico: el factor ético entra como un componente intrínseco de su definición.

Y así concebida, en fin, como forma eminente de *philosophía*, la ciencia remite por necesidad a una “ética”, tanto como conduce también a una “estética” y ciertamente a una “metafísica”.

LA CIENCIA APLICADA Y LA TECNOLOGÍA. CIENCIA Y "PRAXIS". CIENCIA Y "TECHNÉ"

Es un hecho que, además de su función cognoscitiva, teórica, con sus implícitos valores éticos y humanísticos, el conocimiento científico se concibe y se valora, no ya por sus fines esencialmente teóricos, sino por su utilidad práctica o sus “aplicaciones”. El conocimiento conlleva el poder de cambiar la realidad (no sólo de conocerla), de intervenir activamente en ella y alterarla

conforme a sus propias necesidades y a sus propios designios. Cabe decir que el ser humano tiene la asombrosa, y a la vez terrible capacidad de ver las cosas, no sólo como son, sino como pueden ser, de otro modo; tiene el poder, diríamos, de descubrir el mundo, no sólo en su realidad sino en su posibilidad, en sus múltiples e inagotables potencialidades, que se hallan sin duda en la naturaleza pero que la naturaleza misma no realiza ni tiene "programadas". La ciencia humana, por así decirlo, "libera" a la naturaleza, encuentra en ella "alternativas", "opciones" que, por ella misma, no se realizan ni se realizarían. Con su propia inteligencia y libertad el ser humano torna "libre" la realidad: libera y transforma sus fuerzas, para bien o para mal. Este es el gran poder del saber humano. El conocimiento es ciertamente forma de dominio v, en este sentido, se hace insoslayable el hecho de que la teoría discurre en múltiples campos hacia la praxis, y de que aquí ya no cabe hablar de *episteme-philosophía*, sino de *episteme-techné*: de ciencia tecnológica o incluso de "tecno-ciencia", como algunos la denominan.

Y son otros indudablemente los planteamientos éticos a los que remite el saber científico cuando éste se define en su sentido práctico o aplicado y llega incluso a hacerse uno con la técnica, entendida en su sentido más general. Lo esencial aquí es que el conocimiento científico deja de ser fin en sí mismo y se convierte en medio; su valor, incluso, queda condicionado no sólo al fin al que se destine sino también a sus consecuencias y también a la valía moral, a la "ética profesional" del sujeto del conocimiento.

Y es un hecho que, en la medida en que el conocimiento científico penetra más profundamente en los secretos radicales de la naturaleza, externa o interna, en esta medida el poder del saber es más grande, pero también más, literalmente, ambivalente: capaz de hacer el bien o el mal, de vida o de muerte. Y en esa misma medida se acrecienta, por tanto, su importancia ética, se intensifica la necesidad de que los fines y los valores éticos estén presentes en las creaciones científicas y tecnológicas. Sin tales fines y valores, éstas no aseguran su virtud sino al contrario, se precipitan hacia sus propios poderes destructivos y deshumanizantes.

El nexo entre ética y tecnología, entre ética y "tecno-ciencia", no es externo ni fortuito, sino fundamental. Corresponde precisamente a la necesaria, intrínseca relación que existe entre fines y medios. La tecnología, como es obvio y elemental, es medio y no fin en sí misma, y el saber de los fines compete justamente a la ética.

Es cierto que el asociar "ética" y "ciencias aplicadas" es frecuente no sólo en las consideraciones de orden ético y filosófico en general, sino también en las científicas y de reflexión tecnológica. La conciencia de las repercusiones

morales y sociales de la ciencia-tecnología es a todas luces cada vez más aguda y extendida. Pero esta conciencia, sin embargo, suele ser abstracta y difusa. Los fines éticos son vistos si acaso como metas tan vagas y lejanas que con toda facilidad se olvidan o se desvirtúan en la práctica, no están de hecho presentes como factores que cuenten en sus decisiones.

Sin duda, la ciencia aplicada y la tecnología tienen, y han tenido en su historia, significados positivos. Desde luego, ellas no son ajenas al hombre ni a su libertad creadora; son obra de la creatividad humana y de la capacidad de transformar el mundo, de dominar las fuerzas de la naturaleza, de propiciar la vida y de expandir el ámbito en que puede realizarse la existencia, a la vez que generar innovadores instrumentos para el despliegue de las actividades del hombre, contribuyendo de manera evidente, no sólo a su sobrevivencia, sino a su fuerza y a su liberación. No es concebible ya, en todo caso, el mundo humano, presente y futuro, sin la producción científico-tecnológica, aunque sea en el fondo verdaderamente inimaginable lo que le depara a la humanidad en este orden.

Pues es ciertamente lugar común destacar que, junto con sus bienes positivos, la ciencia aplicada y la tecnología, así como sus productos, conllevan riesgos y amenazas decisivos, crecientes en la medida misma de su propio avance. Es cierto que varía el valor de las creaciones científicas y tecnológicas; muchas de ellas son prácticamente neutrales o inocuas; otras, en cambio —aquéllas en las que justamente la capacidad humana de intervenir en la naturaleza se hace más profunda y toca los fundamentos mismos de la materia y de la vida—, abren potencialidades en la realidad cuyas consecuencias son imprevisibles, o bien previsiblemente amenazantes para la existencia. Y es aquí, sobre todo, donde el saber de los fines y los significados éticos adquiere radical importancia. No son, obviamente, los conocimientos como tales sino el uso —la aplicación práctica— que se les dé, lo que los hace éticamente valorables, lo que los inscribe de hecho, en el orden de la valoración.

Y son varios los sentidos en que se perciben signos éticamente negativos del quehacer científico y tecnológico en sus desarrollos actuales y previsiblemente futuros. Es comúnmente advertido que los mayores peligros se cifran, en principio, en varios tópicos claramente identificados:

- a) en el hecho de que, en los intereses científico-tecnológicos, se antepongan los beneficios inmediatos a las posibles consecuencias negativas, muchas veces ya experimentadas;
- b) que se trastorne el orden de los tiempos y se quebrante la fundamental responsabilidad ética que el presente tiene ante el futuro;

- c) que el saber y el hacer de ciencia y tecnología se asiente y proceda, en efecto, al margen de una clara conciencia de los fines y valores propios de la vida humana.

Vivimos hoy, ciertamente, el crecimiento desmesurado de la capacidad científico-práctica de penetración en la realidad, al mismo tiempo que se intensifica la pérdida de parámetros o de criterios de valor. Mucho se ha dicho, y en múltiples contextos, que mientras más crece el poder del hombre sobre la naturaleza, más decrece el saber y el poder sobre sí mismo y sobre su propio destino humanizado. Crecen ciertamente los medios y decrece la conciencia de los fines.

Aunque en realidad el signo principal de amenaza no es propiamente la técnica y la tecnología sino la literal “tecnocracia”; el avance cada vez más totalitario del mundo de lo técnico, la tecnificación de toda la existencia y las consecuentes tendencias, cada vez más marcadas, a borrar y sustituir los fines libres y creadores de la existencia humana por una compulsiva entronización del universo de los “medios” y de los instrumentos: de una razón instrumental y una vida instrumental, que avanza desplazando o devaluando progresivamente toda actividad nacida del radicalmente humano “lujo de la libertad”; del cual sin duda surge la ciencia teórica y, desde luego, las humanidades, así como surge la dimensión ética y axiológica de la existencia humana.

Domina de hecho ya la tendencia a que el todo de la vida quede contagiado de una compulsión “productivista”; a que vayan dominando día a día, en todos los ámbitos de la existencia, sólo valores de intercambio, de compraventa y consumo, y una pura razón cuantificada y cuantificante que no da razón, no comunica, no vincula, no desentraña; simplemente manipula. Lejos, muy lejos ciertamente, del saber libre de la ciencia como ejercicio de la libertad.

Pero la alternativa a estos males y amenazas no puede ser tampoco la renuncia al avance científico-tecnológico. Este, por lo demás, ofrece todos los visos de ser irreversible. La alternativa es devolverle al hombre el poder sobre su propia creación, invirtiendo ese proceso de enajenación por el cual la obra se vuelve contra su propio creador. Es muy probable que paradójicamente — como algunos han visto— sólo la tecnología pueda —y deba— corregir los males ocasionados por el propio progreso tecnológico, lo cual —ha de reiterarse— sólo lo alcanzará si reconoce y asume plenamente su carácter necesariamente instrumental, y si recobra, en todos los ámbitos y niveles, una clara y firme conciencia de los fines éticos y de valores propios de la vida humana. De ahí la importancia de la apelación contemporánea a la ética como una demanda, cada vez más intensa y generalizada. Sin ética, ciertamente, el

destino futuro de la ciencia y de la tecnología se torna motivo de peligro para el porvenir del hombre, en su propia humanidad.

Eduardo Nicol ha visto, en efecto, algo más radical y sin duda más amenazador: el avance del reino de la Necesidad y de la Escasez. Es éste el que obliga a que sólo se haga posible un puro saber “necesario” antes que libre, destinado a la mera sobrevivencia de la especie. Lo amenazado —dice Nicol— es el porvenir entero de la filosofía y de la ciencia; de todas las vocaciones libres y, con ello, el porvenir del hombre mismo.

El dato es la aparición de una nueva forma de razón que no da razón y que opera en función exclusiva de la Necesidad. Nicol la llama, precisamente, “razón de fuerza mayor”, destinada exclusivamente a la satisfacción de necesidades. Lo que amenaza, en efecto, es el predominio, cada vez más absoluto, del orden de la Necesidad y, con ella, de la mera utilidad. Y esto no por decisión o voluntad humanas; no por alguna distorsión ética o política, o de cualquier otra naturaleza, sino por razones de una impersonal, involuntaria y ubicua, forzosidad; por el imperativo indefectible de la especie biológica que necesita sobrevivir y ha creado una razón, verdaderamente extraordinaria por sus poderes tecnológicos, cibernéticos, de computación y de mecanización, pero que no es capaz de “dar razón”, ni es éste ya su propósito.

Y a medida que avanza el orden de lo puramente necesario, se va enrareciendo el espacio donde se cultiva, no se diga la ciencia que “da razón”, la “ciencia-filosofía”, sino el espacio donde germina toda libre inventiva humana —incluyendo la libre creación tecnológica—. Es la libertad misma la que está amenazada y va siendo sustituida por los imperativos de la necesidad. El problema está, efectivamente, en el imperio de una mera razón tecnológica que avasalla a todas las demás. Es el peligro de una civilización tecnocrática que no deja ya lugar para las vocaciones desinteresadas, “inútiles”, como las designa Nicol, en tanto que son libres y creadoras; que no deja lugar, así, para el ejercicio de la razón humanizada y de la humanización del hombre por la razón.

Sólo la sapiencia humana, a juicio de Nicol, puede, si acaso, detener este proceso y abrir una esperanza en el porvenir de la libertad. Frágil esperanza, ciertamente, en los desconsoladores análisis y vaticinios de este filósofo, cada día más verosímiles y confirmables. Frágil esperanza y, no obstante —hemos de reconocer—, la única alternativa válida para la ética.

El porvenir de la ciencia es inseparable, ciertamente, del porvenir de la ética, y éste a su vez del porvenir del *homo humanus*. Si hay criterios éticos y si hay pautas de valor que distinguen lo que vale de lo que no vale, éstos se hallan en el hombre mismo y en su destino propiamente “humano”, el cual es

un destino histórico.

Por nuevos que sean, así, los avances científicos y tecnológicos, y sean también nuevos los horizontes que ellos abran, tendrán que regirse siempre por el más universal imperativo ético: cuidar la "humanidad" misma del hombre, su *humanitas*: su libertad y su dignidad.

TEMAS Y PROBLEMAS DE BIOÉTICA

Uno de los campos concretos donde confluyen de manera notable los cauces de la ética y los de la ciencia es el de la llamada bioética. Es en este territorio fronterizo —entre *éthos* y *bíos*— donde se hace particularmente aguda la necesidad de criterios y valores éticos que orienten el saber y el hacer de las ciencias biológicas y biomédicas en general, que encaucen y racionalicen su cada vez más extraordinario poder.

En su sentido más amplio y general, la bioética abarca no sólo los múltiples y cruciales temas y problemas morales, propios de la ética médica, sino también la no menos vasta y decisiva problemática, filosófica y ética, que plantea la biotecnología y, en especial, la ingeniería genética, y se aboca asimismo a desentrañar los significados éticos de orden ecológico y demográfico.

Estos grandes campos tienen, por lo demás, íntimas relaciones entre sí, y en muchos sentidos constituyen una unidad indisoluble; en ellos se plantean sobre todo problemas comunes y fundamentales, que precisamente el enfoque filosófico busca sacar a luz.

Mencionaré aquí únicamente algunas de las trascendentales interrogantes que suscita la bioética, unos cuantos de sus más cruciales y fundamentales problemas —sin adentrarme en ninguno de ellos en particular— y sólo apuntaré la dirección en la cual, a mi juicio, han de buscarse las respuestas filosóficas y éticas. (Estas reflexiones tienen así la intención de plantear y destacar los problemas, valga decir, en su propia "problematicidad". Son de este modo meramente introductorias y se circunscriben a lo que sería sólo un programa de trabajo.)

Por ser territorio fronterizo, a los hechos de la bioética se accede tanto por los derroteros de la ciencia, como por los de la filosofía en general y de la ética en particular. El quehacer científico, desde su interior, desemboca constantemente en cuestiones de orden ético. Los propios hombres de ciencia se ven impulsados a desarrollar sus reflexiones éticas y, en el mejor de los casos, a aproximarse a la filosofía en busca de orientación, de razones y

respuestas que permitan dar un legítimo cauce a su trabajo. Por lo general, sin embargo, se accede a los problemas éticos desde la mera opinión moral personal del científico, sin el rigor del pensamiento ético, y sin el conocimiento del enfoque y los problemas filosóficos radicales que están implicados en dichas cuestiones.

El saber científico reclama el saber filosófico, tanto como éste requiere del científico, y las aproximaciones entre ambos se dan en múltiples sentidos. En especial, el acercamiento entre ética y medicina es, en la civilización occidental, tan antiguo como constante. Sin embargo, los problemas que hoy enfrentan tanto la ética médica como la bioética son problemas nuevos que responden a los grandes cambios y avances de la ciencia y la sociedad contemporáneas, y que incluso están surgiendo cada día, cada hora. Aunque también, sin duda, subyacen por doquier con nuevo rostro, algunas de las cuestiones filosóficas de siempre.

El camino es de ida y de vuelta, de la ciencia a la ética y de la ética a la ciencia. Los avances en el conocimiento realizados particularmente por las ciencias de la vida, son insoslayables para la propia filosofía y para la ética. Conducen a preguntarse, por ejemplo, si los hallazgos científicos implican un cambio en la idea del hombre; si la ética queda cuestionada o, por el contrario, confirmada por el nuevo saber científico biológico, médico, genético. Es, a mi juicio, una vía fecunda y enriquecedora, en todo caso, aquella que aproxima la filosofía moral a los conocimientos científicos en general y en especial a los de las ciencias de la vida.²¹

La problemática principal de la bioética remite, es cierto, a las grandes y cruciales cuestiones acerca de la vida y la muerte; pero también plantea el decisivo problema de hasta dónde llega la libertad de investigación y, sobre todo, la capacidad de "intervención" o "manipulación" en los procesos y en la naturaleza íntima, en la "privacidad" de la vida y de la muerte. Problema que se halla a su vez ligado a otro, no menos decisivo, como es el de saber hasta dónde llega el poder predictivo del conocimiento; a cuáles son, en suma, los límites éticos del poder de intervención y de predicción de las ciencias de la vida y la salud. En general, se trata de responder a la cuestión de si hay criterios y límites, racionalmente fundados, que permitan encauzar la vertiginosa, y a la vez riesgosa, actividad de la investigación científica. Y en caso afirmativo, determinar cuáles son tales criterios y límites, y quién y con qué fundamento los establece. El dilema está ciertamente en saber, por un

²¹ He intentado mostrar, por ejemplo, el enriquecimiento que obtiene la ética actual en su aproximación al psicoanálisis, aunque esto no implique, por supuesto, perder de vista la irreductibilidad de la filosofía moral.

lado, hasta dónde se tiene derecho a limitar la búsqueda científica, la cual venimos destacando como una de las raíces primordiales de la condición humana, uno de sus impulsos más determinantes. Y saber, por el otro, hasta dónde la ciencia es independiente e indiferente al mundo de los valores y a las consecuencias reales (y morales) de su propio ejercicio. La correlación entre ambas cuestiones agudiza, sin duda, su carácter problemático.

En el campo particular de la ética médica surgen infinidad de problemas de enorme trascendencia, no sólo práctica sino teórica; como son por ejemplo (por no referirme sino a los más obvios): qué es lo que define "lo humano" en el largo y complejo proceso de gestación de la vida y cuál es "el momento" preciso en que ya cabe hablar de su existencia. Qué define biológicamente la vida y qué la muerte, y cuál es la libertad del hombre frente a su muerte y frente a su cuerpo. Cuáles son las exigencias éticas que la nueva medicina impone a la relación médico-paciente. Cuáles las consecuencias de la predicción de enfermedades para la vida moral de los pacientes. Cómo ejercer una medicina personalizada, humanizada, en un mundo sobrepoblado, donde prevalece un reclamo creciente del indeclinable derecho a la salud. Y cómo llevar a cabo el quehacer médico, con plena justicia e irrestricto respeto al paciente (a cualquier paciente humano), en un mundo crecientemente tecnificado donde los costos de la tecnología médica se hacen cada vez más elevados y sus beneficios, por tanto, más minoritarios.

Aunque también cabe preguntarse si tiene sentido la propia reflexión ética en el ámbito concreto de la práctica médica de nuestro tiempo, dominado precisamente por una honda crisis de valores morales. Cabe preguntarse, en suma, cuáles son los alcances reales del discurso ético en la práctica médica, y al mismo tiempo, preguntamos cuáles serían las consecuencias de la ineficacia o de la ausencia de la ética en este ámbito.

Por lo que se refiere a **problemas concretos de la biotecnología, la cuestión fundamental recae, como es evidente, en el importe ontológico que tiene la posibilidad de la "ingeniería" genética, capaz de penetrar en la estructura profunda y primordial de la vida, y dentro de ella, producir "recombinaciones" que alteren los procesos vitales, para "bien" o para "mal". ¿Qué determina este bien y este mal? ¿Y cuál es, también aquí, el alcance real del discurso ético en ingeniería genética, y cuál la alternativa, en caso de que en ésta se omita la conciencia ética?**

Y lo mismo tratándose de problemas ecológicos y demográficos, son asuntos centrales los que remiten a relaciones entre ambos campos y, en particular, a la cuestión del verdadero futuro del planeta, analizada sin demagogias ni ideologías, sin compromisos ajenos a la responsabilidad

científica y ética. Y, ¿cuál es, por su parte, el alcance real del discurso ético frente a la crisis ecológica y frente a la explosión demográfica? ¿Cuál es la alternativa en caso de que en estas cuestiones se omita o fracase la conciencia ética?

Las respuestas que suelen darse a esta enorme problemática (que, por supuesto, no está agotada en las interrogantes, apenas aquí sugeridas), provienen en general —como se sabe— de dos grandes y contrastadas tradiciones, aunque hay también significativas muestras de un pensar independiente y original.² La abundancia bibliográfica en el campo de la bioética, sin embargo, no es siempre signo de claridad ni de profundidad.

Los caminos más frecuentados, las voces dominantes en bioética, corresponden sin duda a las perspectivas teóricas y morales de carácter teológico y eclesiástico que se insertan en la larguísima tradición de la metafísica aristotélico-tomista; ésta, como todos sabemos, se sostiene en sus cimientos griegos y lleva siglos de reflexión, de acumulación de argumentos y de autoridades, fundiendo su gran edificio argumentativo y conceptual con la fe religiosa. Y este enfoque es, de un modo u otro, el dominante a nivel mundial, con frecuencia en manifiesto choque con las posturas científicas y filosóficas que surgen de la otra gran tradición, la de la modernidad.

Particularmente en lo que se refiere al mundo ético, esta otra vertiente histórica trae consigo una forma distinta de responder a los problemas morales y de fundar la ética. Ésta no se sostiene ya en el supuesto de una esencia humana inmutable, ni en una apelación al ser trascendente divino y al destino ultramundano del hombre. Se funda en el ámbito de lo máspreciado que puede encontrar el ser humano dentro de su realidad inmanente, que es su propia razón y la racionalidad en general. En la universalidad de éstas, el hombre encuentra, ciertamente, la fuerza y la base de todos los criterios para orientar y dirigir su vida individual y social.

Y como es manifiesto, esta respuesta ha corrido pareja a la de la ciencia, y es ella misma compatible en lo esencial con el conocimiento científico. Se distingue justamente por sus propósitos de un saber crítico, antidogmático, en continuo proceso de revisión y corrección, sobre la base de cuanto el conocimiento, ya filosófico, ya científico, va generando.

Ambas tradiciones, en efecto, discrepan significativamente entre sí. Lo predominante hoy es la controversia e incluso las posturas irreconciliables así como la profunda incertidumbre moral que se da en cada caso concreto de toma de decisiones, literalmente "vitales".

Pero es necesario reconocer en este punto que, a pesar de que la respuesta

metafísica tiene en su contra el carácter absolutista, y en tantos sentidos obsoleto, de sus doctrinas —además del irrebasable hecho de que sus últimos fundamentos sean cuestiones de fe—, tiene no obstante a su favor la profundidad, la radicalidad, la universalidad, el significado humanístico y axiológico que le otorga el enfoque ontológico de su concepción.

La respuesta filosófico-científica, por su parte, tiene a su favor el apoyarse en la fuerza de la razón, de la evidencia, del conocimiento mismo, así como el ser consciente de la diversidad y la relatividad de los valores y de las culturas. Pero suele tener en su contra el afán de discurrir sin tocar fondo ontológico ni humanístico, y de ahí derivan serias propensiones no sólo al extremo relativismo y al escepticismo, sino también a un alejamiento de las cuestiones esenciales que involucran al hombre como tal.

Es así indispensable, en mi opinión, superar dos cosas: por una parte, la falsa alternativa entre una ontología necesariamente meta-física y esencialista, y una filosofía que elude los planteamientos ontológicos. Y por otra parte, se requiere trascender las aporías relativistas y escépticas a que conduce el reconocimiento de la pluralidad de las morales y de los valores en general.

Por lo que se refiere a lo primero, ha de comenzar por reconocerse el inequívoco carácter ontológico que tienen los grandes problemas bioéticos: qué es la vida, qué es el hombre, qué es la naturaleza, son ciertamente problemas acerca del ser. Y de hecho, en todas las cuestiones concretas particulares de bioética, ya de ética médica, ya de biotecnología, ya de ecología, hay implícita una concepción ontológica que es determinante de la manera de entender y valorar los hechos particulares y de la forma concreta de dirigir la acción.

Se requiere así en bioética un riguroso enfoque ontológico y humanístico. Con ello queremos decir que sea, en efecto, ontológico, y no teológico, y que responda a un humanismo laico y filosófico, y no religioso.

La cuestión de base es, en efecto, la de la naturaleza humana. Y el problema de la naturaleza humana es, en última instancia, el problema de la condición libre del hombre, de su ser irreductible a mera biología. Lo cual conlleva la necesidad de reconocer la indiscutible pertenencia del ser humano a la materia y a la vida biológica y, a la vez, su misterioso poder de trascenderlas, sin romper con ellas. (Por decisiva que sea, por ejemplo, la determinación genética de la vida —tanto en el orden físico, como en el psicológico e incluso en el moral— el mundo de la ética no es reductible al de la genética.)

Sigue vigente la eterna paradoja de que somos y no somos naturaleza, de

que somos y no somos materia. Y esto ha de reconocerse no por razones religiosas ni teológicas, ni metafísicas, sino estrictamente ontológicas y humanísticas. La irreductibilidad de la condición humana, la conciencia misma de la libertad y la dignidad no es, en efecto, patrimonio exclusivo de las visiones religiosas, ni obedece tampoco a meras consideraciones arbitrarias y extrarracionales. Es cuestión de rigurosa ontología. De lo que se trata es, justamente, de fundar un humanismo crítico, filosófico, laico, racionalmente justificado, desde el cual puedan replantearse, con nuevas perspectivas, esas grandes interrogantes de la vida y de la muerte, que plantean el quehacer científico del médico, del biólogo, del genetista, del ecólogo.

Ni la razón científica, ni la razón filosófica logran, por lo demás, cancelar el misterio de la vida. Y tan cuestionables como pueden ser los dogmas de la fe para resolver los problemas bio-éticos, son los dogmas de la razón y de los científicismos. No se puede invalidar el ámbito de lo indescifrable, del carácter ciertamente prodigioso e insondable de la vida, real y patente, aun fuera fiel contexto religioso. La razón filosófica tiene que incorporar el margen de lo desconocido y asumir la actitud de docta ignorancia. Pues ante las cuestiones últimas de la vida y de la muerte no caben en el orden racional, científico y filosófico, respuestas absolutamente ciertas y definitivas. El filósofo asume la conciencia del misterio, del enigma, de los propios límites de la razón y de la experiencia, y los acepta, aunque éstos estén permanentemente rebasándose a sí mismos, en una tarea sin fin. La *docta ignorantia* es la tarea interminable de superar la ignorancia y, a la vez, la tarea interminable de superar la soberbia y la pretensión de haber alcanzado verdades absolutas.

Por otra parte, los problemas de bioética plantean la necesidad de trascender, en efecto, tanto las apodas del absolutismo moral como las del mero relativismo.

Si en todos los casos la relatividad de las morales y la diversidad de las culturas son hechos palpables e ineludibles, más lo son cuando se trata del campo de la bioética. En éste cobra particular importancia el reconocimiento de la diversidad, del pluralismo moral, de los innumerables puntos de vista.

La pluralidad es un hecho incuestionable. Y la ética ontológica tiene que comenzar hoy por aceptar la evidencia de que no hay una sola moral, la única válida y verdadera. Tiene que asumir la diversidad histórica y cultural de las morales. El reconocimiento de la pluralidad y la diversidad es inherente a la ética contemporánea, como lo es, en consecuencia, la afirmación de la tolerancia como virtud cardinal, y la aceptación del margen de incertidumbre y riesgo, e incluso de ambivalencia que conlleva la vida moral.

No es válida, manifiestamente, la pretensión de una moral que se asiente en normas uniformes e inmutables, e imponga decisiones unívocas e inalterables, más allá de la pluralidad y la movilidad de la existencia concreta.

Pero esto no significa que no haya criterios ni valores universales, o universalizables, aunque éstos no se han de pensar desde parámetros metafísicos ni meramente racionalistas. La universalidad no es ciertamente uniformidad ni remite a un contenido de leyes inmutables, cualquiera que sea su fundamento. Ni, por su parte, la pluralidad puede pensarse como si fuera absoluta y excluyera de sí valores comunes y, por ende, comunicables y compartibles. Sigue abierta la fundamental tarea filosófica de dar respuesta al dato doble de la pluralidad y la universalidad, de encontrar la clave de la implicación de ambas, superando las abstractas visiones excluyentes.

Los criterios apuntan —como ya lo hemos señalado— hacia la propia naturaleza humana, cuando ésta se reconoce precisamente en su especificidad e irreductibilidad y, a la vez, en su constitutiva historicidad. Los fundamentos de la ética se hallan en el orden ontológico —de la ontología del hombre— y es en este nivel radical donde pueden plantearse con profundidad y con el necesario rigor los esenciales problemas bioéticos, siempre decisivos, tanto en el orden universal que compete a la especie humana y al ser mismo del hombre, como en el universo de lo individual y personal, donde surgen, ciertamente, cuestiones de vida o muerte, o en las que se pone en juego la dignidad humana.

Reiteramos así, para terminar, que el mundo de la bioética confirma de manera particular el hecho esencial de que el saber acrecienta el poder, y que éste reclama de inmediato la conciencia de sus propios límites y de los márgenes de su validez. Y confirma asimismo que es precisamente la ética la que posee esta conciencia, la que da cualidad, sentido y racionalidad al poder de la ciencia. La que valora los alcances de dicho poder. Éste no es moralmente indistinto; es, él mismo, principio de vida o muerte, de bien o mal. Simbólicamente, Asklepios es hijo de Apolo, de la luz y la vida, pero a la vez, es deidad etónica, de las tinieblas y el inframundo. Sólo la conciencia ética permite discernir entre estas dos dimensiones del poder humano generado por su ciencia y su enorme y creciente saber.

III. JURIDIFICAR LA BIOÉTICA

MANUEL ATIENZA

LOS PRINCIPIOS DE LA BIOÉTICA: LA VERSIÓN ESTÁNDAR Y ALGUNAS PROPUESTAS ALTERNATIVAS

El primer dato que llama la atención a quien se aproxima por primera vez a esta problemática es la existencia de un importante consenso en torno a los llamados “principios de la bioética”. Estos principios constituyen el punto de partida obligado en cualquier discusión que uno emprenda con médicos, sanitarios, biólogos, bioeticistas, etcétera, a propósito de la eutanasia, los trasplantes de órganos, el genoma humano, la optimización de recursos en medicina intensiva, la asistencia a enfermos de sida o la experimentación con algún nuevo fármaco. ¿Pero qué son esos principios y cómo se ha llegado a su formulación?

El origen se encuentra en la creación, por parte del Congreso de los Estados Unidos, de una Comisión Nacional encargada de identificar los principios éticos básicos que deberían guiar la investigación con seres humanos en las ciencias del comportamiento y en biomedicina. Esa comisión comenzó a funcionar en 1974 (unos cuatro años después de que se acuñara el término “bioética” para designar los problemas éticos planteados por los avances en las ciencias biológicas y médicas), y cuatro años después, **en 1978, los comisionados publicaron el llamado Informe Belmont, que contenía tres principios: el de autonomía o de respeto por las personas, por sus opiniones y elecciones; el de beneficencia, que se traduciría en la obligación de no hacer daño y de extremar los beneficios y minimizar los riesgos; y el de justicia o imparcialidad en la distribución de los riesgos y de los beneficios.** La expresión canónica de los principios se encuentra, sin embargo, en un libro del año 1979, escrito por Tom L. Beauchamp (quien había sido miembro de esa comisión) y James F. Childress.¹ En esa obra **se añade a los anteriores principios uno nuevo, el de no maleficencia, y a todos ellos se les da una formulación suficientemente amplia (y vaga) como para que puedan regir no sólo en la experimentación con seres humanos, sino también en la práctica clínica y asistencial.** De acuerdo con la excelente síntesis que efectúa Diego Gracia^{22 23} a los autores (que curiosamente parten de concepciones distintas de la ética: Beauchamp es un utilitarista y Childress básicamente un kantiano) entienden que se trata de principios *prima facie*, esto es, que obligan siempre y cuando no entren en conflicto entre sí; en caso de conflicto, los principios se

²² *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, 3a. ed., 1989.

²³ *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Madrid, Eudema, 1991, cap. 2, pp. 33 ss.

jerarquizan a la vista de la situación concreta; o, dicho de otra forma, no hay reglas previas que den prioridad a un principio sobre otro, y de ahí la necesidad de llegar a un consenso entre todos los implicados, lo que constituye el objetivo fundamental de los comités institucionales de ética.

Por lo demás, en esa obra no se contiene una formulación muy precisa de los principios en cuestión, sino que el acento se pone más bien en las diversas interpretaciones de cada principio y en los problemas que surgen al poner en relación cada uno de esos principios con los otros. Así, ser respetado como persona autónoma significa, en primer lugar, reconocer el derecho de las personas a tener su propio punto de vista, a elegir y a realizar acciones basadas en los valores y creencias personales. Pero implica también tratar a los agentes de manera tal que se les permita e incluso se les facilite actuar autónomamente (p. 71). Sin embargo, la autonomía no es el principio supremo (no funciona como una especie de principio "triunfo"), sino "un principio moral en un sistema de principios" (p. 112). El de no maleficencia implica que no se debe causar daño a otro y se diferencia así del principio de beneficencia que envuelve acciones de tipo positivo: prevenir o eliminar el daño y promover el bien (p. 123). Pero se trata más bien de un continuo, de manera que no hay una separación tajante entre uno y otro principio (p. 194). Finalmente, el principio de justicia en sentido formal significa que una persona no puede ser tratada de manera distinta que otra, salvo que entre ambas se dé alguna diferencia relevante (p. 259). Pero existen diversas teorías de la justicia que interpretan de manera distinta los criterios materiales (sin los cuales aquel principio es vacío). Concretamente, los autores consideran que hay tres grandes tipos de teorías: las igualitaristas, que hacen hincapié en el igual acceso a los bienes que toda persona racional desea; las liberales, que destacan los derechos a la libertad social y económica; y las utilitaristas, que ponen el acento en una combinación de criterios de la que resulta una maximización de la utilidad pública (p. 265). Las teorías son incompatibles entre sí (al menos en ciertos puntos), pero no cabe optar por ninguna de las tres (ni existe tampoco alguna de orden superior que las articule sistemáticamente), de manera que lo único que cabe esperar es que "las políticas públicas cambien de postura haciendo hincapié ahora en una teoría y más tarde en otra. Este terreno inseguro puede reflejar una cierta duda y ambivalencia", añaden, "pero no equivale necesariamente a injusticia" (pp. 301-302).

Como se ha señalado muchas veces, esta concepción ha conformado, prácticamente desde su formulación, el paradigma dominante en bioética. En la obra de Diego Gracia ya mencionada se encuentra una clara y completa exposición de la discusión que ha tenido lugar en este campo en los últimos 20 o 25 años. Yo voy a referirme aquí únicamente, y en forma muy breve, a dos

propuestas críticas con respecto al anterior enfoque principialista y debidas, la una, a Albert R. Jonsen y Stephen Toulmin, y la otra, al propio Diego Gracia.

Jonsen y Toulmin formaron también parte de la mencionada comisión del Congreso estadounidense y escribieron en 1988 una obra, *The Abuse of Casuistry*³, en la que propusieron, frente a lo que llamaron "la tiranía de los principios" (la idea de que la ética consiste exclusivamente en un código de reglas y principios generales), la rehabilitación de la "casuística", esto es, de un método de pensamiento que se centra, fundamentalmente, en el caso concreto. Se trataría, según ellos, del procedimiento adecuado en campos como la administración pública, el derecho, la medicina o la ética, en donde deben tomarse decisiones prácticas a la vista de las peculiaridades de cada caso y en donde sólo cabe alcanzar conclusiones provisionales. La razón no opera aquí —cabría decir— de manera deductiva, sino en forma analógica. No es posible partir de principios o reglas generales indiscutibles para obtener una conclusión concreta a través de una premisa menor que especifique las circunstancias del caso. Por el contrario, el punto de partida son simplemente máximas, tópicos o lugares comunes que sólo pueden ser comprendidos en términos de los casos paradigmáticos que definen su sentido y su fuerza (p. 23); lo esencial, por ello, consiste en elaborar una taxonomía (moral, médica o jurídica) que clasifique los casos según sus semejanzas y diferencias. De acuerdo con los autores, la comisión habría operado (sin que sus miembros fueran muy conscientes de ello) en una forma casuística, esto es, clasificando las semejanzas y diferencias moralmente significativas que se daban entre los diversos tipos de investigación considerados. Ese método casuístico es lo que les habría permitido alcanzar un acuerdo en sus conclusiones prácticas, por más que los principios generales asumidos por los distintos comisionados difirieran entre sí: "Los miembros de la comisión", escriben,

“estaban ampliamente de acuerdo acerca de las recomendaciones prácticas de carácter específico; estaban de acuerdo en que estaban de acuerdo; pero lo único en lo que no podían estar de acuerdo era en por qué estaban de acuerdo sobre ello. En la medida en que el I debate tenía lugar en el nivel de los juicios particulares, los once comisionados veían las cosas básicamente en la misma forma. En el momento en que se remontaban al nivel de los "principios", iban por caminos separados. En lugar de principios universales establecidos de manera segura, en los que tuvieran una confianza incondicional, y que les diera un fundamento intelectual para juicios particulares y acerca de tipos de casos específicos, lo que ocurría era justo lo contrario” (p. 18).

La crítica y la alternativa de Diego Gracia es, en cierto sentido, de signo

opuesto a la de Jonsen y Toulmin. El concede, por cierto, una gran importancia a la casuística (y, en particular, a la "nueva casuística" de estos últimos), pero lo que le preocupa, sobre todo, son las cuestiones de fundamentación.²⁴ La operatividad de los principios de la bioética pasa, en su opinión, por establecer alguna jerarquización entre los mismos que no dependa de la "ponderación" de las circunstancias de cada caso. Su idea viene a ser que estos cuatro principios no tienen el mismo rango, precisamente porque su fundamentación es distinta: "La no-maleficencia y la justicia se diferencian de la autonomía y la beneficencia en que obligan con independencia de la opinión y la voluntad de las personas implicadas, y [...] por tanto, tienen un rango superior a los otros dos" (p. 126). Entre unos y otros hay la diferencia que va entre el bien común y el bien particular. Por eso, añade Gracia, los primeros configuran una "ética de mínimos" y los segundos una "ética de máximos":

A los mínimos morales se nos puede obligar desde fuera, en tanto que la ética de máximos depende siempre del propio sistema de valores, es decir, del propio ideal de perfección y felicidad que nos hayamos marcado. Una es la ética del "deber" y la otra la ética de la "felicidad". También cabe decir que el primer nivel [el configurado por los principios de no maleficencia y justicia] es el propio de lo "correcto" (o incorrecto), en tanto que el segundo [el de los principios de autonomía y beneficencia] es el propio de lo "bueno" (o malo). Por eso, el primero se corresponde con el derecho, y el segundo es el específico de la moral (pp. 129-130).

UNA CRÍTICA A LOS MODELOS DE JONSEN-TOULMIN Y DE GRACIA

En mi opinión, estas dos últimas propuestas están en lo cierto al considerar insatisfactoria —o, al menos, insuficiente— una concepción puramente principialista como la de Beauchamp y Childress, y ambas apuntan también en la dirección adecuada al esforzarse por construir una ética —o una bioética— que proporcione criterios de carácter objetivo y que, por así decirlo, se sitúe a mitad del camino entre el absolutismo y el relativismo moral. Sin embargo, ninguna de ellas constituye, a mi juicio, un modelo enteramente satisfactorio, por lo siguiente.

En relación con la obra de Jonsen y Toulmin, me parece que hay dos críticas fundamentales que hacer. La primera es que el recurso que ellos sugieren a las máximas o tópicos es manifiestamente insuficiente para elaborar criterios objetivos de resolución de conflictos. Esto es así porque frente a un caso difícil (bien se trate del derecho, de la medicina o de la ética) existe

²⁴Anteriormente al libro antes citado (*Procedimientos de decisión en ética*)

siempre más de una máxima aplicable, pero de signo contradictorio; y el problema es que la tónica —o la nueva casuística de Jonsen y Toulmin— no está en condiciones de ofrecer una ordenación de esas máximas; o, mejor dicho, no podría hacerlo sin negarse a sí misma, pues eso significaría que, en último término, lo determinante serían los principios o las reglas—si se quiere, de segundo nivel—que jerarquizan las máximas. La segunda crítica —estrechamente conectada con la anterior— es que estos autores parecen depositar una excesiva confianza en la prudencia o sabiduría práctica (la que Aristóteles llamó *frónesis* en cuanto opuesto a la *epísteme*) y en su capacidad para resolver en forma cierta (o, al menos, con toda la certeza que puede existir en las cuestiones prácticas) problemas específicos. Como ha escrito John Arras, uno de sus críticos: "La fe de Jonsen y Toulmin en la casuística cómo una máquina de consenso social es muy probablemente gratuita".³

¡ Por lo que se refiere a la propuesta de Diego Gracia, su intento de jerarquización de los principios no me parece enteramente logrado. Es cierto, al menos tal y como yo veo las cosas, que las razones utilitaristas (las que están ligadas con la felicidad o con lo bueno) deben subordinarse a las razones de corrección (las que se vinculan con los fines últimos), pero la división de los principios que él efectúa no la veo justificada. Por un lado, el fundamento de esa jerarquización (el hecho de que unos obligan con independencia de la opinión y la voluntad de los implicados) parece envolver una suerte de petición de principio: si se acepta el criterio, entonces, obviamente, la autonomía ha de tener un ²⁵ rango subordinado, pero lo que no se ve es por qué ha de ser ése el criterio de la jerarquía; esto es, queda sin fundamentar por qué la opinión y la voluntad de los implicados —o sea, la autonomía— ha de subordinarse a alguna otra cosa, a algún otro valor. Por otro lado, Gracia entiende que los principios del primer nivel "son expresión del principio general de que todos los hombres somos básicamente iguales y merecemos igual consideración y respeto" (p. 128); pero si se acepta esto, no se entiende muy bien por qué la opinión y la voluntad de un individuo ha de contar menos que la de otro, esto es, no se entiende por qué la autonomía no es también expresión de ese principio general.⁶ Finalmente, la distinción entre esos dos niveles presupone dos ideas que no me parecen aceptables. Una es la tesis (no afirmada, creo, explícitamente por Gracia, pero implícita en su planteamiento) de que causar un daño a una persona es moralmente peor que no hacerle un bien (por ejemplo, que matar es peor que dejar morir); esto es lo que parece estar en el fondo de la prioridad que él atribuye al principio de no maleficencia sobre el de beneficencia, a pesar de que se esfuerza (pero en este punto su exposición no me parece del todo clara) por no presentar estos dos últimos

²⁵ La cita la tomo de Gracia, 1991, p. 105.

principios como el reverso y el anverso de una misma realidad, sino como "una diferencia, entre el bien común y el bien particular" (p. 129). En todo caso, su afirmación de que "no se puede hacer el bien a otro en contra de su voluntad, aunque sí estamos obligados a no hacerle mal" (p. 129) carece, en mi opinión, de justificación, pues presupone que el "bien" de una persona es algo subjetivo (lo que él considera como tal), mientras que el "mal" podría ser determinado de acuerdo con criterios objetivos, esto es, con independencia de lo que considere como "malo para ella". La otra idea que no me parece congruente es la conexión que efectúa de todo lo anterior con el derecho. La tesis de que el derecho viene a configurar una especie de mínimo ético puede (con algunas reservas que no vienen ahora al caso y a las que luego me referiré) aceptarse, pero de ahí no se sigue la vinculación que él establece de lo jurídico con el primer nivel de la ética; o, mejor dicho, esto podría resultar cierto en relación con el derecho del Estado liberal (o con ciertas ramas del derecho), pero no parece serlo en relación con el derecho del Estado social y democrático que proclama como valores consustanciales (entre otros) el bienestar y la autonomía de los individuos.

DERECHO Y BIOÉTICA. LA CONEXIÓN METODOLÓGICA

El título del artículo, unido a las críticas que acabo de efectuar, podrían hacerle pensar que lo que se esconde bajo el rótulo de "juridificar la bioética" es una vuelta a la deontología médica tradicional, esto es, a la concepción de la ética médica —y, por extensión, de la bioética— como un código único de preceptos y obligaciones aplicados según procedimientos burocráticos y res-caldados coactivamente. Como ha escrito gráficamente Diego (gracia, refiriéndose a la ética médica clásica:

El código único se ha expresado tradicionalmente en forma de leyes, preceptos o mandamientos. De ahí que el procedimiento de la ética viniera a coincidir con el del derecho [...]. Como se sabe, tal procedimiento consiste en la apertura de expediente disciplinario a un miembro de la profesión a partir de una denuncia, la subsiguiente información de los hechos, su enjuiciamiento desde el código de faltas legalmente establecido y, en fin, la imposición de la sanción. Es un procedimiento típicamente judicial, bien que realizado por las autoridades profesionales en vez de por los jueces. La llamada deontología tiene, por ello, un carácter jurisprudencial [...] se ha reducido tradicionalmente a eso, a un procedimiento jurídico o parajurídico (1991, p. 22).

Pues bien, no es a esto a lo que deseo referirme con mi propuesta de "juridificar la bioética", sino a algo bastante distinto, como en seguida trataré de mostrar. Antes, sin embargo, me parece importante introducir algunas aclaraciones sobre cómo pueden plantearse las relaciones entre el derecho y la bioética, y sobre en qué consiste la aplicación de las normas jurídicas que llevan a cabo los jueces y tribunales.

Aunque pueda considerarse que el derecho configura un mínimo ético, esto no quiere decir —o no quiere decir sólo— que la moral empieza donde el derecho termina. Sin duda, esta última afirmación contiene una idea ampliamente aceptada en nuestras sociedades (aunque bastante menos clara de lo que parece a primera vista): la de que el derecho —o, al menos, el derecho penal— debe abstenerse de regular —de prohibir— conductas que sólo tienen que ver con las opiniones morales de los individuos; dicho de otra forma, que el derecho debe permanecer neutral frente al pluralismo moral: no debe tratar de imponer un determinado código moral frente a los demás; o, como escribió John Stuart Mill en un celeberrimo texto:

El único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. [...] la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás.²⁶

Ahora bien, no hay ninguna contradicción en aceptar lo anterior y entender, al mismo tiempo, que, en un importante sentido, el derecho empieza donde termina la moral; esto es, que sin una regulación detallada (legalista) unas instancias encargadas de aplicar las anteriores normas a los casos concretos (los jueces) y el respaldo de la fuerza física para asegurar el cumplimiento de esas decisiones (la coacción estatal), la moral (cualquier moral, incluida, naturalmente, la que defiende la anterior idea del "mínimo ético"), serviría de muy poco. El derecho es —o debe ser— una prolongación de la moral, un mecanismo para positivizar la ética. Vistas así las cosas, la idea de "juridificar la bioética" no parece fácilmente discutible. Como ha escrito Ramón Martín Mateo:

Es, pues, necesario que el legislador intervenga ordenando conductas y puntualizando extremos no deducibles sin más de las vagas formulaciones de la bioética, lo que no puede quedar al libre arbitrio e interpretación de

²⁶ John Stuart Mili, *Sobre la libertad*, trad. de Pablo de Azcárate, prólogo de Isaiah Berlín, Madrid, Alianza, 1970, p. 65.

profesionales e investigadores.

[...]

Sólo la ley puede decirnos cuándo y en qué condiciones puede practicarse un aborto o realizarse un trasplante de órganos. La fecundación artificial —y sus consecuencias jurídicas: filiación y herencia— es también de la incumbencia del legislador. El internamiento psiquiátrico imperativo, la vacunación obligatoria, las condiciones de experimentación con humanos, la aceptación general de lo que se considera muerte biológica, son, entre otros, exponentes de campos para los que es inexcusable el pronunciamiento de la ley. Lo mismo puede decirse de los derechos sociales. De nada vale proclamar enfáticamente el derecho a la salud de todos los ciudadanos, si no se adopta un estatuto que haga efectivo el acceso a los servicios públicos sanitarios.²⁷

Mi propuesta de juridificar la ética se refiere, sin embargo, a otro aspecto de la cuestión. No tiene que ver propiamente con lo que cabría llamar la conexión "material" entre el derecho y la bioética, sino más bien con una conexión de tipo "metodológico". Lo que deseo sostener es que hay un tipo de conflicto jurídico cuya resolución consiste justamente en "ponderar" principios contrapuestos y que, para tratar con esos casos, se ha ido desarrollando una cierta metodología que podría resultar de utilidad también para la aplicación a los casos concretos de los principios de la bioética.

Me hago cargo de que, en este punto, cualquier lector atento podría objetarme que lo que acabo de decir no es diferente de lo propuesto por Jonsen y Toulmin, ni contradice tampoco la alternativa de Diego Gracia. Y, en efecto, es bastante fácil —casi diría, obvio— traducir ambas concepciones a términos de teoría del derecho. Lo que Jonsen y Toulmin vendrían a sostener es algo parecido al realismo americano y, más exactamente, a la tópica jurídica de Viehweg. La aplicación del derecho, al menos en los casos difíciles, no obedece en absoluto, según este último, al modelo de la subsunción, sino al

²⁷ Ramón Martín Mateo, *Bioética y derecho*, Barcelona, Ariel, 1987, p. 75. No estoy, sin embargo, de acuerdo con la forma como el autor entiende, en otro aspecto, las relaciones entre el derecho y la moral, que encierra un positivismo ideológico —por más que se base en la Constitución— y que —me temo— constituye una opinión común entre los juristas españoles. "Si las decisiones que la Constitución incorpora", escribe Martín Mateo, "han sido adoptadas democráticamente, si hay un dispositivo para la producción legislativa reconocible que da lugar a la adopción de leyes de general o al menos mayoritaria aceptación, no cabe expresar juicios morales al respecto. Las constituciones no son buenas ni malas éticamente: a lo más, pueden ser acertadas o erróneas en cuanto al discernimiento por los constituyentes de las convicciones comunitarias" (p. 164).

método (mejor, al “estilo”) de la tónica: se trata de una técnica del pensamiento problemático (Viehweg se remonta también, como Jonsen y Toulmin, a Aristóteles), en que el acento recae no sobre las conclusiones, sino sobre las premisas; éstas (las premisas) son precisamente tónicos o lugares comunes, esto es, no proposiciones necesariamente verdaderas, sino simplemente opinables o verosímiles.²⁸

Por lo que se refiere a Diego Gracia, su *pendant* en la teoría del derecho vendría a ser la concepción de los principios de Dworkin.²⁹ Como es sabido, una de las ideas centrales de Dworkin es que el derecho no consiste únicamente en reglas, sino también en principios, y que éstos son, a su vez, de dos clases: unos son —o se expresan en— enunciados que establecen objetivos, metas, propósitos sociales, económicos, políticos, etcétera (directrices o *policies*), mientras que otros establecen exigencias de justicia, equidad y moral positivas (son los principios en sentido estricto); los primeros vienen a constituir razones de tipo estratégico o utilitarista y están subordinados a los segundos que expresan razones de corrección; tan sólo los principios en sentido estricto —pero no así las directrices o *policies*— contienen derechos individuales.¹¹

Pues bien, lo anterior me permite precisar en qué consiste mi discrepancia con Jonsen y Toulmin, por un lado, y con Gracia, por el otro. Con respecto a los primeros, mi tesis es que, en la aplicación del derecho (incluso cuando lo que hay que aplicar son esencialmente principios), hay algo más que simples tónicos o máximas carentes de alguna ordenación interna. Y, con respecto al último, mi posición vendría a consistir, por un lado, en negar que la anterior distinción dworkiniana puede aplicarse a los principios de la bioética (pues ninguno de ellos podría interpretarse como si fueran simples directrices o *policies*) y, por otro lado, en sostener que, a pesar de ello, aunque los

²⁸ He estudiado con cierto detalle la concepción de la argumentación jurídica de Viehweg (y de Toulmin) en mi libro *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991. La manera como describen Jonsen y Toulmin el funcionamiento del razonamiento por analogía es enteramente coincidente con el de un realista americano, E. H. Levi (*Introducción al razonamiento jurídico*, Buenos Aires, Eudeba, 1964).

²⁹ Al sostener su tesis de la jerarquización de los principios, Gracia se refiere expresamente a la teoría de la justicia de Rawls (en particular, al orden “lexico- gráfico” que este último establece entre los dos principios de la justicia) (p. 127) que, sin duda, está también en la base de la concepción de Dworkin. Por otro lado, este último no es un autor que le resulte en absoluto desconocido a Gracia, como puede comprobarse leyendo su obra ya mencionada, *Fundamentos de bioética*. Aquí, y en *Procedimientos de decisión en ética clínica*, viene a asumir como principio básico de la ética la formulación dworkiniana de tratar a todos los individuos con “igual consideración y respeto”.

principios (morales) no sean jerarquizables de la manera como él propone, eso no quiere decir que no pueda —mejor, no deba— establecerse algún tipo de ordenación en el proceso de su aplicación; lo que ocurre es que esa ordenación no tiene lugar propiamente en el nivel de los principios, sino en el de las reglas. Mostraré ahora, antes de volver a los principios de la bioética, de qué manera se produce esto, es decir, cómo opera la racionalidad jurídica ante conflictos que envuelven principios (principios en sentido estricto) y que plantean exigencias incompatibles entre sí.

EL “MÉTODO” JURÍDICO

La contraposición entre la libertad de información y de expresión, por un lado, y el derecho al honor, a la intimidad y a la propia imagen, por el otro, constituye un buen ejemplo de este último tipo de conflictos. En relación con el derecho español, la Constitución reconoce y protege, en el artículo 20.1, los derechos “a expresar y difundir libremente los pensamientos, ideas y opiniones...” (apartado a) y “a comunicar o recibir libremente información veraz...” (apartado d); pero el mismo artículo añade que estas últimas libertades tienen su límite “especialmente, en el ³⁰ derecho al honor, a la intimidad y a la propia imagen...” (artículo 20.4), que la propia Constitución había ya “garantizado” previamente en el artículo 18.1. Naturalmente, además de estas normas constitucionales, existen otras, redactadas en términos menos generales, que, de alguna forma, vienen a resolver en un determinado sentido los posibles conflictos entre esa serie de exigencias. Así, por ejemplo, el Código Penal castiga la injuria, la calumnia y el desacato, y una ley civil (la Ley Orgánica 1/1982 de 5 de mayo, de protección civil del derecho al honor, a la intimidad personal y familiar y a la propia imagen) establece en qué supuestos se tiene la obligación de publicar una rectificación, de pagar una indemnización por haber vulnerado la intimidad o el honor de una persona, etcétera. Pero las leyes no pueden evitar que se planteen casos, casos difíciles, que los tribunales no pueden resolver aplicando simplemente alguna regla específica previamente establecida, sino efectuando una ponderación entre principios. Mostraré algunos ejemplos de ello, referidos al problema que estamos tratando, y señalaré también, de manera muy sintética, cómo justificó el Tribunal Constitucional español esas decisiones.

Uno de estos casos, el caso Paquirri (sentencia 231/1988, de 2 de noviembre), se planteó porque una determinada empresa había comercializado, sin la autorización de los familiares, una cinta de video que

³⁰ He elaborado, junto con Juan Ruiz Mañero, una concepción de los principios jurídicos parcialmente coincidente con la de Dworkin, en “Sobre principios y reglas”, *Doxa*, núm. 10, 1991.

reproducía la cogida del torero y su posterior tratamiento médico, y fallecimiento, en la enfermería de la plaza de Pozoblanco. Después de diversas vicisitudes judiciales, la viuda del torero planteó un recurso de amparo ante el Tribunal Constitucional, alegando que se había vulnerado el derecho a la imagen y a la intimidad. El tribunal entendió que el derecho a la imagen no podía ser objeto de protección en amparo (lo que no excluía otro tipo de protección jurídica), debido al carácter personalísimo de ese derecho (en cuanto derecho fundamental, no en cuanto derecho de contenido patrimonial) que habría dejado de existir con la muerte del torero. Sin embargo, el titular del derecho a la intimidad no lo sería solamente el fallecido, sino también su familia. El tribunal entendió que las imágenes reproducidas constituían, en efecto, una intromisión ilegítima en ese ámbito de intimidad, básicamente por estas tres razones: a) de las imágenes, podía inferirse con seguridad que "dentro de las pautas de nuestra cultura [...] inciden negativamente, causando dolor y angustia en los familiares cercanos del fallecido"; b) las imágenes en cuestión no forman parte del espectáculo taurino, esto es, no existe un "uso social" que justifique esa utilización; c) el que las imágenes hubieran sido ya emitidas por la televisión en programas informativos no elimina su carácter íntimo.

En el caso Friedman (sentencia 214/1991, de 11 de noviembre), el Tribunal Constitucional tuvo que enfrentarse con una petición de amparo, por parte de la señora Violeta Friedman, basada en que las declaraciones realizadas en la revista *Tiempo por León Degrelle* (un ex jefe de las SS), en las que negaba el holocausto judío, anhelaba la llegada de un nuevo Führer, consideraba a Mengele como un "médico normal", etcétera, significaban un atentado contra su derecho al honor, ya que toda su familia había muerto gaseada, por orden del doctor Mengele, en el campo de exterminio de Auschwitz. El tribunal comienza recordando los dos criterios que caracterizan su jurisprudencia hasta el momento. Uno se basa en la distinción entre la libertad de expresión en sentido estricto (referida a la emisión de juicios y opiniones) y la libertad de información (referida a la manifestación de hechos): la libertad de expresión tiene un mayor ámbito que la información, pues el requisito de la veracidad sólo opera en relación con hechos, no con juicios de valor. El segundo criterio es que el derecho al honor tiene un carácter personalista, de manera que su protección es más intensa cuando se trata del honor de las personas físicas y más débil si afecta a personas jurídicas o a Colectivos de personas. La utilización de esos dos criterios llevaría, en este caso, a denegar el amparo, ya que el tribunal reconoce que las manifestaciones de Degrelle se inscribían en el ámbito de la libertad de expresión y no se referían a ninguna persona determinada, sino a un grupo, el pueblo judío. Sin

embargo, concedió el amparo porque, a los anteriores criterios, añadió uno nuevo, según el cual la libertad de expresión no comprende “el derecho a efectuar manifestaciones, expresiones o campañas de carácter racista o xenófobo”.

El periodista José María García fue condenado por la Audiencia Provincial de Zaragoza (previamente había sido absuelto por un juzgado de instrucción) por un delito de desacato (se comete al "insultar a una autoridad en el ejercicio de sus funciones o con ocasión de éstas") contra José Luis Roca, a la sazón presidente de la Asociación Española de Fútbol y diputado de las Cortes de Aragón. García había difundido una información según la cual Roca había cobrado determinadas dietas por supuestos desplazamientos a Zaragoza que, sin embargo, no se habían producido. El Tribunal Constitucional (en sentencia 105/1990, de 6 de junio) recuerda (remitiéndose, de nuevo, a su propia jurisprudencia) que el derecho de información goza de una máxima protección cuando la información se refiere a una personalidad pública, se vincula con la formación de una "opinión pública libre" y quien la difunde es un profesional de la información y en el ejercicio de su profesión. En el caso se daban todos estos requisitos, además del de veracidad (entendido como información comprobada según los cánones de la profesionalidad informativa), pero el Tribunal Constitucional no amparó a García, porque éste había emitido "apelativos formalmente injuriosos en cualquier contexto, innecesarios para la labor informativa o de formación de la opinión" y "la Constitución no reconoce un pretendido derecho al insulto".

En la sentencia 20/1992, de 14 de febrero, el Tribunal Constitucional resolvió un recurso en que se planteaba un conflicto entre la libertad de información y el derecho a la intimidad. Lo que había motivado el caso fue la publicación, en el diario Baleares, de Palma de Mallorca, de un suelto sin firma (en febrero de 1986) que decía lo siguiente:

El cuarto caso que se produce en Mallorca del síndrome de inmunodeficiencia adquirida, lo padece un arquitecto palmesano, quien convivía desde hace algún tiempo con otro compañero de profesión, catalán. Al parecer, el enfermo es L. V., de 39 años de edad...

El Tribunal Constitucional desestimó el recurso de amparo (que habían planteado la empresa editora y el director del diario, los cuales habían sido condenados previamente a pagar una determinada indemnización a las dos personas aludidas en el suelto), basándose en estas dos razones: a) "tratándose de la intimidad, la veracidad no es paliativo, sino presupuesto, en todo caso, de la lesión"; b) el derecho a la intimidad sólo puede ceder frente al derecho a la información “si lo difundido afecta, por su objeto

y por su valor, al ámbito de lo público, no coincidente, claro es, con aquello que puede suscitar o despertar, meramente, la curiosidad ajena”.

Finalmente, el último caso que traeré a colación es el de *el cura de Hío*. El diario *El País* publicó, en agosto de 1984, un artículo con estos titulares: *Un cura de Cangas de Monazo inicia la cruzada contra los desnudistas gallegos. Garrote en mano, el sacerdote lanzó al vecindario contra un campamento autorizado*. Unos días después, el mismo diario publicó otro artículo que recogía las declaraciones del párroco de Hío, desmintiendo su presencia en aquella algarada, y la confirmación de esa versión de los hechos por parte de los vecinos que explicaron que "el equívoco surgió [...] porque los campistas, en los momentos de tensión, confundieron a uno de los vecinos con el párroco". A pesar de la rectificación, el cura de Hío promovió, con éxito, demanda de protección del derecho al honor contra el director del periódico, la autora del artículo y la empresa editora. El Tribunal Constitucional falló a favor de estos últimos el recurso de amparo que habían interpuesto, y lo fundamentó así: El derecho a la libertad de información goza, con respecto al derecho al honor, de una "posición prevalente, que no jerárquica", pero siempre y cuando la información transmitida sea "veraz" y esté referida a asuntos de "relevancia pública". El tribunal entendió que la información, aunque hubiese resultado falsa, sin embargo, era veraz, porque el alcance del error no afectaba esencialmente al contenido de la información (al parecer, quien había participado en los acontecimientos había sido el párroco de Viñó, no el de Hío) y porque el periodista había procedido con la diligencia exigible (había contrastado la noticia; el error había tenido carácter involuntario; y había sido prontamente corregido). Además, se trataba también de una información con relevancia pública, tanto por los hechos objeto de la información como por la condición de la persona involucrada en la noticia. Finalmente, a pesar del tono sarcástico adoptado por la periodista, lo allí expresado no podía considerarse como "afirmaciones absolutamente gratuitas o innecesarias", o que hubiesen sido dictadas no con una intención informativa, sino "con una finalidad meramente vejatoria o de menosprecio".

Pues bien, me parece que este conjunto de decisiones, con sus fundamentaciones, constituye un buen ejemplo de cómo puede operar la racionalidad práctica —la *frónesis* aristotélica— sin necesidad de partir de una previa jerarquización —una ordenación lexicográfica como la que propone Gracia siguiendo a Rawls— entre los principios, pero sin limitarse tampoco al establecimiento de un mero catálogo de máximas o tópicos; lo que construye el tribunal —como en seguida veremos— son verdaderas reglas aunque, naturalmente, no puede pretenderse que ellas estén en condiciones de resolver en forma indubitada todos los casos futuros; pero una regla abierta —que se

aplica, o no se aplica, con claridad a ciertos casos y deja a otros en la penumbra— sigue siendo una regla. El método utilizado por el Tribunal Constitucional podría caracterizarse mediante estos dos pasos.

El primero se traduce en la construcción de una taxonomía que permita ubicar cada caso dentro de una determinada categoría, lo que constituye el primer esfuerzo argumentativo del tribunal. A partir de los supuestos que hemos examinado (y que, naturalmente, constituyen sólo una pequeñísima porción de los resueltos por el tribunal en esta materia), es fácil concluir que existen, básicamente, tres tipos de conflicto, según que la contraposición tenga lugar: a) entre la libertad de información y el derecho al honor: b) entre la libertad de información y el derecho a la intimidad, y c) entre la libertad de expresión y el derecho al honor. El siguiente cuadro permitirá verlo de manera gráfica:

	Honor	Intimidad	Propia imagen
<i>Libertad de información</i>	El cura de Hío García (a)	Sida ^D Paq, (b)	Írri
<i>Libertad de expresión</i>	Friedman (c)	*	

A partir de aquí, el segundo paso consiste en la elaboración de una serie de “reglas de prioridad” que, insisto, no suponen una ordenación lexicográfica, esto es, una jerarquización de los principios del tipo de “el principio P1 prevalece siempre frente al principio P2”. Sin pretensiones de exhaustividad, sino como mera ilustración de lo que quiero decir, esas reglas podrían expresarse así:

- a) Cuando existe una contraposición entre la libertad de información y el derecho al honor:
 1. Hay una presunción prima facie en favor de la libertad de información.
 2. Sin embargo, el derecho al honor puede prevalecer si:
 - 2.1. La información carece de relevancia pública.
 - Una información tiene relevancia pública si:

- 1) Afecta a una personalidad pública, o
- 2) A alguien que, sin serlo, desempeñe un cargo profesión de interés público.

—Una información no tiene nunca relevancia pública si:

- 1) Contiene extremos que afectan al honor de las personas, y
- 2) Son innecesarios, o

2.2. Es inveraz.

—Una información es veraz si:

- 1) Es verdadera, o
- 2) Es falsa, pero se ha procedido con la diligencia debida.

a) Cuando existe una contraposición entre la libertad de información y el derecho a la intimidad:

1. Hay una presunción *prima facie* en favor del derecho a la intimidad.

2. Sin embargo, la libertad de información puede prevalecer si:

2.1. La información tiene relevancia pública.

Sobre lo que hay que entender por "relevancia pública" vale en principio lo señalado en la regla anterior, pero se añade un nuevo criterio:

—Un hecho no es público sencillamente porque suscite curiosidad ajena, y

2.2. No contradice los usos sociales.

a) Cuando existe una contraposición entre la libertad de expresión y el derecho al honor: Hay una presunción *prima facie* en favor de la libertad de expresión.

1. Sin embargo, el derecho al honor puede prevalecer si:

1.1. Lo expresado afecta a personas determinadas o determinables, o

1.2. Se trata de manifestaciones de carácter racista o xenófobo.

Sin duda, lo anterior constituye un conjunto de soluciones —de reglas— fragmentarias, incompletas y abiertas: muchos de los conceptos a los que se alude necesitan aún ser desarrollados en sentidos imposibles de prever por el momento; cabe suponer que aparecerán, cuando surjan circunstancias que aún no se han presentado, nuevas distinciones relevantes; algunos de los criterios establecidos son sencillamente discutibles y quizá sean abandonados o modificados con el transcurso del tiempo, etcétera. Pero esto, naturalmente, no priva al procedimiento, y a sus resultados, de racionalidad. Por un lado, no estamos en presencia de un conjunto de opiniones más o menos arbitrarias y subjetivas, sino que obedecen a una idea de racionalidad que podría caracterizarse así: las decisiones mantienen entre sí un considerable grado de coherencia; se fundamentan en criterios que pretenden ser universalizables;

producen consecuencias socialmente aceptables; y (por supuesto) no contradicen ningún precepto constitucional. Por otro lado, en la medida en que no constituyen simplemente soluciones para un caso, sino que pretenden servir como pautas para el futuro, constituyen también un mecanismo — imperfecto— de previsión. Finalmente, al tratarse de decisiones fundamentadas, esto es, de decisiones en favor de las cuales se aducen razones que pretenden ser intersubjetivamente válidas (al menos para quien acepte los anteriores requisitos de coherencia, universalidad, aceptabilidad de las consecuencias y respeto de la Constitución), las mismas pueden también ser (racionalmente) criticadas y, llegado el caso, modificadas.

LA "JURIDIFICACIÓN" DE LA BIOÉTICA

De nuevo sobre los principios de la bioética

Y ahora ha llegado el momento de retomar los principios de la bioética. Anteriormente, al referirme a los comités éticos de ensayos clínicos, señalé que las razones éticas son las razones últimas del discurso práctico, en el sentido de que prevalecen siempre —por definición— frente a cualquier otra razón de tipo instrumental, estratégico, etcétera. Naturalmente, este carácter último no es ninguna garantía de infalibilidad: también las decisiones de los tribunales de última instancia tienen carácter último, pero eso no quiere decir que no puedan estar (jurídicamente) equivocadas. Además, la ética tiene la característica de ser única, en el sentido de que son los mismos principios éticos los que rigen en cualquier ámbito de lo humano. Esto excluye que exista, por ejemplo, una ética peculiar de la esfera de la política y contrapuesta a la que ordena la vida privada.³¹ En relación con la medicina —o con la biología— ocurre lo mismo: los principios éticos que aquí rigen no pueden ser otros que los principios generales de la ética, que adquieren una especial modulación —como ocurre en el caso de la política— de acuerdo con ciertas características típicas de esas esferas de actividad. Por ejemplo, la existencia de relaciones de asimetría entre el médico y el enfermo, el hecho de que lo que esté en juego sea un bien tan primario como la salud o las peculiaridades de la profesión médica lleva a que, en el ámbito de la medicina, adquieran especial intensidad problemas éticos como el paternalismo, el estado de necesidad o los deberes especiales y, por tanto, a que ciertos principios éticos pasen a un primer plano de importancia.

³¹ Sobre este problema, me parecen esclarecedores dos artículos de Ernesto Garzón Valdés, "Moral y política" y "Acerca de la tesis de la separación entre moral y política", publicados en *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

Si se examinan con cuidado los llamados "principios de la bioética", me parece que puede llegarse a la conclusión de que los mismos pretenden ofrecer respuesta, básicamente, a estos cuatro problemas generales: a) ¿quién debe decidir (el enfermo, él médico, los familiares, el investigador)?; b) ¿qué daño y qué beneficio se puede (o se debe) causar?; c) ¿cómo debe tratarse a un individuo en relación con los demás?, y d) ¿qué se debe decir y a quién? Ahora bien, si estos problemas se interpretan de la forma más abstracta posible, entonces no podrán ser otra cosa que los problemas generales de la ética, esto es, diversos aspectos de la cuestión generalísima: qué debo (o qué se debe) hacer. Y la respuesta —según lo dicho— tendría que coincidir con los principios de la ética *tout au court*, lo que no me parece difícil de mostrar. Basta simplemente con recordar las cuatro formulaciones que Kant atribuía al imperativo categórico para que surjan los cuatro principios clásicos de autonomía, dignidad, universalidad y publicidad, como otras tantas respuestas a aquellos problemas. Naturalmente, estos principios pueden aceptarse sin necesidad de hacer profesión de kantismo. En particular, yo no creo que sea asumible el absolutismo moral kantiano y considero equivocada la respuesta que el propio Kant dio a problemas estrechamente conectados con los actuales de la bioética, como el del suicidio.³² La fundamentación de estos principios tiene, sin duda, una importancia decisiva desde el punto de vista teórico y práctico, pero no es asunto en el que quepa entrar aquí. Asumiré, sin más, que los mismos están ligados a ciertos rasgos profundos que caracterizan a las personas, esto es, que reconocemos a otro como persona o somos reconocidos como tales por los demás si: a) nadie puede decidir por nosotros, si podemos hacerlo; b) no se nos instrumentaliza, esto es, se nos respeta; c) no se nos trata peor que a los demás, y d) podernos conocer para decidir.

La formulación de los principios podría ser: 1) Principio de autonomía. Cada individuo tiene derecho a decidir sobre aquello que le afecta (aquí, en particular, sobre su vida y salud). 2) Principio de dignidad. Ningún ser humano puede ser tratado como un simple medio. 3) Principio de universalidad (o de igualdad). Quienes están en las mismas condiciones deben ser tratados de manera igual. 4) Principio de información. Todos los individuos tienen derecho a saber lo que les afecta (aquí, lo que afecta a su salud).

³² En sus *Lecciones de ética* (introducción y notas de R. Rodríguez Aramayo; traducción de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Barcelona, 1988), Kant llega a escribir que "el suicidio no es lícito bajo ningún respecto, ya que representa la destrucción de la humanidad y coloca a ésta por debajo de la animalidad" (p. 192). Sin embargo, no me parece difícil interpretar el imperativo categórico de Kant en forma que sea (en determinadas **circunstancias**) compatible con la licitud moral del suicidio.

Estos cuatro principios —y así formulados— es probablemente todo lo que necesitamos para resolver lo que podemos llamar —recurriendo a terminología jurídica— casos fáciles. Así, aceptamos sin más que es el paciente, y no el médico, quien tiene que decidir si se lleva a cabo o no una intervención que comporta determinados riesgos; rechazamos que a una persona pueda usársele como simple conejillo de Indias (lo que, por cierto, no implica asumir que con los conejos —sean o no de Indias— quepa hacer cualquier cosa); aceptamos también que nadie puede estar excluido de los servicios de salud; y exigimos que cualquier persona que vaya a participar en un ensayo clínico sea debidamente informada al respecto.

Pero hay también otros casos, los casos difíciles, en los que esos principios parecen resultar insuficientes. Por ejemplo, ¿qué hacer cuando la persona afectada no puede tomar decisiones sobre su vida o sobre su salud por su corta edad, por padecer ciertas insuficiencias de tipo psíquico o porque está en estado de inconsciencia? ¿Y no es el trasplante de órganos un caso en que parece usarse a un ser humano como un medio? La realización prácticamente de cualquier ensayo clínico, ¿no presupone que, de alguna forma, unos enfermos —los que integran el grupo de control— van a recibir un mejor trato que el grupo experimental y que el resto de los enfermos que no participan en el ensayo?¹⁴ Y si todos tenemos derecho a conocer lo que afecta a nuestra salud, ¿significa esto que el médico tiene siempre la obligación de decirnos todo?

Si bien se mira, las insuficiencias de los anteriores principios para contestar a estas cuestiones no derivan de que consideremos que hay casos en que no se pueden respetar esos principios. Esto es, no parece que para hacer frente a esas dificultades tengamos que aceptar que hay ocasiones en que puede ser lícito conculcar la autonomía, la dignidad, etcétera; si así fuera, los principios morales tendrían verdaderamente un escaso valor. Lo que ocurre es, más bien, que esos principios establecen lo que puede o debe hacerse, pero dadas ciertas condiciones que, sin embargo, no podemos precisar de antemano. Por ejemplo, el principio de autonomía lo entendemos en el sentido de que un individuo puede decidir sobre aquello que le afecta, pero siempre y cuando esté en condiciones de hacerlo. Si no se dieran esas condiciones, entonces estamos dispuestos a aceptar que otro pueda—o deba— tomar por él esa decisión, precisamente para asegurar su dignidad, que no sea tratado peor que otro, etcétera. En estos casos —los supuestos de paternalismo justificado— no tendría sentido decir que estamos conculcando la autonomía de una persona, sino más bien que hemos descubierto un nuevo principio moral, al haber aplicado las exigencias anteriores (de autonomía, dignidad, etcétera) a un conjunto de circunstancias típicas que antes no habíamos

considerado. Si hiciéramos lo mismo en relación con los otros tres principios de dignidad, universalidad e información, descubriríamos otros tantos principios a los que propongo llamar, respectivamente, principio del utilitarismo restringido, de la diferencia y del secreto. Estos últimos podrían considerarse principios secundarios (los otros serían primarios), pues derivan de los anteriores, en el sentido de que su fundamento son las ideas de autonomía, dignidad, igualdad e información; parece también por ello plausible establecer en el discurso práctico —por ejemplo, en su utilización en un comité de ética— una cierta prioridad en favor de los primeros, que podría adoptar la forma de una regla de carga de la argumentación: quien pretenda utilizar, para la resolución de un caso, uno de estos últimos principios (por ejemplo, el de paternalismo frente al de autonomía, etcétera) asume la carga de la prueba, en el sentido de que es él quien tiene que probar que, efectivamente, se dan las circunstancias de aplicación de ese principio. De acuerdo con lo que, me parece, constituirían **esos conjuntos de circunstancias, la formulación de los nuevos principios podría ser: 1) de paternalismo justificado; 2) de utilitarismo restringido; 3) del trato diferenciado, y 4) del secreto.**

Principio de paternalismo justificado

Es ilícito tomar una decisión que afecta a la vida o salud de otro si: a) este último está en una situación de incompetencia básica; b) la medida supone un beneficio objetivo para él, y c) se puede presumir racionalmente que consentiría si cesara la situación de incompetencia.

Principio de utilitarismo restringido

Es lícito emprender una acción que no supone un beneficio para una persona (o incluso que le supone un daño), si con ella: a) se produce (o es racional pensar que podría producirse) un beneficio apreciable para otro u otros; b) se cuenta con el consentimiento del afectado (o se puede presumir racionalmente que consentiría), y c) se trata de una medida no degradante.

Principio del trato diferenciado

Es lícito tratar a una persona de manera distinta que a otra si: a) la diferencia de trato se basa en una circunstancia que sea universalizable; b) produce un beneficio apreciable en otra u otras, y c) se puede presumir racionalmente que el perjudicado consentiría si pudiera decidir en circunstancias de imparcialidad.

Principio del secreto

Es lícito ocultar a una persona informaciones que afectan a su salud, si con ello: a) se respeta su personalidad, o b) se hace posible una investigación a la que ha prestado consentimiento.

De los principios a las reglas

Ahora bien, esta serie de principios (y suponiendo que se aceptaran las formulaciones que acabo de proponer) no permiten, naturalmente, resolver, sin más ayuda, la diversidad de casos difíciles que pueden surgir en la bioética. Por un lado, porque es razonable pensar que existen (o que pueden llegar a existir) otros conjuntos de circunstancias que lleven a la formulación de nuevos principios. Por otro lado, porque, aun cuando nos circunscribamos a los anteriores, ellos necesitan ser precisados —concretados— en forma de reglas. Por ejemplo, de acuerdo con lo anterior, cabría concluir que no se puede rechazar ab initio la posibilidad de un ensayo que no suponga un beneficio (o incluso que pueda suponer un daño) para los enfermos que participan en el mismo, pero eso no es todavía suficiente para autorizar, o no autorizar, un determinado ensayo clínico de esas características; en este sentido, puede decirse que los principios son inconcluyentes: por sí mismos no permiten resolver definitivamente un caso. Además de principios, necesitamos reglas que precisen, por ejemplo, hasta dónde ha de llegar el riesgo para una persona y el beneficio para otra, qué cabe entender por medidas no degradantes, etcétera. Pero eso nos lleva a la conclusión (véase,

CUADRO 1

<i>Problemas generales de la bioética</i>	<i>Principios primarios</i>	<i>Justificación</i>	<i>Principios secundarios; aplicables si se dan las siguientes circunstancias:</i>	<i>Casos controvertidos</i>	<i>Reglas</i>
¿Quién debe decidir?	<i>Autonomía.</i> Cada individuo tiene derecho a saber lo que afecta su vida o su salud.	Autonomía	<i>Paternalismo justificado.</i> -Beneficio objetivo. -Incompetente básico. -Consentimiento.	-Investigación con niños, inconscientes, etcétera. -Límites de la libertad clínica. -Eutanasia. -Testigos de Jehová.	-Un padre no puede impedir que a su hijo se le trasfunda en caso de necesidad. -...
¿Qué daño y qué beneficio se puede (debe) causar?	<i>Dignidad.</i> Un ser humano no puede ser tratado como un medio para otros.	Dignidad	<i>Utilitarismo restringido.</i> -Beneficio social apreciable. -Consentimiento. -Medida no degradante.	-Investigación que no mejora directamente la salud. -Realización de trasplantes.	-Es lícito trasplantar un órgano de un fallecido sin contar con el consentimiento de sus familiares. -...
¿Cómo debe tratarse a un individuo en relación con los demás?	<i>Universalidad</i> (igualdad). Quienes están en las mismas condiciones deben ser tratados igual.	Igualdad	<i>Diferencia.</i> -Circunstancia universalizable. -Mayor beneficio apreciable. -Consentimiento.	-Listas de trasplantes. -Investigación con placebo. -Trato de sidosos. -Aleatoriedad para formar el grupo de control.	-Es lícito preferir para un trasplante (a igualdad de otras condiciones) al enfermo que pueda pronosticarse una mayor cantidad y calidad de vida.
¿Qué se debe decidir y a quién?	<i>Información.</i> Todos los individuos tienen derecho a saber lo que afecta a su salud.	Información	<i>Secreto.</i> -Respeto de la personalidad. -Hacer posible la investigación.	-Publicidad de los protocolos. -Información que causa dolor innecesario. -Ensayos con técnica de ciego o doble ciego.	-El enfermo que participa en un ensayo debe ser informado, en su caso, de que él puede integrar (aleatoriamente) el grupo de control.

en el cuadro 1, una presentación conjunta de todo lo anterior) de que el problema fundamental de la bioética es el de pasar del nivel de los principios al de las reglas; o, dicho de otra manera, construir, a partir de los anteriores principios (que, con alguna que otra variación, gozan de un amplio consenso) un conjunto de pautas específicas que resulten coherentes con ellos y que permitan resolver los problemas prácticos que se plantean y para los que no existe, en principio, consenso.

La bioética tendría que proporcionarnos, por así decirlo, la satisfacción de comprobar que nuestros problemas prácticos pueden ser resueltos (al menos en un buen número de casos) sin dejar de ser fieles a nuestros principios.

*La vía legislativa y la judicial. ¿Por qué no
un Comité Nacional de Ética?*

Si ahora volvemos la mirada hacia el derecho (que, al fin y al cabo, no pretende otra cosa que hacer posible la solución de problemas prácticos desarrollando —o, al menos, sin conculcar— los principios de la moral), convendremos seguramente en que hay dos vías, no necesariamente alternativas, para llevar a cabo esta operación, esto es, el paso de los principios a las reglas: la vía legislativa y la judicial.

La primera tiene indudables ventajas (que se incrementan cuando los órganos que establecen las reglas poseen una legitimidad indiscutida —por ejemplo, por su origen democrático— que podría faltar en los jueces), pero también algunos inconvenientes. En particular, no parece que éste sea el procedimiento —j—o el único procedimiento— a seguir cuando las reglas tienen que referirse a circunstancias altamente imprevisibles (como ocurre cuando dependen de cambios científicos o técnicos) o que envuelven juicios de valor, opiniones morales, etcétera, que están lejos de suscitar un consenso por parte de los legisladores. El riesgo en estos casos es que las normas producidas no alcancen el nivel de concreción deseable y/o resulten excesivamente rígidas. Me parece que el desarrollo de la bioética ofrece algunos ejemplos de este vano empeño por seguir única o preferentemente una vía "legislativa". Así, en materia de trasplantes, se establece la obligación de contar siempre con la autorización de los familiares del fallecido al que se va a extraer un órgano¹⁵ y se prohíbe que el donante pueda recibir una contraprestación económica.¹⁶ Sin embargo, estas exigencias no tienen —como se pretende— carácter ético, sino que, a lo sumo, se basan en criterios de oportunidad que son contingentes; es decir, es posible que, dado el estado de opinión existente al respecto, sea mejor proceder de acuerdo con esas dos exigencias, pero yo no veo que exista ningún obstáculo de tipo ético para

aprovechar órganos de un cadáver, que no es ya una persona humana, en beneficio de alguien que sí lo es; o para asignar una cierta cantidad económica a los donantes de órganos, o a sus familiares, aunque sí habría que excluir (por obvias razones de igualdad) que los trasplantes sigan la ley de la oferta y de la demanda.¹⁷ Y algo parecido ocurre con la prohibición de efectuar ensayos con niños, con enfermos mentales o con embarazadas que no necesariamente — cuando se entiende como una prohibición absoluta— redundan en beneficio de esas categorías de personas. Se diría que, en todos estos casos, el afán comprensible por evitar abusos lleva a situar la línea de lo éticamente prohibido más allá de donde sería razonable trazarla.

La segunda vía, la "vía judicial", es la que, me parece, debería recorrer la bioética con mayor frecuencia y decisión de lo que lo hace. Con ello — insisto— no quiero decir que los jueces profesionales—o, en general, los juristas—deban tener en este campo un mayor peso del que ahora tienen. Por el contrario, creo que el protagonismo deberían asumirlo, cada vez más, los comités de ética a los que, en su momento, me referí. Pero estos órganos podrían utilizar el método judicial de ponderación de los principios, que antes he procurado ilustrar, como un modelo plausible de racionalidad práctica. Me parece que, con lo que llevo dicho, queda claro que los miembros de esos comités están, en efecto, en una situación análoga a la de los jueces que tienen que resolver casos jurídicos basándose esencialmente en principios. Esa analogía puede, sin embargo, desarrollarse todavía un poco más allá, en estas dos dimensiones.

La primera lleva a proponer la creación de un comité de ámbito nacional que operase como una especie de tribunal de segunda instancia con respecto a cada uno de los comités de hospital. No quiero decir con ello que ese comité debiera tener el poder de revocar las decisiones de los otros, pues esto no sería ni deseable, ni factible. De lo que se trataría es de que existiera la oportunidad de volver a discutir los casos verdaderamente conflictivos (deberían ser los propios comités de ética de hospital los que decidieran cuáles son esos casos), de manera que se pudiera ir produciendo una especie de "jurisprudencia" que permitiera que los principios de la bioética se fueran desarrollando —es decir, fueran concretándose en reglas— de una forma más homogénea y coherente de lo que ocurriría en otro caso. Por supuesto, tales decisiones (o, mejor, los criterios o las reglas en que las mismas se basaran) no tendrían carácter vinculante para los comités de hospital (de cara a los casos futuros). Su función sería simplemente (pero esto me parece que es muy importante) de carácter orientativo: los criterios serían seguidos en la medida en que resultaran convincentes.

La otra dimensión —estrechamente ligada a la anterior— tiene que ver con la exigencia de que las decisiones de ese "Comité Nacional de Bioética" (que podría constar de diversas secciones: ensayos clínicos, cuestiones asistenciales, etcétera) debieran ser motivadas (tanto las de la mayoría como las de los disidentes) y debieran, desde luego, publicarse. Sólo así podría asegurarse un alto grado de coherencia y que la modificación de los criterios (la conversión de las opiniones minoritarias en mayoritarias) obedeciese, en la mayor medida posible, a pautas de racionalidad y no a meros prejuicios ideológicos o a "transacciones" entre intereses en conflicto.