



Ludwig Schmidt H.
Prólogo de Victoria Camps

Diálogo

Bioético

¿Qué es la bioética, cuáles son sus presupuestos, qué modelo de ser humano rige los criterios bioéticos, cómo encontrar puentes para el diálogo entre ética, biología, técnica...? En esta obra, el autor nos introduce en las claves esenciales de una bioética que, más allá de criterios morales particulares de unos u otros colectivos, pueda ser asumida racional y científicamente por todos los implicados en la aventura más fabulosa del ser humano: el vivir, y el vivir no de cualquier modo, sino el vivir-bien biológica, psicológica, y socialmente. En una época de la humanidad donde los avances científicos sobre el ser humano abren cauces inimaginables hasta hace muy poco, todos estamos invitados, y aun obligados, a sentarnos a la mesa de un diálogo que ilumine los criterios que hagan que el la vida del ser humano sea, siempre y por encima de todo, una vida digna y — en el mejor sentido de la palabra— buena.

El libro se revaloriza con el espléndido prólogo de Victoria Camps, que constituye en sí mismo un pequeño pero muy profundo planteamiento del sentido y la epistemología de la ciencia bioética.

Agradecimiento

La presente publicación de estas separatas ha sido un sueño anhelado desde hace mucho tiempo. Hoy le doy gracias a Dios por permitir que esta aspiración tuviese tan grata acogida con Ediciones San Pablo, quienes con su carisma y ante la necesidad de llevar a la sociedad este diálogo sobre la vida, publica y difunde a todos ustedes, estos textos.

Agradezco a los doctores Victoria Camps, Francisco Javier León Correa (Chile), José Ramón Amor Pan (España), Juan Camilo Salas (Panamá), Sergio Cecchetto (Argentina), Oswaldo Chaves (Ecuador), Fabio Garzón (Colombia), Marta Cantavella (Venezuela) y a la Junta directiva del CENABI, y muchos otros colegas de iberoamérica, por su apoyo y estímulo para la presente obra.

Presentación de la colección

La primera separata de la *Colección Biodiké: Hacia una Bioética del siglo XXI: Diálogo bioético* es prologada por la Ilustrísima Dra. Victoria Camps, a quien otrora le pidiese me dedicara unas palabras para esta iniciativa.

Posteriormente, se hace una aproximación a lo que es bioética o cómo ha sido comprendido su desarrollo en estas últimas décadas y su aporte al corpus del conocimiento humano.

Es nuestro más alto deseo, entonces, que esta colección de separatas de bioética permitan introducir más rigor y más sentido común en las discusiones sobre bioética. La colección persigue despejar caminos para el diálogo bioético, labor que requiere del incremento de la heurística sobre los asuntos propios del desarrollo biotecnológico, si logramos erradicar malentendidos (conceptuales, metodológicos, ideológicos y culturales), entonces el consejo editorial se sentirá satisfecho de haber aportado algo a la elucidación de los posibles destinos que nos aguardan en esta nuestra cultura tecnológica del siglo XXI.

La portada de este número presenta la torre de Babel y es propicia para ilustrar la complejidad de este diálogo en la actualidad^[1], sobre todo en una interdisciplina como la bioética, ante la imposición de la mentalidad técnica en la práctica ética, particularmente en lo que concierne a la vida humana. Por otro lado, esta mitológica estructura del ingenio humano y relato yahvista (*Gén 1,1-9*), explica el origen de la diversidad de los pueblos y de las lenguas. Esta Torre, a su vez, es la expresión del endurecimiento entre el discurs-

so humanístico y científico, en cuanto es percibida como una forma de homologar o dispersar más la conceptualización de la vida, del ser humano, la naturaleza y la ciencia. Su reflexión puede llevar a un intento de retorno a la ley natural, lo que en cierta forma, permitiría fecundar mejor su percepción, comprensión y promoción del diálogo entre el ser humano en su finitud deseante y el porvenir de lo humano.

El nombre «*biodiké*», palabra compuesta por el término «*bios*» (vida), y el término «*diké*» (del griego que, como *dikaiosiné*, generalmente, se traduce por «justicia»). Originariamente este último término significaba camino o senda, aunque pronto se usó para designar a la diosa de la justicia^[2]. Platón concibe la justicia en la *polis* como el ocupar cada individuo el lugar que le corresponde. Su contrario es la *adikía*. Para Aristóteles es una proporción. Y distingue entre justicia distributiva (división adecuada de los bienes, honores, etc.) y la justicia correctiva (*Ética a Nicómaco*, V, 4, 1130b-1131a). Para los epicúreos es una de las cuatro virtudes cardinales, cuyo fundamento es la naturaleza misma.

Diké es el término que usa Platón en *la República* cuando habla de la justicia. Se entiende que el hombre justo (*dikaios*) es aquel que se encarga de lo que le es propio encargarse y lo hace de la manera que le corresponde hacerlo, pues adapta su comportamiento al orden social y cumple por igual con sus obligaciones hacia los dioses y las demás personas.

Diké es una implacable enemiga de la violencia. Como diosa de la justicia divina le corresponde examinar todas las sentencias de su padre Zeus, proteger las empresas nobles de los hombres y perseguir a los malos para imponerles castigo. Se le representa empuñando una balanza, donde se pesan las acciones de los dioses y de los hombres. Cuenta el poeta Hesíodo, que Zeus sentaba a su diestra a *Diké* para que observara el comportamiento de los hombres. Ella encarnaba el derecho y el debido proceso ante

todos los sujetos de una *litis*, pues el demandante exigía *diké* para que su pretensión sea atendida. El juez, por su parte, resolvía de acuerdo a la *diké*, mientras que el demandado recibía la acción de la *diké* al ser condenado o absuelto.

De esta manera, la misión del Diccionario Enciclopédico significará un camino que busca la protección y salvaguarda de la vida, constituyéndose en el medio promotor del comportamiento justo de los hombres con respecto a la vida.

Prólogo

Aunque el primero en usar el término «bioética» fue un cancerólogo, Van Rensselaer Potter, lo cierto es que el desarrollo de dicha disciplina se debe mayormente a los filósofos, o a los teólogos. Los primeros pasos, hay que reconocerlo, los dio la teología. El primer instituto de bioética de alcance internacional fue el *Kennedy Institute*, de la *Georgetown University*, gestionada por padres jesuitas. Al plantearse la bioética cuestiones que afectan al origen y fin de la vida, las religiones —o, mejor, las iglesias—, y en especial aquellas con más doctrina, se apresuraron a dar respuestas a las preguntas suscitadas por el desarrollo biotecnológico. Pero no es mi intención entrar ahora en el debate sobre la laicidad o no del discurso bioético, si bien dicha cuestión tendrá que aparecer de algún modo a lo largo de estas páginas. Lo que quiero preguntarme en concreto es qué función han de desempeñar los filósofos —como teóricos especulativos— en dicho discurso teniendo en cuenta la vocación metafísica intrínseca a la filosofía occidental. Desde Aristóteles hasta Kant, por lo menos y con pocas excepciones, la filosofía se ha entendido a sí misma como «filosofía primera». Buscar y hallar la razón o el fundamento último de los aspectos más enigmáticos de la realidad ha sido su cometido más específico. La filosofía, incluso hoy, en tiempos ya postmodernos, renuncia con dificultades y reticencias al anhelo fundamentalista. Y me atrevería a decir que esa es también la función que nos asignan a los filósofos los médicos, biólogos o científicos en general que andan en busca de respuestas a sus interrogantes más peren-

torias, o que no aciertan a fundamentar satisfactoriamente sus decisiones. ¿Qué hacer y por qué decidir lo que decidimos ante las innovaciones biotecnológicas? No sólo piden ayuda para la toma de decisiones concretas, sino que, como es lógico, demandan propuestas avaladas con razones, argumentadas, que, de algún modo, «demuestren» la verdad o corrección de las mismas. No importa que el ideal de verdad haya desaparecido de los tratados filosóficos más actuales, no importa que se acepten, a estas alturas, modelos distintos y más bien «débiles» de racionalidad, ni que empiece a cuestionarse incluso la severa separación entre ciencia y filosofía. Para el imaginario profano, el filósofo sigue siendo una especie de sabio que debe aportar su saber y aplicarlo a cuestiones que escapan a la especialización de cualquier disciplina. ¿Cómo responder a tales expectativas? ¿Debemos, como filósofos, satisfacerlas?

Afirmaba Stephen Toulmin, en un conocido artículo^[3], que la filosofía debe a la medicina su supervivencia como tal. La medicina ha salvado la vida de los filósofos. Por lo menos, las miradas se han vuelto hacia el tipo de especialista al que no parecen arredrar las preguntas más fundamentales, esas preguntas sin respuesta que Wittgenstein señaló como la prueba fehaciente de que la filosofía había fallecido si se empeñaba en contestarlas, puesto que no eran más que pseudopreguntas. Por otro lado, y como había visto con perspicacia Kant, plantearse problemas aún sin la esperanza de obtener respuestas es lo más característico del pensar filosófico: la razón humana tiende a plantearse cuestiones que no puede resolver. Un sino inevitable que mantiene en vida e incluso con una notable buena salud a la filosofía, pese a las fatales predicciones a que la sometieron los positivistas. Las preguntas están ahí, más acuciantes e incisivas que nunca. Se hacen eco de ellas no sólo los departamentos universitarios, sino las administraciones y la opinión pública en general. ¿Cómo debemos

abordarlas los filósofos? ¿Cuál es el papel de la filosofía, y más concretamente, de la filosofía moral ante la situación?

Mi propuesta en estas páginas es abogar por *una bioética sin metafísica*. Lo cual no significa que, a falta de metafísica, la filosofía no tenga nada que decir a propósito de las cuestiones bioéticas. Pienso que el filósofo ha de recuperar el talante socrático, que no da respuestas sino inquiere con mayor profundidad en las interrogantes planteadas. Concretamente, en nuestro tiempo, no podemos ignorar que estamos sumidos en incertidumbres y complejidades, aspectos que afectan no sólo al conocimiento científico sino al filosófico y al ético. La indeterminación inevitable, sin embargo, no debe llevarnos a rechazar cuestiones que son fundamentales para la existencia humana y no humana, presente y futura. Plantearlas es imprescindible, como lo es tomar decisiones al respecto. Lo que ya no estamos en condiciones de proporcionar son seguridades firmes, que decretan quién tiene la razón de su parte o quién detenta la verdad. La postmodernidad no ha pasado en vano. El núcleo de la ética hoy se resume, a mi juicio, en una palabra: *responsabilidad*. Esto es, atreverse a responder en apoyo de las decisiones que tomamos, dar razones para tales respuestas, sin dejar de ser conscientes de la precariedad y corregibilidad de las mismas. Una bioética sin metafísica es, a fin de cuentas, una tarea modesta, nunca la última palabra.

No quisiera detenerme ahora en explicar el ocaso de la metafísica, pero algo he de decir al respecto para que quede claro mi propósito. Kant, en el prólogo a su primera *Crítica*, no vacila en distinguir «el conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas)»^[4]. Dicho conocimiento especulativo no es demostrado por Kant, como tenderá a serlo luego por el positivismo lógico. Lo que, sin embargo, Kant deja

claro es que ni los métodos ni los contenidos, ni los resultados de la metafísica tienen que ver con los de la ciencia, cuyo trayecto, a diferencia del de aquélla, es seguro, constante y progresivo. Con tales conclusiones, el precedente crítico está puesto, y el positivismo acabará por llevarlo a un extremo suicida. Precisamente porque son positivistas lógicos y están fascinados por la ciencia, se ceban en la separación de las dos culturas: la cultura científica, rigurosa y fiable; la cultura metafísica, pura literatura y pasto de la imaginación desafortunada. Al filósofo —piensan— le compete ejercer de terapeuta y sanar a la filosofía de sus excesos especulativos, que no conducen a ninguna parte o el lenguaje filosófico aspira a ser tan lógico como el científico o no merece ser tenido en cuenta.

Afortunadamente, las exageraciones neopositivistas tuvieron una vida exigua y fueron subsanados por algunos de sus mismos valedores, entre ellos el segundo Wittgenstein. Pero no nos detengamos en tiempos demasiado alejados de nuestros propósitos. Quiero referirme ahora a John Rawls, un autor que intenta elaborar una teoría de la justicia en la línea del constructivismo kantiano y del contrato social clásico. Es decir, un filósofo tentado de nuevo por afanes metafísicos o de fundamentación última. Así pues, de entrada, Rawls no renuncia a encontrar un fundamento universal para la justicia, unos criterios que despejen las incógnitas políticas a que se ve sometida la justicia distributiva. Escribe un gran libro, *Teoría de la justicia*, y, a continuación, empieza a tener dudas. Dudas que se ciernen sobre el temor de haber hecho lo que más teme: una «teoría comprensiva» de la justicia. La función del filósofo —explica en su segunda obra, *Political Liberalism*— no es elaborar teorías metafísicas o comprensivas, que no son más que ideología en el sentido más peyorativo del término, sino hacer teoría política, esto es, hacer propuestas contrastables con los hechos y las opiniones y, en definitiva, corregibles. Es más, Rawls consagra una distinción importante: la

distinción entre la *justicia* y la *vida buena*. Aunque sea complicado alcanzar un ideal universal de justicia, un objetivo al que él mismo ha ido renunciando poco a poco —todo hay que decirlo—, sí ha de ser posible y hay que procurar consensuar unos principios constitucionales que garanticen la libertad y la igualdad de oportunidades, que son los dos valores que dan contenido a la justicia. Por lo menos, ha de ser posible hacerlo dentro de los límites de algunas sociedades concretas, como la norteamericana, en el caso de Rawls. Ahora bien, los contenidos de la vida buena son libres, no hay punto de vista moral sobre ellos, salvo el de que deben ser respetuosos con los principios constitucionales. Cada individuo es libre de elegir la forma de vida que más le plazca y le convenga; podrá elegir, pues, sobre el momento de su muerte, sobre el transcurrir de sus enfermedades y dolencias, sobre la forma y el momento de traer hijos al mundo. Lo privado es privado y las leyes no deben interferir en ello más que para dejar más espacio a la autonomía individual, el valor más consagrado.

La mayoría de las cuestiones de la bioética tienen que ver, de cerca o de lejos, con la vida de las personas. Afectan, pues, más a la vida privada que a la pública. Es cierto que habrá que tomar decisiones públicas, legislativas, para regular su puesta en práctica. Pero quizá esas decisiones se dirijan más a permitir acciones que a prohibirlas. Es lo que está ocurriendo, por ejemplo, con el debate sobre la eutanasia. Lo que se pide insistentemente son vías de despenalización sucesiva de una práctica que, de hecho, está siendo cada vez más aceptada por las sociedades modernas, e incluso por estamentos sanitarios en principio muy reticentes a asentir con las formas más débiles de la ayuda a morir. Lo importante a considerar es las decisiones sobre el nacimiento o la muerte no se toman ya en virtud de fundamentos más o menos esencialistas u ontológicos, que remitan a una cierta definición de persona, o al estatuto del embrión o del feto. Sólo las religiones razonan de ese modo, apo-

yándose en unas doctrinas más o menos camufladas de metafísica. Desde una perspectiva laica, por el contrario, las decisiones sobre cuestiones bioéticas se abordan mejor con argumentos que apelan a los derechos fundamentales —derechos de la libertad y de la igualdad—, con argumentos utilitaristas, o con una mezcla de ambas cosas. Pues cuando los derechos básicos son insuficientes para recabar un acuerdo sobre el aborto, la eutanasia o la investigación con embriones, no queda otra opción que recurrir a la regla de la mayoría, de raigambre utilitarista. No nos preguntamos por el estatuto del embrión para decidir si es legítimo investigar con ellos, porque sabemos que la pregunta es estéril, metafísica pura, y que sólo puede llevarnos a discrepancias y desencuentros más acusados. Nos preguntamos más bien por los fines de las técnicas en cuestión: ¿a quiénes benefician? ¿Perjudican a alguien? ¿Qué queremos obtener con ella? Tendemos a pensar que la técnica será buena si hacemos un buen uso de ella. Y el buen uso se determina en función de los derechos humanos, de los principios constitucionales, de los valores que queremos preservar y compartir, de los fines que se propone, y, a fin de cuentas, del sentir y la opinión de la mayoría. Las alusiones a una supuesta ley natural o al valor intrínseco de la persona sirven de muy poco a efectos de consensuar decisiones. Nadie duda de la dignidad esencial de la persona, pero ¿qué hacer cuando esa dignidad está tan vejada por la enfermedad y el dolor que es irreconocible? ¿Será una inmoralidad inaceptable acelerar la muerte? ¿No es precisamente contraria a la dignidad la prohibición tajante de poner fin a una existencia que sólo aparece como indigna?

Es cierto que la falta de fundamentos sólidos que avalen nuestras decisiones puede conducir a un relativismo o un escepticismo poco coherentes como subsuelo de la filosofía moral. Para la ética no todo vale igual: hay que partir de principios y afirmar sin ambages que hay valores irrenunciables. Es la concreción inevitable de principios y valores lo

que relativiza la ética con el fin de poder acomodarlos a las distintas situaciones. Pero sin embargo, ello no significa caer en un relativismo a ultranza. Por el contrario, de lo que partimos es de la *contingencia humana*, de la convicción de que no hay un orden anterior a nosotros que deba ser preservado a toda costa. Seremos responsables de cuanto decidamos con respecto a nosotros mismos y a nuestro entorno. Por eso, el concepto nuclear de la bioética es el de la responsabilidad.

La renuncia a la búsqueda del fundamento ha llevado a la ética al *procedimentalismo*. Puesto que no podemos vivir en común sin consensuar reglas de convivencia, puesto que no podemos fundamentar la corrección de dichas reglas en verdades absolutas o substancias inmutables, sólo nos queda el procedimiento para regularnos lo mejor posible. La teoría de la justicia de Rawls es, en definitiva, una teoría procedimental: indica el procedimiento a seguir para ordenar con justicia las sociedades. Que la apuesta por el procedimentalismo es la única en nuestras manos, no lo discuten algunos de los filósofos de nuestro tiempo más destacados. «La bioética invita a cambiar el punto de vista fundamentalista por el punto de vista regulador, al menos en todo lo que concierne a una ética pública común», escribe Gilbert Hottois. Lo mismo opina Tristram H. Engelhardt: ya que no podemos disponer de un contenido moral canónico porque no es fundamentable, sólo una moral de procedimiento puede hacer las veces del fundamento de la bioética^[5]. Ahora bien, la renuncia a la metafísica a favor del procedimentalismo lo que hace es acercar la ética peligrosamente al derecho, al poder legislativo y al desarrollo de políticas públicas derivadas de la legislación. Pues ya no es el hipotético contrato social el que se erige en fundamento del ordenamiento jurídico —como fue el caso en los teóricos contractualistas clásicos—, ni siquiera los contrafácticos de nuevo cuño, como la posición original de Rawls o la «comunidad ideal de diálogo» de Habermas son necesarios

para garantizar la corrección del procedimiento. El propio Rawls ha sido un ejemplo de ir cediendo a lo fáctico en detrimento del contrafáctico: el «consenso entrecruzado», mejor que la posición original totalmente irreal e inviable^[6].

No obstante, el acuerdo con respecto al procedimentalismo como sustituto de la metafísica no es unánime. Los peligros de un procedimentalismo demasiado fáctico los denuncia directamente Habermas en su libro contra la eugenesia: *El futuro de la naturaleza humana*^[7]. Alentado por una provocativa conferencia de Sloterdijk, posteriormente publicada y motivo de un enconado debate^[8], Habermas se pronuncia en contra de unas prácticas que, a su juicio, podrían acabar con algo tan esencial del ser humano como es la condición de ser libre. La filosofía postmetafísica —argumenta Habermas— ha dejado de plantearse la pregunta por la «vida recta», una renuncia incomprensible si comparamos el quehacer filosófico con el del psicoanálisis. En efecto, los psicoanalistas no cesan de luchar contra la sinrazón pues ven en ella la pérdida de una existencia específicamente humana. En cambio, el filósofo ha dejado de preocuparse por definir lo específicamente humano. ¿Por qué?

Es curioso, que en su alegato, Habermas no propone que la eugenesia sea una práctica a decidir por la «comunidad de diálogo», su teoría más conocida. Al contrario, aduce que la decisión sobre la eugenesia debe basarse en la concepción que tengamos de la «vida recta». El argumento habermasiano es el siguiente: el origen de la vida siempre ha estado vinculado a algo, en principio, indisponible, lo que él denomina «la indisponibilidad de lo natural». El nacimiento ha sido una contingencia, la herencia genética ha sido, hasta ahora, algo que escapaba a nuestro control, casual. Dar paso a la manipulación genética con el fin de programar la vida humana significa transformar dicha concepción de la vida como indisponibilidad absoluta, hasta el

punto de que el cambio llegue a afectar a la «autocomprensión de la especie» como especie de seres libres e iguales. En suma: una programación genética podría «coartar la libertad del nuevo ser para elegir una vida propia».

No entro a discutir ahora los argumentos de Habermas^[9]. Me interesa señalar sólo su interés por recuperar un fundamento ontológico —resumido en expresiones como «autocomprensión de la especie», «indisponibilidad de lo natural»— como la base desde donde determinar la legitimidad ética de las técnicas de manipulación genética. No le haríamos justicia a Habermas si no añadiéramos que, para él, no todo tipo de manipulación genética merece la misma consideración: hay manipulaciones con finalidades exclusivamente terapéuticas, que, a su juicio, son perfectamente aceptables. Pero si pensamos en una eugenesia generalizada, con el impreciso —y seguramente inviable— objetivo de lograr seres superiores, con características previamente programadas, el problema tiene, a su juicio, unas raíces ontológicas que no deben ignorarse.

La incapacidad de creer en tales raíces, o de convencer de su verdad —que es lo que, desde mi punto de vista, mayoritariamente nos ocurre—, nos deja solos ante la urgencia de decidir sobre la aceptabilidad moral de la eugenesia, la clonación embrionaria, la ayuda a morir o cualquiera de las cuestiones que nutren el discurso bioético. La moralidad de las decisiones no dependerá ya de ninguna teoría metafísica —menos aún de una doctrina religiosa, si no somos creyentes—, sino exclusivamente de *la voluntad de decidir lo mejor posible y de acuerdo con los derechos y principios morales que consideramos universales*. Los cuatro principios de la bioética —no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia— son, hoy por hoy, los parámetros más universalizables, desde los que podemos razonar nuestras opciones. Principios, por otra parte, que no son sino el resultado de un consenso fáctico (el que se materializó en el *Informe Belmont*), y, lo que es más grave, que, por sí so-