

ESTUDIOS

[RAÍCES DE LA BIOÉTICA EN LA TRADICIÓN ÉTICO-FILOSÓFICA OCCIDENTAL, Y ACTUALES DESAFÍOS]

Ana Escribar W.

Profesora Asociada,
Facultad de Filosofía y Humanidades,
Universidad de Chile.

RESUMEN

Se revisan los antecedentes de la bioética en la tradición ético-filosófica occidental analizando la teleología en la ética aristotélica, la deontología en la ética kantiana y situando las causas del surgimiento de la bioética en las condiciones de la ética filosófica a partir de la Ilustración. Se sigue el desarrollo de esas dos líneas de pensamiento a través de Alasdair MacIntyre en lo que respecta al neo-aristotelismo y de Jürgen Habermas en relación al procedimentalismo, presentándose la ética de Paul Ricoeur como un intento de síntesis entre ambas; se destaca la importancia de esa síntesis para la reflexión bioética y se fundamenta la necesidad de que dicha disciplina asuma funciones educativas como complemento de sus funciones en el ámbito médico.

1. Antecedentes filosóficos. Introducción.

La bioética tiene un origen reciente. El término mismo surge en Norteamérica en 1970 y designa una disciplina que intenta establecer un puente entre la biología y las humanidades.

Surge la bioética como respuesta a la conjunción de dos acontecimientos:

El poder que el desarrollo científico-técnico pone en manos del hombre, poder que le permite manipular la vida en su conjunto: su propia vida y el medio ambiente que la sustenta. Este poder es de tal magnitud que puede llegar a poner en peligro la permanencia de la humanidad sobre el planeta y, por consiguiente, enfrenta al hombre con una responsabilidad hasta ahora inédita.

La aparente incapacidad de la filosofía para dar respuesta a las interrogantes éticas derivadas del ejercicio de ese poder y, en consecuencia, de estar a la altura de esa nueva responsabilidad. La reflexión ética, por otra parte, surge en Occidente al unísono con la reflexión filosófica, como parte integrante de esta última. A lo largo de la historia de la filosofía se hablado a menudo en forma indistinta de ética y de moral para designar la apreciación de los actos humanos de acuerdo a las categorías de bueno y malo, justo e injusto y los modos de vida ajustados a esas categorías.

Etimológicamente, el primer término proviene del griego, *éthos*, carácter, y el segundo del latín *mores*, costumbre, haciendo ambos referencia a un modo de ser propio del hombre. Dicho modo de ser es el del "sujeto moral", vale decir, consciente de si mismo, capaz de elegir entre distintas alternativas de conducta, capaz de dar cuenta de su elección y consciente de sus posibles consecuencias. En síntesis, el modo de ser de un sujeto libre y responsable, al que - como tal - sus actos le son imputables.

Con cierta frecuencia, por otra parte, se reserva el término "ética" para designar la reflexión metódica sobre la moral, entendida ésta en el sentido que antes atribuyéramos indistintamente a ambos términos.

En esta introducción y mientras expresamente no se diga otra cosa al abordar la obra de ciertos pensadores que los definen diferentemente, los entenderemos como equivalentes; cuando queramos referirnos a la disciplina que reflexiona sobre los fundamentos de esas normas, valores, juicios y comportamientos, hablaremos de ética-filosófica.

Por otra parte, podríamos definir la bioética como la reflexión ética aplicada a los problemas derivados de la manipulación de la vida y del medio ambiente que la sustenta. El hecho de que ella se ocupe de los efectos de la manipulación técnica sobre la vida, la hace tributaria de las ciencias médicas y de la biología; el que hunda sus raíces en la tradición del pensamiento ético occidental, la relaciona íntimamente con la filosofía y la teología; el que prescriba para sus problemas soluciones que aspiran a dar ulteriormente nacimiento a cuerpos legales, la relaciona en forma igualmente estrecha con el derecho; el que se ocupe de la situación del hombre frente a sus propias innovaciones técnicas, la relaciona con las diversas disciplinas que configuran el ámbito de las ciencias sociales, económicas y políticas.

En esta forma, la bioética requiere para su eficaz desarrollo un vigoroso aporte de parte de la amplia gama de disciplinas con las que la naturaleza misma de su reflexión la relaciona.

2.- Las principales tradiciones constitutivas de la herencia ético-filosófica occidental.

La tradición teleológica

La primera es la que surge a partir de la ética nicomaquea aristotélica. En ella Aristóteles plantea que el hombre, mediante la práctica de las virtudes, debe alcanzar un fin que representa el "bien" propio de la naturaleza humana y, por lo tanto, es común para todos. Las virtudes las define como el término medio del justo equilibrio entre dos extremos que constituyen otros tantos vicios, uno por exceso y otro por carencia; así, por ejemplo, el valor representaría la virtud que mediaría entre cobardía y osadía.

La felicidad se lograría cuando el hombre actualiza plenamente su ser potencial y representaría para él un fin en sí, por cuanto no es nunca medio para otra cosa; ella sería el resultado del pleno desarrollo de aquel rasgo del hombre que lo define, caracterizándolo frente al resto de las especies animales, su racionalidad.

Podría caracterizarse la ética aristotélica en los siguientes términos: teleológica (telos, fin y logos, ciencia) en cuanto concibe la moralidad como el recorrido de la vida humana en pos de un fin, y la ética como la ciencia que enseña cómo alcanzarlo. Naturalista, por cuanto ese fin aparece como dado por la naturaleza humana misma. Material, porque propone contenidos, metas a alcanzar y no meras normas o leyes que deben ser acatadas. Eudaimónica (eu, buen y daimon, demonio) puesto que tiende al logro de la felicidad. Y, finalmente, heterónoma (heteros, otro, y nomos, ley) en la medida en que el fin buscado no es definido por el hombre mismo, sino que le es dado.

Esta ética, por otra parte, tiene un fundamento metafísico, en el sentido de que es tributaria de una concepción del ser en general, y del ser del hombre en especial, como constituido por potencia y acto y de una concepción del desarrollo como el paso entre la una y el otro. La ética aristotélica debe a este enraizamiento en lo que se supone el ser del hombre el no aparecer como encaminada a frenar e inhibir ciertos aspectos de la naturaleza humana, sino - por el contrario - como aquello que le permite alcanzar su más plena expresión. A ello se debe, también, el rechazo del que será objeto en la modernidad.

La tradición deontológica

Otra de las grandes tradiciones de la ética-filosófica occidental es la que se inicia a partir de Kant. En una de sus obras principales, la "Crítica de la Razón Pura", el filósofo de Königsberg plantea la imposibilidad de la metafísica como ciencia. Ello determina la necesidad de buscar otro fundamento para la moral que no puede ser ya concebida como el recorrido que nos lleva de la potencia al acto. Lo único bueno - dice Kant - es la "buena voluntad" y ésta se define como aquella que se ajusta al "deber", entendido como el "mero respeto a la ley". Lo que Kant llama "ley" en el ámbito de la moralidad o "razón práctica" es un principio racional, sin fundamento en lo empírico; por lo tanto, a priori y - debido a ello - válido universalmente. La formulación de dicho principio es la siguiente: "actúa siempre de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal". De manera que esa ley o imperativo representa, además, un criterio racional que nos permite verificar la capacidad de universalización de nuestras máximas. Esa universalidad de las máximas que rigen la voluntad es lo que define la moralidad, con absoluta independencia de las consecuencias que pudieran derivarse de los actos inspirados por ellas.

En esta forma, lo dado en la perspectiva kantiana no es un fin impuesto por la

naturaleza, como lo era para Aristóteles, sino un principio a priori, necesariamente válido para todo ser racional, que representa a la vez un procedimiento y un ideal.

La ética kantiana es, pues, deontológica, puesto que la moralidad se determina en función del cumplimiento de un deber; idealista, en la medida en que ese deber carece de un fundamento ontológico; formal, en cuanto no propone contenidos, no hay un bien que alcanzar, sino sólo una ley que respetar; finalmente, es autónoma, precisamente porque la ley no reconoce su fundamento en una naturaleza ajena al hombre, sino en la razón constitutiva del sujeto.

La ética rompe, así, su dependencia respecto de la metafísica, invirtiéndose la relación; la moral tiene como condición de posibilidad la idea de libertad y el cumplimiento de lo mandado por la ley exige postular la inmortalidad del alma y la existencia de Dios; vale decir, el ser es deducido a partir del deber y no a la inversa. Por otra parte, porque la ley carece de fundamento ontológico aparece como totalmente independiente de la búsqueda de la felicidad y a la sensibilidad que - en cuanto se traduce en intereses egoístas - debe, en alguna medida ser reprimida.

3.-Presencia contemporánea de la teleología y la deontología.

Alasdair MacIntyre: ética de las virtudes.

Alasdair MacIntyre es uno de los grandes neo-aristotélicos actuales, cuyo diagnóstico de la condición de la vida moral contemporánea arroja alguna luz sobre esa incapacidad de la ética-filosófica para dar respuesta a las interrogantes planteadas por la manipulación técnica de la vida y del medio ambiente, a la que antes hacíamos referencia.

MacIntyre define la situación predominante en la moral contemporánea con el término de "emocionalismo". Éste consiste en la convicción de que las diferentes elecciones morales carecen de todo fundamento que no sea algún tipo de emoción. Ello determina la imposibilidad de dar razón de dichas elecciones, por cuanto éstas - careciendo de fundamento racional - serían, de hecho, injustificables por arbitrarias. Consecuentemente, el debate sobre temas éticos no podría jamás llegar a conclusiones definitivas y sería, por lo tanto, estéril.

Esta situación - dice MacIntyre - sería el resultado de una especie de catástrofe que destruyó lo que en épocas anteriores constituyó una visión moral coherente, esencialmente aristotélica, en la que las virtudes tenían una racionalidad derivada del hecho de que habían sido definidas en función de un fin o telos considerado como propio de la especie humana.

Cuando empieza la modernidad y, en especial, cuando ésta culmina con el proyecto de la Ilustración que intenta romper con todos los fundamentos metafísicos, con todo lo que considera como "prejuicio", para dar libre juego a la razón, se produce el rechazo de la metafísica aristotélica y, por lo tanto, de ese *telos* supuestamente común a toda la humanidad.

Kant, nos dice MacIntyre, es el más fiel portavoz de ese proyecto ilustrado, tanto en su crítica a la metafísica, como en su búsqueda de un fundamento puramente racional para la ética. El problema residiría en que Kant y la Ilustración en su conjunto no son tan radicales como pretenden: no ponen en duda el valor moral de las virtudes y de las normas recibidas de la tradición; sólo intentan buscar para ellas un nuevo fundamento, esta vez puramente racional. Este proyecto - nos dice el filósofo escocés - estaría inevitablemente condenado al fracaso, porque esas virtudes y normas pierden todo significado cuando son separadas del contexto teleológico que les otorgaba inteligibilidad. Cuando se comprueba ese fracaso, se piensa que esas virtudes y normas, que aparecen como los restos de un naufragio, carecen de todo fundamento, puesto que carecen de un fundamento racional y éste es considerado como el único válido. Es interesante el planteamiento de MacIntyre en relación a la crítica nietzscheana de la ética kantiana. Nietzsche hace lo que Paul Ricoeur llama "una genealogía del apriori kantiano", lo que en primera instancia parece absurdo, puesto que se supone que lo apriori es - por definición - fundamento y no resultado. Sin embargo, la genealogía nietzscheana muestra la ley y la moral en general como signo o síntoma, tras el cual se esconde la voluntad de poder; muestra la razón como producto de la vida y no como principio.

MacIntyre sostiene que la crítica nietzscheana es totalmente legítima en relación a la ética formal, a la ética de la obligación que abre un abismo entre vida y moralidad, pero que carece de validez respecto de la ética de las virtudes. De manera que la crítica con la que Nietzsche pretende invalidar la totalidad de la tradición ético-filosófica occidental a partir de Sócrates, se haría efectiva solamente en lo que respecta al proyecto Ilustrado con su búsqueda de fundamentos puramente racionales.

Tanto en la ética aristotélica como en la medieval las virtudes son aquellas cualidades cuyo ejercicio capacita al hombre para el logro de un *telos* humano, propio de la especie como tal. Para Aristóteles se trata de un *telos* natural, que podría considerarse casi biológico, mientras para el medioevo cristiano el bien del hombre es sobrenatural; pero se trata de una sobrenaturaleza que completa y redime a la naturaleza. En este último caso, las virtudes son el medio que permitirá la incorporación humana al reino divino.

Así, pareciera que el concepto de virtud supone siempre la definición y aceptación de ciertas metas de la vida social y moral en función de las cuales dicho concepto resulta inteligible. Para Homero, por ejemplo, en una ética heroica, el concepto de virtud es tributario del rol social fundamental para esa

perspectiva, el del guerrero; para Aristóteles, en cambio, dicho concepto sería tributario del de la "vida buena", vale decir, la vida guiada por la *phrónesis*, prudencia, o sabiduría práctica que trae consigo la felicidad.

Se podría, pues, considerar la virtud como la excelencia en el desempeño de una cierta actividad humana. Aristóteles refiere por lo general la excelencia a un cierto tipo de "práctica" como podría ser tocar la flauta o cultivar la geometría. Esta noción de práctica es importante porque aporta el ámbito dentro del cual las virtudes adquieren su sentido y en función del cual son definidas, aunque sea de manera aún incompleta.

MacIntyre entiende por "práctica" cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa socialmente establecida, a través de la cual y en el intento de alcanzar los standards de excelencia propios de esa forma de actividad, se realizan bienes internos a ella; el resultado de tales prácticas es que la capacidad humana de lograr excelencia y las concepciones humanas de los fines y bienes involucrados se amplían sistemáticamente. Serían prácticas en este sentido, por ejemplo, la arquitectura, la agricultura, la investigación física y biológica, etc.

En esta forma, las virtudes podrían definirse como aquellas cualidades humanas adquiridas cuya posesión y ejercicio tiende a capacitar al hombre para alcanzar los bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia impide su logro. (Un bien interno a la "práctica arquitectura", por ejemplo, sería llegar a ser un excelente arquitecto en la medida en que dicho fin no representa una meta exterior a la práctica misma, sino que surge de ella).

Ahora bien, toda práctica requiere algún tipo de relación entre los que participan en ella. Por lo tanto, virtudes o excelencias tales como la veracidad y la justicia que implican una cierta definición de la forma de esas relaciones, resultan indispensables para que esas prácticas puedan mantenerse.

Esta concepción de las virtudes como prácticas - dice MacIntyre - si bien es fundamentalmente teleológica, no exige la adhesión a la biología metafísica aristotélica de la potencia y el acto. Surge, sin embargo, un problema; dentro de la teleología antigua y medieval hay una unidad de la vida humana que proviene del reconocimiento de un fin del hombre como tal que integra los fines de las diversas prácticas. ¿Qué puede otorgar unidad a la vida, al sí mismo humano, en nuestras actuales sociedades en las que ningún fin se percibe como dado para el hombre?

Ella sólo puede provenir de la comprensión de la vida humana como una narración que relaciona el nacimiento con el transcurrir de la vida y, finalmente, con la muerte. Por el hecho de nacer, cada uno de nosotros irrumpe en un escenario que no ha diseñado y entra a formar parte de una acción que trasciende a la que corresponde al personaje que cada uno representa. En este

sentido, todos somos el personaje central de nuestro propio drama, pero desempeñamos - además - roles más o menos secundarios en los dramas de otros; debido a esta interrelación, cada drama ejerce una cierta presión sobre los restantes.

Ser el sujeto de una narración que abarca desde el propio nacimiento hasta la propia muerte significa poder responder por las acciones y experiencias que componen esa vida narrable. Supone, pues, una racionalidad que contradice la supuesta arbitrariedad atribuida por el emotivismo a nuestras elecciones morales, aunque no es, evidentemente, la de la razón pura kantiana.

La identidad personal, por otra parte, no se entiende ya como la identidad substancial de un yo que permanece idéntico a sí mismo a lo largo de los cambios para los que representa el substrato o *subjectum*. No es más que la identidad supuesta por la unidad del carácter requerida por la unidad de la narración porque - sin ella - no habría sujetos de los que pudieran contarse historias.

La unidad de una vida individual consiste, pues, en la unidad de una narración encarnada en una sola vida; es la unidad de una búsqueda narrativa que, por ser búsqueda supone de partida alguna comprensión de lo buscado: el bien del hombre. Sólo a lo largo de esta búsqueda, a través de la superación de las dificultades y riesgos que ella implica, se llega -finalmente - a la comprensión de su meta.

De manera que las virtudes son esas disposiciones que no sólo sustentan las prácticas y nos capacitan para lograr los bienes internos a ellas, sino que nos sustentan en la búsqueda del bien, al permitirnos superar los males, peligros, tentaciones y distracciones que encontramos, y que nos aportan un creciente autoconocimiento y un creciente conocimiento del bien.

Podemos, pues, concluir que la vida buena para el hombre es la vida usada en la búsqueda del bien para el hombre. Pero esta búsqueda no podemos hacerla jamás como individuos aislados. Cada uno de nosotros es hijo de alguien, hermano de otro, ciudadano de una ciudad determinada, miembro de alguna profesión, de un país, etc. Como tal, hereda expectativas y obligaciones, es parte de una historia, portador de una tradición; todo ello representa para cada hombre lo dado, lo que otorga a su vida una particularidad moral de la que jamás puede desprenderse totalmente para ingresar en un reino de máximas universales, correspondientes al hombre como tal.

Dentro de esta perspectiva, para poder dar respuesta a la pregunta referente a qué debo hacer, debo responder previamente a otra que le es anterior: ¿de qué historia o de qué historias formo parte? Vale decir, supone reconocer la pertenencia a una tradición y a una comunidad definida por aquella.

Lo anterior exige comprender la tradición no como algo contrapuesto a la razón y cuya estabilidad niega los conflictos. Por el contrario, hay que considerar que todo raciocinio se da dentro del contexto de un modo tradicional de pensamiento y que la crítica y la invención - surgidas en el seno de esa misma tradición - permiten trascender los límites alcanzados hasta ese momento dentro de ella.

Ahora bien, las tradiciones crecen y se fortalecen, pero también se debilitan y destruyen. Lo que determina la presencia de una u otra de estas alternativas es la práctica o la ausencia de ciertas virtudes relevantes, tales como la justicia, la veracidad, el valor. Ello implica el reconocimiento de una virtud adicional, la de tener un sentido adecuado de las tradiciones a las que se pertenece, lo que permite aprehender las posibilidades para el futuro que el pasado abre en el presente.

Esta virtud - en alguna medida equivalente a la *phrónesis* aristotélica - se traduce en la capacidad para seleccionar entre las máximas disponibles en la respectiva tradición aquellas más adecuadas para ser aplicadas a un caso concreto. En la capacidad de elegir lo mejor posible para uno mismo en cuanto individuo y en cuanto hijo, padre ciudadano, etc. en esas situaciones trágicas - características de la condición humana - en las que bienes rivales e incompatibles nos solicitan a la vez, con la misma exigencia, impidiéndonos hacer todo lo que deberíamos hacer.

En esta forma, la ética de las virtudes se da y se ha dado siempre en estrecha relación con lo que se conoce como "ética narrativa" en la que la enseñanza moral se entrega a través de modelos en lo que podría considerarse como "vidas" y "novelas ejemplares".

La ética narrativa

La enseñanza ética a través de narraciones modélicas se da con mucha nitidez en las culturas inspiradas por las "religiones del libro", Islam, judaísmo y cristianismo, pero no se relaciona exclusivamente con la literatura religiosa. Hay novelas y vidas ejemplares que no pertenecen a dicho ámbito y la tragedia ha sido también fuente importante de enseñanza moral. Nosotros nos detendremos en la consideración de la Antígona de Sófocles.

En esta tragedia, el gran poeta griego describe el enfrentamiento entre el Rey de Tebas, Creonte, y su sobrina Antígona, prometida de su hijo e hija del desdichado Edipo. Creonte y Antígona se enfrentan en relación a cuál sea la conducta correcta tras la muerte de los dos hermanos de esta última, los príncipes Eteocles y Polinico, acaecida mientras defendía el primero la ciudad que el segundo criminalmente atacaba.

El rey, inspirado por el respeto a las leyes de la ciudad, ha ordenado honras fúnebres para Eteocles y ha condenado a Polinico a permanecer insepulto,

fuera de los muros de Tebas, para ser alimento de los animales y aves carroñeras. Esta condena implica privar al que la sufre de la reintegración al ámbito hogareño para presidir con los lares la vida familiar, única forma de permanencia después de la muerte reconocida por los griegos.

Antígona, inspirada en las leyes no escritas de los dioses que rigen la vida de la familia y que considera no pueden ser infringidas en nombre de leyes humanas, decide dar cumplimiento a los ritos fúnebres ordenados por la tradición, haciendo caso omiso del castigo supuestamente merecido por la traición de su hermano y contraviniendo expresamente las órdenes del rey.

Su rebeldía es descubierta y delatada; Creonte la condena a ser enterrada viva en una caverna en la que ella se suicida y en la que también se quita la vida su prometido, el príncipe Hemón, después de tratar infructuosamente que su padre revocara la condena. El rey, tardíamente consciente de la injusticia cometida, llega tarde para salvarlos a ambos y al volver al palacio descubre que su mujer, la reina Eurídice, también se ha quitado la vida.

En esta obra de Sófocles se ponen de manifiesto las múltiples contradicciones que marcan la existencia humana y que hace de la tragedia un destino para el hombre.

Está, en primer lugar, la contradicción que enfrenta a los sexos, a Creonte, el hombre y a Antígona, la mujer. El uno entregado a los valores de la vida pública, a la defensa del orden y del respeto a la autoridad; la otra, entregada a los valores familiares y religiosos, al servicio del amor y no del odio, como ella misma declara. Los sexos, representarían, así, una diversidad no sólo orgánica y síquica - nos dice la lectura hegeliana de la tragedia - sino que hombre y mujer encarnarían dos espíritus contrapuestos entre los que se divide la conciencia. En segundo lugar, aparece la contradicción entre los principios morales, especialmente trágica, por cuanto ambos exigen acatamiento por igual y el hombre, inevitablemente, al optar por uno desobedece al otro. Se pone, así, de manifiesto, lo que es una especie de condena de la que el hombre no puede liberarse jamás: el que en su vida moral, como destaca Scheler, está siempre obligado a elegir, no entre un valor positivo y uno negativo, lo que sería fácil, sino entre dos bienes.

En tercer lugar, se muestra la contradicción derivada de la unilateralidad de los caracteres de los protagonistas, cada uno de los cuales reduce y deforma el principio que dice acatar. Así, Creonte, más que defender las leyes de la ciudad defiende su propio poder desafiado por la rebelión de Polinico y por la de Antígona. Ésta, por su parte, reduce la devoción filial a la obligación frente al hermano muerto. La unilateralidad de ambos caracteres agrava el conflicto y se convierte en auténtico motor de la tragedia.

Finalmente, la unilateralidad de los caracteres va más allá de esa deformación

de los principios. Se expresa en la incapacidad de Creonte y Antígona de percibir el valor moral en el que - a pesar de dichas deformaciones - se inspira en último término la conducta del otro; así, cada uno ve en aquella la simple expresión del desacato a un principio cuya validez considera absoluta.

La lección de la tragedia apunta, así, en dirección a la prudencia, a la *phrónesis*, al buen deliberar que el coro, Hemón y el vidente Tiresias recomiendan infructuosamente como único medio de solucionar los múltiples conflictos inevitablemente presentes en la vida moral de la humanidad y de prevenir el desenlace catastrófico que esos conflictos pueden desatar. En bioética esa lección es especialmente valiosa, por cuanto las sociedades contemporánea albergan en su seno extraños morales que - para lograr una convivencia armónica - deben buscar los fundamentos mínimos que puedan vincularlos, sin desconocer sus legítimas diferencias.

La ética narrativa, puesto que implica el análisis de un caso a partir del cual pueden deducirse consejos o máximas que orienten la acción, se aproxima a lo que se conoce en la ética-filosófica como "casuística". Se diferencia de ésta, sin embargo, en cuanto sitúa el caso dentro de una historia en el seno de la cual aquel alcanza su sentido. Por esta cercanía a la casuística tiene un gran interés para la bioética clínica, centrada en el análisis de casos particulares.

Jürgen Habermas y Karl Otto Apel: la ética de la comunicación o ética discursiva.

Si la biología metafísica aristotélica no puede actualmente sustentarse, tampoco puede hacerlo el apriorismo trascendental kantiano. Como afirma Diego Gracia, la filosofía actual ha comprendido que "la razón nunca es tan 'pura' como Kant y los racionalistas supusieron" y que, por consiguiente, no puede aspirar a una validez absoluta.

En el ámbito de la ética ello lleva a la siguiente interrogante: ¿pueden hoy afirmarse, como lo hiciera Kant, principios morales apriori y, en consecuencia, válidos absolutamente? Para el filósofo de Königsberg los principios apriori - tanto en el ámbito de la razón teórica como en el de la razón práctica - son trascendentales; vale decir, son elementos aportados por la razón que representan las condiciones de posibilidad de la experiencia.

Frente a ello, la ética discursiva habla de "argumentos trascendentales débiles" cuyo fundamento reside en la intersubjetividad de una comunidad ideal de comunicación y no en un sujeto trascendental; ellos serían condición de posibilidad, no de la experiencia misma, sino de un discurso capaz de alcanzar el consenso.

Habermas formula el principio que representa el postulado universal de la ética del discurso (U) en los siguientes términos: "cada norma válida habrá de

satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados (y preferibles a los efectos de las posibilidades substitutivas de regulación)". Dicho postulado podría formularse más brevemente diciendo: una norma sólo está justificada cuando es igualmente buena para cada uno de los afectados, lo que debe ser determinado por los propios afectados mediante un discurso real.

(U) pretende tener un carácter absolutamente formal, en cuanto no propone contenido alguno y meramente procedimental, en cuanto permite medir si una norma es o no universalizable, si es, por lo tanto, propiamente moral. Si lo comparamos con el imperativo categórico kantiano veremos que el acento se ha desplazado de lo que cada uno pueda querer sin contradicción como ley general (Kant), a lo que todos - de común acuerdo - reconocen como tal.

Las acciones o interacciones derivadas de un consenso alcanzado en función de (U) son "acciones comunicativas"; ellas se contraponen a las "acciones estratégicas" en las que un actor influye sobre otros para lograr la interacción mediante la amenaza de sanciones o la promesa de ventajas.

(U) representaría un criterio que permitiría fundamentar los juicios morales. En función de ello, la ética discursiva pretende refutar el escepticismo ético, puesto que estaría negando lo que es el supuesto básico de este último: que la validez de los juicios morales sólo puede medirse de acuerdo a las pautas de racionalidad y a los valores de una cultura determinada.

Según reconoce Habermas en "Conciencia moral y acción comunicativa", desde el escepticismo podría objetarse la universalidad de (U) al afirmar que dicho principio - al otorgar al consenso el rol de fundamento - no sería sino la expresión de ideas morales propias de la cultura occidental; que - al atribuir universalidad a lo propio de una cultura - representaría una falacia etnocéntrica que vendría a sumarse a la falacia naturalista (deducir el deber ser a partir de lo que es, Aristóteles) y a la falacia idealista (deducir el ser a partir del deber ser, Kant).

El propio Habermas responde a esa posible objeción escéptica diciendo que hay "presupuestos públicos" que son condición de posibilidad del discurso en general y que, como tales, tienen que ser aceptados por toda persona que recurre a una forma pública de discurso para dilucidar qué debe hacer. Así, (U) estaría implícito en los supuestos de cualquier discurso susceptible de desembocar en acuerdos, no sería más que la condición de posibilidad del consenso; se trataría de un principio que los hombres reconocen libremente como apriori de su vida en sociedad, carente de todo fundamento ontológico o metafísico.

Ahora bien, entre las normas heredadas en toda cultura existirían las que

pueden justificarse mediante (U) y otras que presentarían una vigencia meramente fáctica. De manera que una vez formulado (U), la vigencia social de las normas no podría ya confundirse con su validez. Ello conduce a la distinción entre cuestiones propiamente morales, que pueden ser solucionadas racionalmente de acuerdo con (U) y pertenecen a lo que Habermas llama "nivel de autonomía" y Apel, parte A de la ética; ellas representarían el momento de universalidad. Por otro lado, estarían las cuestiones evaluativas que en su aspecto más general serían relativas a la "vida buena" y que sólo serían susceptibles de discusión racional al interior de una cultura o forma vital históricamente concreta; ellas constituyen para Habermas el "nivel de autorrealización", parte B de la ética para Apel, y representarían el momento de la particularidad.

Mientras A presenta un carácter formal y deontológico y se rige por (U), B es material y se rige por el principio de complementariedad (C), tendiente a posibilitar las excepciones que la particularidad de las situaciones concretas exige en relación a (U); se trata, pues, de un principio de prudencia definido por Apel en los siguientes términos: colabora en las condiciones de realización de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes.

Quedan, así, claramente esbozados dos niveles de lo que con Kant podríamos llamar la razón práctica; el primero es el de lo universal, de carácter puramente formal, cuyo fundamento no sería otro que el de la infraestructura racional del discurso; el segundo sería el de lo particular, en el que los hombres persiguen su autorrealización y cuyos contenidos consuetudinarios sólo adquirirían racionalidad dentro de los marcos de una determinada cultura y no serían, por consiguiente, universalizables. Como hemos visto, sólo el primero de ellos tendría propiamente carácter moral mientras el segundo tendría un carácter meramente prudencial.

La distinción establecida por Habermas y Apel entre dos niveles que, siguiendo a Diego Gracia pudiéramos caracterizar como de mínimos y máximos morales, y su intento de definir un principio rector del nivel de mínimos, es de gran importancia para la bioética, dado el carácter pluralista de las sociedades contemporáneas al que antes hiciéramos referencia.

Paul Ricoeur: intento de síntesis

Plantea Ricoeur que el fundamento último de la ética reside en el deseo de ser y el esfuerzo por existir constitutivos del ser humano, en cuanto éste no se recibe hecho, sino que representa para sí mismo una tarea por realizar; en este sentido, cada existencia es comparable a una narración de la que cada uno es el autor. En esta tarea, o si se quiere en esta odisea, consiste la ética.

Por otra parte, el hombre y su mundo existen en el lenguaje y éste supone la presencia de variados interlocutores: antepasados, contemporáneos y

descendientes. Por consiguiente, esa tarea por realizar que surge del deseo de ser de cada cual, se efectúa necesariamente con los otros, está enmarcada por la herencia recibida de quienes nos precedieron y condicionará, a su vez, la tarea de los que nos sucederán.

El deseo que nos funda es, pues, como todo deseo, manifestación de una carencia; de ella surge la tarea ética, pero también la radical insuficiencia que inevitablemente caracteriza su efectuación y determina la necesaria presencia de la ley junto a la aspiración.

Ricoeur plantea, pues, que la idea de ley moral, si bien detenta un lugar y desempeña una función específica en la ética, no es fundamental. Para mostrarlo propone "distinguir entre ética y moral, reservar el término de ética para todo el cuestionamiento que precede a la introducción de la idea de ley moral y designar por moral todo aquello que, en el orden del bien y del mal, se remite a leyes, normas e imperativos".

El ámbito de la ética abarcaría tres polos: el yo, el tú y la institución

El polo del "yo" se expresaría como "una libertad en primera persona que se pone a sí misma"; la afirmación de un "yo puedo" que - en este primer momento - no es más que creencia en la propia capacidad para "iniciar nuevas acciones en el mundo"; creencia en la posibilidad de arrancarse "al curso de las cosas, a la naturaleza y a sus leyes, a la vida misma y a sus necesidades"; una libertad, pues, que es mera aspiración y - como tal - afirmación vacía que precisa dar testimonio de sí misma, objetivarse en obras a través del recorrido de una vida completa.

El segundo polo, el "tú", es un alter ego que también dice yo, que es como yo una libertad que se afirma y necesita dar testimonio de sí y que, por consiguiente, me interpela exigiéndome reconocimiento, tal como yo exijo ser reconocido.

La tarea ética es, pues, doble: dar testimonio de la propia libertad y permitir que la libertad del otro sea al igual que la mía. Es imposible adjudicar prioridad a una de estas dos tareas que son enteramente recíprocas.

El tercer polo, finalmente, es el de la institución que representa lo neutro, la no persona. El esfuerzo por existir, surgido del deseo de ser y expresado en la tarea ética, vale decir, el proyecto de libertad de cada cual, se da - necesariamente - en un ámbito marcado por las elecciones, por las preferencias de los que nos precedieron; estas preferencias han cristalizado, se han sedimentado en reglas y valores que condicionan nuestro proyecto y sus formas de efectuación, a la vez que aportan el punto de apoyo que lo posibilita. Estas sedimentaciones representan la institución que - como el lenguaje - es algo que

recibimos y jamás iniciamos. Dice Ricoeur al respecto: "en historia y en sociología nunca se asiste al comienzo de la regla; sólo se puede remontar de institución en institución. Todo comienzo, como en el Contrato Social de Rousseau, es una ficción literaria o filosófica, una suerte de 'como si'....Más aún, esta ficción descansa sobre un círculo vicioso, a saber, que se supone que los hombres se ponen de acuerdo para poner una regla de común acuerdo. Esta paradoja es muy instructiva; significa que sólo podemos actuar a través de estructuras de interacciones que ya están ahí y que tienden a desplegar una historia propia, hecha de innovaciones, de inercias y de sedimentaciones".

De manera que el proyecto de libertad de cada cual y el mútuo reconocimiento entre las libertades es - a la vez - posibilitado y limitado por las instituciones que recibimos y podemos interiorizar, modificar, y rechazar, pero jamás iniciar a partir de cero.

La estructura triangular configurada por estos tres polos representa el ámbito de la ética que podría definirse en los siguientes términos: "la intención de la 'vida buena' con y para otros dentro de instituciones justas". Dicho ámbito se caracteriza por la ausencia de la obligación y de lo que es su fundamento, la ley. Ésta, sin embargo, está ya prefigurada por la institución que - en alguna medida - representa la condicionante histórica del reconocimiento de las libertades.

Es necesario destacar, finalmente, que el ámbito de la intención ética está siempre marcado por una cierta distancia entre logro y proyecto. Así, el testimonio de la propia libertad es siempre incompleto si se lo compara con la aspiración que lo origina; el mutuo reconocimiento de las libertades no sólo es insuficiente, sino que a menudo es desplazado por un enfrentamiento que, incluso, puede culminar con la muerte; suele producirse, por otra parte, el choque entre libertad e institución o regla, cuando esta última parece volverse contra nuestro propio deseo, produciéndose un fenómeno de escisión entre las preferencias ya objetivadas y el proyecto personal.

Debido a estas falencias que Ricoeur considera como representativas del misterio del mal en la historia humana, se hace imprescindible la presencia del deber, culminación de lo neutro en tanto que regla convertida en extraña a mi proyecto de libertad y aún a mi intención de reconocimiento de la libertad del otro. "Aquí queda postergado el origen de la ética en la libertad en primera y en segunda persona y comienza entonces la severidad de la moralidad".

Se ingresa, así, al imperio de la ley; frente a la inadecuación entre proyecto y efectución, aquella representaría una exigencia de universalización; vale decir, aportaría un criterio para verificar la autenticidad del reconocimiento de la libertad del otro. No aparecería, en cambio, como fundamento, puesto que éste residiría en el deseo de ser y en el esfuerzo por existir que nos constituyen; éstos - por el hecho de ser los hombres seres parlantes - implicarían siempre la presencia del rostro del otro que nos interpela y exige ser reconocido. (Levinas)

"¿Puedo querer que todo el mundo haga lo mismo? Mediante esta pregunta pongo a prueba mi propio deseo: ¿puede valer como ley para todos?" Se trata, pues, de un procedimiento, tendiente a medir la capacidad de universalización de nuestras máximas, pero - a diferencia de lo que sucede con (U) que en la ética habermasiana aparece como carente de todo fundamento ontológico - se enraizaría en el modo de ser del hombre en el mundo, marcado por la carencia y la interpelación.

Desde la perspectiva ricoeuriana podría decirse, por lo tanto, que en la ética del discurso hay una valoración del consenso como expresión de la justicia que se enraíza en la intención ética y, por consiguiente, en algo previo a (U).

Para Ricoeur la universalidad provendría, por consiguiente, de la interpelación frente a la cual la intención ética y la ley que busca regularla no son sino respuestas siempre perfectibles, jamás definitivas. Por eso hay una historia de la ética y de la moral, cuyos avances y retrocesos narran la odisea de la libertad.

Pero la tarea ética no estaría completa si nos detuviéramos en este segundo estadio de la moralidad, representativo de la exigencia de universalidad. Hay un tercer momento que surge cuando se trata de aplicar la ley a los casos concretos; la particularidad propia de éstos a menudo exige la excepción frente a la pretendida universalidad de aquella, e impone el recurso a la intención de una vida buena para cumplir cabalmente con el respeto al otro, rompiendo lo menos posible con la norma.

La ausencia de este tercer momento es, precisamente, lo que desata la tragedia en la Antígona de Sófocles; vale decir, la incapacidad de ésta y de Creonte para comprender la inevitable insuficiencia de la ley que cada uno de ellos respeta, puesto que la misma abstracción que le otorga universalidad le impide albergar la particularidad constitutiva de la persona y de su situación.

En esta forma, junto a los momentos ético y moral, aparecería el de lo prudencial, el del buen deliberar que - a la luz de la intención de la vida buena - permitiría resolver las necesarias excepciones a la ley exigidas por el auténtico respeto a la singularidad constitutiva del yo y del tú reales.

Lo anterior suscita un problema interesante en lo que respecta a la relación entre la particularidad propia de los aportes de una cultura y la pretendida universalidad de ciertos valores y normas. Así, por ejemplo, la formulación de los derechos humanos es claramente un resultado de la evolución de la cultura occidental. ¿Habría que renunciar a su pretensión de universalidad en función del reconocimiento de la libertad del otro? En respuesta a ello plantea Ricoeur: "Es preciso, a mi entender, rechazar esta deriva, y asumir la paradoja siguiente: por una parte, mantener la pretensión universal unida a ciertos valores en los que lo universal y lo histórico se entrecruzan, por otra parte ofrecer esta

pretensión a la discusión, no a un nivel formal, sino al nivel de las convicciones insertas en formas de vida concreta. De esta discusión nada puede resultar si cada parte involucrada no admite que otros universales en potencia están inmersos en culturas consideradas exóticas".

Sólo una historia por venir, a lo largo de la cual se haya dado la argumentación real entre las diversas culturas en relación a los contenidos de la vida buena, podrá definir cuáles de entre los valores y normas pretendidamente universales llegarán a ser reconocidos como tales por "todas las personas afectadas" (Habermas).

De manera que la ley moral, si bien desempeña una función, no es fundamento; su función consiste en aportar el criterio que permite medir la universalidad de las máximas, pero la valoración de aquella proviene de la aspiración a la universalidad presente en la intención ética de una vida buena con y para otros dentro de instituciones justas. Vale decir, la ley tiende a verificar la fidelidad a la aspiración que nos constituye.

4. La bioética y su relación con los distintos componentes de la ética occidental.

Para superar esa aparente incapacidad de la filosofía de dar respuesta a las interrogantes planteadas por la manipulación técnica de la vida y del medio ambiente que la sustenta, la bioética debería reunir - a la manera de Ricoeur - esos elementos que la tradición ético-filosófica occidental presenta en contraposición: teleología y deontología.

Esta síntesis de ambos elementos se da de hecho en la práctica bioética.

Así, al intentar dar respuesta a los problemas derivados del poder que el desarrollo científico-técnico ha dado al hombre sobre la vida, sobre sus etapas iniciales y terminales, y sobre el medio ambiente, la bioética busca asegurar que la manipulación técnica se ajuste a fines propiamente humanos; evitar que el hombre en cualquiera de las etapas de su existencia, se vea reducido a la situación de mera cosa y asegurar para él un disfrute equitativo de las mejores condiciones posibles, incluyendo entre estas consideraciones la de preservar para las generaciones futuras las características propias de la especie humana y el habitat que les asegure las posibilidades de permanencia.

En síntesis, tiende, dentro del horizonte y con los medios actuales, a lograr la meta de la "vida buena". En esta forma, la bioética integra el elemento teleológico.

Por otra parte, como toda empresa humana se caracteriza por una inevitable distancia entre la aspiración y la realización, se hace necesario verificar la autenticidad de la intención ética mediante criterios que pongan a prueba su

aptitud de universalización. Vale decir, que midan hasta dónde esa intención de una vida buena cubre, efectivamente, los intereses legítimos de todos aquellos cuyas vidas se verán afectadas por su definición.

El enlace de la bioética con el elemento deontológico no supondría, pues, la postulación de algún principio cuyo contenido fuese válido universalmente, sino la adopción de un procedimiento tendiente a medir la universalidad de la intención.

En lo que respecta a este aspecto, la bioética, principalmente en su aplicación a los problemas de la investigación con pacientes humanos y, en general, a problemas sanitarios, reconoce cuatro principios que, sin pretender la validez absoluta del imperativo categórico kantiano, tienen el carácter de normas generales llamadas a orientar la solución de los problemas bioéticos. Se trata de los principios de beneficencia, que prescribe al médico procurar siempre el bien del paciente; el de autonomía que le exige respetar la libre decisión de este último en lo que respecta a las situaciones médicas en las que se ve envuelto; el de justicia, que considera las relaciones entre los individuos y grupos sociales y exige procurar la equidad en la atención de las necesidades de las personas en el ámbito de la salud, de manera que nadie resulte favorecido en desmedro de otros con iguales o mejores derechos; el de no-maleficencia, finalmente, que prohíbe al médico cualquier acción que pueda dañar al paciente.

Finalmente, la aceptación del conflicto en la vida moral de la humanidad se produce al reconocer las contraposiciones que a menudo surgen entre los principios mismos, aquellas derivadas de la generalidad de éstos frente a la complejidad de cada caso concreto y las que - al haber quedado atrás los fundamentos metafísicos de la ética - atañen a las diversas concepciones de la "vida buena", reflejadas en los diferentes proyectos de vida de los miembros que componen una misma sociedad.

Así, el respeto del principio de autonomía a menudo se contrapone al respeto del principio de beneficencia; ello sucedería, por ejemplo, en el caso de un enfermo terminal al que el médico, aún a riesgo de comprometer las energías que le quedan para luchar contra la enfermedad, (ruptura con el principio de beneficencia) se decide a comunicarle la inminencia de su muerte, considerando que tiene derecho a conocer su verdadera situación para estar en condiciones de tomar las medidas correspondientes (respeto al principio de autonomía).

Por otra parte, el respeto del principio de beneficencia puede implicar el desacato del de autonomía. Así, un enfermo terminal, que sufre de agudos dolores, puede solicitar que se de fin a sus padecimientos - en un país donde la eutanasia no esté penada legalmente - provocándole la muerte; pero el médico, considerando que su calidad de tal lo obliga en todo momento a proteger la vida, se niega a satisfacer el pedido del enfermo. (Decisión en pro de la

beneficencia y de la no-maleficencia y contraria a la autonomía).

Pero también puede suceder que entre en conflicto el derecho de autonomía de una persona con los principios de beneficencia y de no-maleficencia que obligan al médico en relación con otro de los involucrados en el problema. Esto sucede, por ejemplo, cuando una mujer - en un país en el que el aborto esté legalizado - solicita que se ponga fin a su embarazo dentro de los plazos contemplados por la ley. ¿Qué principio debe privilegiar el médico, el de autonomía en relación a la madre, o los de beneficencia y no-maleficencia en relación al feto, cuyo derecho a la vida pareciera ser desconocido en el caso de un aborto voluntario? Pero los conflictos tienen aún otro aspecto que los profundiza. En el caso del enfermo terminal que solicita se le aplique la eutanasia, por ejemplo, dos médicos diferentes, uno defensor de la legitimidad de aquella y el otro partidario de su proscripción, pueden ambos argumentar que están actuando en función del principio de beneficencia. El primero, por cuanto buscaría el alivio de los padecimientos del enfermo; el segundo, en la medida en que estaría volcando su esfuerzo en la dirección de la conservación de la vida que representaría para todo hombre el bien superior.

En el caso de la mujer que solicita un aborto, por otra parte, se introduce otro elemento que complica aún más la situación. Sucede que no hay acuerdo respecto a cuándo se inicia la vida de la persona humana, único sujeto de derechos, pues en relación al resto de los entes vivos - entre ellos, según algunos, el embrión y el feto - sólo se puede exigir una protección que les evite sufrimientos innecesarios.

De manera que junto a la contradicción entre principios diferentes, se da también la contradicción entre diversas interpretaciones de los mismos principios y la contradicción entre principios encarnados en actores diferentes. A ello se suma la ausencia de umbrales bien definidos que pudieran ayudar a superar algunas de esas contradicciones, por ejemplo, en relación al momento en que se inicia la vida propiamente humana. Respecto a este último aspecto, Ricoeur llama a aplicar el principio de responsabilidad formulado por Hans Jonas; esto es, a ponerse en el caso extremo, suponiendo - mientras no haya conocimiento cierto de lo contrario - que la persona está presente desde los primeros momentos de la concepción.

Todas las contradicciones antes mencionadas son propias del carácter pluralista y democrático de las sociedades occidentales contemporáneas que integran en su seno a extraños morales; esto es, hombres que no sólo sustentan valores y normas morales diferentes, sino también diversas concepciones de la "vida buena".

Las anteriores consideraciones destacan, por un lado, la importancia de la interdisciplina en relación a los problemas bioéticos, puesto que es ella la que en el largo plazo puede aportar desde distintos ángulos criterios que permitan

superar algunos de los actuales problemas; por otro lado, destacan también la necesidad de un buen deliberar - de la *phrónesis* aristotélica - que ayude a superar los conflictos.

Ese buen deliberar, por otra parte, parece exigir una jerarquización de valores y principios. En relación a ello, Diego Gracia propone distinguir entre lo que llama "moralidad de mínimos", referida a los mínimos morales exigibles a todos para posibilitar la convivencia en una sociedad, y "moralidad de máximos", referida a la aspiración de cada uno a disponer de las posibilidades de realizar su propio proyecto de vida, ámbito en el que la diversidad aparece como legítima. Según Gracia, los principios de no-maleficencia y de justicia, tendientes al respeto de la integridad física y síquica y a la no discriminación, configurarían la moralidad de mínimos, por cuanto ambos traducirían el principio de autonomía, entendido en su sentido trascendental kantiano, como suele entenderlo el pensamiento europeo; vale decir, como expresión del principio fundamental de que todos los hombres son básicamente iguales y merecedores de la misma consideración y del mismo respeto. Dichos principios tendrían, pues, una jerarquía superior a los de beneficencia y autonomía - entendido este último en un sentido restringido, a la manera de la bioética norteamericana - como el derecho de cada uno a decidir por sí mismo, con pleno conocimiento y sin coacciones de ningún tipo. Estos dos últimos principios corresponderían al nivel de los máximos morales y, en caso de conflicto y teniendo presente la necesidad trágica de elegir entre lo bueno y lo mejor, deberían supeditarse a los primeros.

Uno de los grandes problemas de fundamentación de la bioética actual se expresa en el debate referente a si esa moralidad de mínimos, que nos obligaría a todos por igual, tendría un fundamento ontológico - en alguna característica del modo de ser del hombre - o si derivaría exclusivamente de un principio meramente formal, considerado como el apriori de la vida en comunidad. Diego Gracia, mediante el recurso a la fenomenología zubiriana, sustenta la primera posición; la ética discursiva de Jürgen Habermas, en cambio, da expresión a la segunda.

5.- Función Educativa de la Bioética

El ejercicio de la medicina ha estado desde su surgimiento sujeto a una ética médica que se enraíza, fundamentalmente, en el primer componente de la tradición ético-filosófica occidental; esto es, en aquel que considera los fines como dados. Ella se constituye, por consiguiente, como una ética de los medios que - al igual que la ética aristotélica - es naturalista en cuanto considera la salud, considerada como aquella situación en la que la naturaleza funciona en el hombre sin perturbaciones, como un fin dado, respecto al cual no cabe deliberación. La relación que se establece entre médico y paciente dentro de este esquema es de tipo paternalista, puesto que es el primero el que dispone de los medios adecuados para el logro de dicho fin; no está, por consiguiente, obligado a consultar la opinión del paciente, ni a informarlo exhaustivamente en

relación al pronóstico de su enfermedad, ni a los procedimientos a seguir para tratarla.

La bioética, nacida en íntimo contacto con la medicina, puesto que surge en relación a problemas en el ámbito de la salud, se estructura, fundamentalmente - quizás como reacción frente a ese paternalismo - en torno al principio de autonomía. Durante casi 25 años, sin embargo, ella se desarrolla en la línea de una deliberación sobre los medios. Colabora en este sentido, probablemente, el hecho de que la variedad y complejidad que éstos alcanzan en la segunda mitad de nuestro siglo hace casi inevitable que la atención se centre preferentemente sobre ellos.

La conjunción de los elementos antes mencionados, la condición no deliberable que los fines representados por la concepción naturalista de la salud y la preservación de la vida tienen para la medicina, por un lado y, por otro, la creciente disponibilidad de medios técnicos cada vez más sofisticados al servicio de aquellos, desemboca en una situación que podría sintetizarse en la expresión "hospitalización de la bioética".

Ella se traduce en que gran parte de la deliberación se ha centrado en el esfuerzo por definir las formas legítimas de utilización de esos medios en situaciones conflictivas desde el punto de vista ético, especialmente en relación al inicio y al fin de la vida, en el ámbito hospitalario o en el laboratorio.

La aparente imposibilidad de llegar a consensos, o incluso de integrar en esta deliberación a todos los afectados - personal de salud, pacientes, familiares y la sociedad en su conjunto - ha ido poniendo paulatinamente en evidencia la necesidad de extender la deliberación desde el ámbito de los medios al de los fines, en el que hoy se percibe el problema ético fundamental.

Todo hombre se propone fines. Actualmente diríamos, incluso, que eso es lo que lo define como tal, puesto que es el único animal al que no le vienen naturalmente dados. Y al proponerse libremente fines - con la libertad que le cabe dentro de su relativo condicionamiento histórico y cultural - al esbozar un plan vital que otorgará a su vida la unidad de un argumento, cada ser humano se constituye en autor y personaje de una narración - la de su propia vida - que se desarrolla a lo largo de una duración que se cierra con su muerte.

Ahora bien, no todos los fines son igualmente racionales. Son irracionales, por ejemplo, fines tales como el de no morir, o el de postergar indefinidamente la muerte que - alentados por el creciente poder de manipulación técnica - caracterizan el actual momento de nuestra cultura, aunque no estén expresamente formulados. También es irracional utilizar medios técnicos cada vez más sofisticados en procura de esos fines imposibles, cosa que sucede hoy con bastante frecuencia, al percibir el médico la muerte como el gran enemigo al que hay que vencer a toda costa y en toda situación.

La deliberación sobre los fines, tanto individuales como colectivos, que supone el análisis de su mayor o menor racionalidad, se perfila, así, como una urgente tarea de la bioética. Tal deliberación debería, en primer lugar, revisar el concepto de salud para reformularlo como el conjunto de condiciones biológicas y síquicas suficientes para permitir el desarrollo y cumplimiento del plan de vida de cada cual, y no ya en los términos naturalistas de un fin dado para todos los hombres por igual.

En esta forma, la bioética, al constituirse en deliberación sobre fines se des - hospitalizaría; tendría que asumir frente a los individuos y a la sociedad un rol educativo, formador, que vendría a añadirse a su actual reflexión sobre los medios para complementarla. La bioética debería enseñar el buen deliberar, formar la sabiduría práctica que permita acoger dentro del plan de vida fines racionales y que, de acuerdo a la enseñanza recibida de la tragedia, permita - llegado el momento del conflicto - elegir entre lo bueno y lo mejor.

Ahora bien, después de la crítica de los grandes maestros de la escuela de la sospecha, tales como Nietzsche y Freud, ¿qué se puede entender por "fines racionales"? Quizás si la respuesta pudiera descubrirse a partir de la experiencia común a toda la humanidad de encontrarse el hombre - en términos heideggerianos - arrojado en la existencia y la de que la muerte es su posibilidad más cierta. Esto es, a partir de la aceptación de la radicalidad de su contingencia, evidenciada por el hecho de que su propia existencia la recibe de otros como un don y de que el término de su vida representa un destino insoslayable.

El explícito reconocimiento de esta experiencia, que implica la aceptación de los límites de lo humano representa - quizás - lo único que podría contrapesar el sentimiento casi mefistofélico de poder derivado de la creciente capacidad técnica del hombre; lo único que permitiría reintegrar en el plan de vida de cada cual la presencia inevitable del sufrimiento, de la vejez y de la muerte, hoy prácticamente excluidos de la conciencia individual y colectiva. Podría, por otra parte, aportar el fundamento para un criterio objetivo que permita educar el buen deliberar, esa sabiduría práctica capaz de discernir entre los fines racionales y los que - por imposibles - no lo son, o no lo son tanto, como consecuencia de su relativo desconocimiento del principio de realidad. Se daría, así, un paso importante tendiente a evitar las exigencias irracionales de felicidad sin renunciamentos y de prolongación indefinida de la vida, que hoy generan los problemas centrales de una bioética hospitalizada.

El desarrollo de este buen deliberar sobre los fines, el efectivo ejercicio de esta función educadora con la que la bioética trascendería su cuasi identificación con la ética clínica para asumir un sentido político y social, parecería ser el gran desafío que la cultura actual plantea a esta ética aplicada.

Bibliografía

Habermas Jünger, Conciencia Moral y Acción Comunicativa, Ed. Península, 1983.

MacIntyre, Alasdair, After Vitue, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, Second Ed. 1984.

Ricoeur, Paul, Educación y Política, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1984.

Gracia, Diego, Fundamentos de Bioética, Eudema, Madrid, 1989.

Ricoeur, Paul, Soi Même comme un Autre, Ed. du Seuil, Paris, 1990.

Gracia, Diego, Procedimientos de Decisión en Ética Clínica. Eudema, Madrid, 1991.

Engelhardt, Tristram H. Los Fundamentos de la Bioética, Paidos, Barcelona, 1995.

Jonas, Hans, El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una Ética para la Civilización Tecnológica, Herder, Barcelona, 1995.

Kottow, Miguel, Introducción a la Bioética, Ed. Universitaria, Santiago, 1995.