

JUICIOS DE VALOR Y FUNDAMENTACIÓN DE LA BIOÉTICA ¿ES DE RECIBO UNA BIOÉTICA POSTMODERNA?

*Value Judgment and Bioethics' foundations. Does a
Postmodern Bioethics Make Sense?*

José M.^a GARCÍA GÓMEZ-HERAS
Universidad de Salamanca

Biblid [(0213-356)10,2008,19-32]

Fecha de aceptación definitiva: 14 de noviembre de 2007

RESUMEN

El artículo expone la peculiar estructura lógica de los juicios de valor usados en Bioética. Se contrasta este tipo de juicios con los juicios sobre hechos con los que se construyen las ciencias empíricas. A tenor de lo anterior se precisan los roles de la razón y de la libertad en el lenguaje moral y se efectúa un dictamen crítico sobre la propuesta de fundamentación de la Bioética hecha por el americano T. Engelhardt.

Palabras clave: Bioética, Juicio de valor, Fundamentación, Universalización, Decisión, Consenso.

ABSTRACT

This article explains the specific logical structure of the value judgements commonly used in Bioethics. The kind of judgements is contrasted to the factual judgements upon which empirical sciences are constructed. On this lines, the role splayed by reason and freedom in moral language are characterizes, and T. Engelhardt's proposal for the foundations of Bioethics is critical reported.

Key words: Bioethics, Value judgement, Foundations, Universalization, Decision, Consensus.

1. UN PROBLEMA EXPUESTO EN LENGUAJE COTIDIANO

No se precisa demostrar que en nuestras conversaciones hablamos frecuentemente de cuestiones morales. Es lo que hacemos cuando afirmamos que el profesor de matemáticas es *injusto* al calificar, cuando escuchamos que Luis es un *buen* estudiante o cuando discutimos sobre los estatutos de la universidad, que unos tienen por *correctos* y otros por *ilegales*. A un chino que escuchara tales cosas, y en la hipótesis de que conociera, suficientemente, el idioma castellano, le llamaría la atención el uso de tres palabras que aparecen en tales diálogos: las palabras *injusticia*, *bueno* y *correcto*. Con ellas quienes hablan y escuchan se están pronunciando sobre la calidad moral de los actos de un profesor cuando califica, sobre el comportamiento de un estudiante cuando estudia y sobre el texto de una normativa académica. El lenguaje realiza, en los tres casos, lo que llamamos valoraciones o, con más precisión *juicios de valor*, mediante los que se aprueban o se reprueban determinados comportamientos de las personas.

Quien cuando habla no desea ser equiparado a un loro parlanchín y sí, por el contrario, ser tenido por un interlocutor agudo, razonable y convincente, antes de tomar parte en un debate, le asaltan algunas preguntas sobre el lenguaje que utiliza: ¿qué estoy diciendo cuando afirmo que algo o alguien es bueno o justo? ¿A qué juego lingüístico, como diría Wittgenstein estoy jugando? ¿De qué manera debe ser entendido lo que digo para no sentirme malinterpretado? ¿Qué añade el lenguaje moral a otros tipos de lenguaje, tales como el lenguaje científico que usa un químico o un sociólogo o el lenguaje descriptivo que utiliza un narrador o un cronista? La respuesta es muy sencilla: lo peculiar del lenguaje moral es que está construido con enunciados en los que andan por medio valores y que quien habla para calificar, aprobar o reprobar esta pronunciando juicios de valor. Si yo digo: *el Dr. Aguado esta operando de apendicitis a un paciente*, estoy simplemente describiendo un hecho. Pero si yo añado: *El Dr. Aguado realiza muy bien las operaciones de apendicitis*, estoy añadiendo algo muy importante sobre el trabajo del Dr. Aguado: que es un *buen cirujano* de apendicitis. Además de narrar simplemente que dicho Dr. opera de apendicitis, añado que *opera muy bien* de apendicitis. Es decir, mi juicio no sólo describe sino que cualifica. No constata solamente el hecho de que el Dr. Aguado opera, sino que añade cómo *debe* operar el Dr. Aguado: *bien*. Esa cualidad que le convierte en un *buen cirujano* es lo que Aristóteles denominaba virtud, hábito o forma de actuar que convierte a quien la posee y ejerce¹ en hombre equilibrado anímicamente y habilidoso en su oficio.

El atenerse a valores en esos casos es percibido por muchos como un engorro molesto y un condicionamiento que incrementa los obstáculos entre quienes dialogan. Para comprobarlo, bastaría sentar en torno a una mesa a los siguientes

¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro II, *passim*. Platón asigna cualidades de excelencia a quien es virtuoso. La virtud dignifica a quien la posee «en su modo de andar, en su conversación y en toda su conducta». Ver *Carmides*, 159 y ss.

personajes: un banquero, un político, un director de empresa, un biólogo y un profesor... y escuchar lo que dicen. El banquero tendería a fruncir el ceño al oír la palabra generosidad; el político se negaría a decir toda la verdad a los periodistas curiosos; el director de la fábrica trataría de convencer a sus obreros de que la solidaridad equivale a producir mercancías; el biólogo exigiría libertad para experimentar y programar; el profesor enfatizaría que para preparar la clase se precisa descanso y vacación. Es más: de preguntar al corro de curiosos que rodean la imaginaria mesa, buena parte de los mismos estarían de acuerdo con las anteriores opiniones, porque acumular dinero requiere avaricia y expolio de los otros, mantener el poder implica maquiavelismo, producir competitivamente exige laboriosidad, investigar presupone libertad y pensar necesita de tiempo y descanso.

2. DEL LENGUAJE COLOQUIAL A LA LÓGICA DEL LENGUAJE MORAL

Sin saber a ciencia cierta cómo y por qué, nuestra breve conversación sobre el Dr. Aguado nos ha puesto de bruces ante un grave problema de lógica, de teoría del conocimiento y de análisis del lenguaje. Porque hablar sabiendo lo que se dice consiste en pronunciar palabras con un determinado sentido, cuyo significado es conocido por quien habla y por quien escucha y, usarlas, además, razonando correctamente. Pues bien. Cuando hablamos de temas éticos lo hacemos usando palabras con un determinado sentido y uniéndolas en unos enunciados muy peculiares. Estos peculiares enunciados se llaman *juicios de valor*, porque con ellos valoramos la conducta propia y ajena, apreciándola o despreciándola, aprobándola o reprobándola, estimándola o desestimándola. El asunto, pues, que pone ante nosotros la conversación sobre los comportamientos del Dr. Aguado consiste en nada más pero en nada menos que en el problema de la estructura y sentido de los *juicios de valor o morales*. Grave cuestión, en cualquier caso, porque de la solución que demos a la misma depende la respuesta que hayamos de dar al tema que el título de mi ponencia expresa: *Posibilidades y límites de la fundamentación de la bioética*. Y digo que es un problema grave porque nos preguntamos qué tipo de verdad contienen los enunciados morales, cuáles son los razonamientos que los sustentan y cuál es la capacidad de transmitir el conocimiento que reivindican².

El problema que se debate es a la vez muy sencillo y muy complicado. Se reduce a lo siguiente: ¿Existen valores morales, tales como la justicia, la libertad o la compasión, a los cuales los hombres deban respetar y ajustarse en sus comportamientos? ¿Debe el economista que dirige un banco tomar como norma de

² Cf. Es de uso corriente la distinción entre *juicios sobre hechos*, enunciados con que se construyen las ciencias empíricas que describen hechos y *juicios de valores*, proposiciones que caracterizan el lenguaje moral y que aprueban o reprueban o interpretan intenciones o finalidades de los agentes morales. Cf. AYER, A. J., *Lenguaje, verdad y lógica*, cap. 6, Buenos Aires, 1965; KUTSCHERA, F. von, *Einführung in der Logik der Normen, Werten und Entscheidungen*, Munich, 1973.

sus decisiones la *generosidad* y la *honradez*? ¿Debe el político que preside un gobierno *atenerse* en sus decisiones a la *transparencia informativa*, *al bien de todos los ciudadanos*? ¿Debe el director de una fábrica *ser justo* al pagar los salarios y solidario al compartir el trabajo? ¿Debe el *biólogo* atenerse a normas y a valores cuando modifica genes o manipula células-madre? ¿Debe el artista cuando crea arte, adecuar su creatividad a lo que los valores y las normas prescriben? O, por el contrario, aunque se acepte que algunos de aquellos valores, tales como la justicia, la dignidad humana o la tolerancia, existen... ¿Debe el economista, el político, el científico o el artista respetarlos aun a costa de la propia libertad y de la autonomía del quehacer que practica, anteponiendo lo éticamente valioso a los éxitos que en el propio campo de acción se pronostica?

Planteadas así las cosas, el problema resulta sencillo. Pero no lo parece y es de muchos conocido que ha hecho correr ríos de tinta en el pasado y en el presente. A lo largo del siglo xx, como es sabido, se desarrolló una importante controversia sobre el método científico, uno de cuyos temas fundamentales ha sido los llamados *juicios de valor*. Dos episodios del debate han hecho época: el primero, a comienzos del siglo xx se centró en las llamadas ciencias sociales: Economía, Política, Sociología, Derecho... porque dos diferentes ideologías, el liberalismo y el comunismo, se enfrentaban a la hora de construir un orden social y un sistema cultural. El *segundo*, reiteración en buena medida de las posiciones del anterior, discurre a lo largo de la segunda mitad de la misma centuria, enfrentando a neoliberales y a neomarxistas³. Hoy, en cambio, pasadas las confrontaciones entre ideologías y ante el protagonismo de la técnica, que utiliza las ciencias aplicadas para transformar nuestro mundo, la cuestión se ha desplazado hacia determinadas disciplinas como son la Biología, la Medicina y la Ecología. Ciencias, todas ellas, que comparten cuestiones comunes con la *bioética*. En cuyo caso, nuestro problema se reformula del modo siguiente: ¿debe el investigador construir aquellas

³ Ambos episodios produjeron en su día una muy abundante y a veces excelente literatura: Cf. ALBERT, H. y TOPITSCH, E. *Werturteilsstreit*, Darmstadt, 1971. Sobre el primer episodio acaparan el interés las tesis mantenidas por M. Weber en sus ensayos sobre la lógica de las ciencias sociales. Cf. WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Herausg. J. Winckelmann, Tubinga, 1985 y los análisis de K. SCHLUCHTER, *Religion und Lebensführung. Studien zu M. Webers Kultur- und Werttheorie, I-II*, Fráncfurt a. M., 1988. En castellano mantiene su valor la compilación de la Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1973, titulada M. WEBER, *Ensayos sobre metodología sociológica* con una extensa y clarificante introducción de P. ROSSI, que sintetiza las tesis weberianas. Sobre el segundo, que enfrentó primeramente a K. Popper y Th. Adorno, ver ADORNO, Th., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Berlin, 1969, trad. al castellano: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973, y posteriormente a H. Albert y a J. Habermas, ver de ALBERT, H. *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart, 1977 y HABERMAS, J. *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, 1988. Para ampliar puede verse: WELLMER, A., *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Fráncfurt a. M., 4.ª ed., 1973. UREÑA, E. M., *La teoría crítica de la sociedad en Habermas*, Madrid, 1978, pp. 21-58, sintetiza con claridad el desarrollo del problema.

ciencias presuponiendo *juicios de valor morales* y atenerse a los mismos en su aplicación?

Cuando el debate se inició a comienzos del siglo xx –debate que ha pasado a la historia con el rótulo de *la polémica sobre los juicios de valor*– se perfilaron dos posiciones que se vienen repitiendo, con variantes circunstanciales, hasta nuestros días. Una, protagonizada por el famoso sociólogo M. Weber, defendía el llamado *principio de la exención de valores en la ciencia*. El científico, en su opinión, a tenor del concepto moderno de científicidad, ha de atenerse, exclusivamente, a la objetividad de los datos y a la verdad fáctica de los hechos. Factores tenidos por ajenos a la ciencia misma, tales una ideología política, un credo religioso, unas convicciones morales personales se comportarían a la manera de *prejuicios* que destruyen la autonomía de la ciencia, obstaculizan la investigación y pervierten sus resultados. La función de la ciencia y del científico consiste en describir hechos, explicar conexiones causales entre los mismos y enunciar leyes de comportamiento constante de las cosas. La ciencia no tiene por función crear *deber*, emitiendo *imperativos morales*, que obliguen a las conciencias. Su tarea se limita a levantar acta de cómo la realidad es y cómo se comporta. La función de generar *deberes y obligaciones* compete a las cosmovisiones o a las religiones que confieren un sentido a la vida y toman decisiones sobre los valores absolutos que una conciencia profesa. Hechos y valores configuran ámbitos heterogéneos de realidad. Ciencia y ética, por consiguiente, versan sobre contenidos no homologables y se construyen con metodologías diferentes. La primera se ocupa de la facticidad; la segunda de la validez o moralidad.

Pero se precisa recordar que en un momento histórico en el que el concepto moderno de ciencia cosechaba triunfos científicos y tecnológicos, en el que Nietzsche pontificaba sobre la transmutación de valores y la voluntad de poder, en el que el liberalismo planeaba sobre las instituciones políticas y sobre la cultura..., el *principio de la libertad de la ciencia y de la exención de valores en la misma*, es decir, de una ciencia carente de cortapisas y prejuicios no pudo por menos de seducir a una clase social, la burguesía, que disfrutaba de la *belle époque* mitificando el progreso. Pero no todos estuvieron de acuerdo con el principio de la *neutralidad axiológica de la ciencia* profesado por M. Weber. Pensadores adscritos a ideologías tan opuestas como el llamado socialismo de cátedra o la filosofía neoescolástica defendieron denodadamente, que el individuo no goza de autonomía total en su quehacer sino que éste debe ajustarse a los valores y normas de una sociedad, que expresa a través de ellos la autocomprensión que posee de sí misma. Cuando el científico investiga, cuando el médico ejerce la medicina, cuando el biólogo manipula genes, cuando el artista crea belleza, cuando el político ejecuta un programa de gobierno... no deben actuar en la perspectiva pragmática de unos hechos sociológicos o de unos éxitos individuales, sino respetar el sistema axiológico de la sociedad a la que pertenecen y atenerse a aquellos valores que derivan de una comprensión más integral del hombre, como pueden ser la justicia, la dignidad y la equidad. Aplicando tal presupuesto a la *bioética* y a su parentela científica:

la Medicina, la Biología o la Ecología, debería exigirse al médico y al paciente pensar y decidir ateniéndose a *juicios de valor*.

Desde ya hace un siglo, pues, se han decantado sendas posiciones teóricas y prácticas en torno al problema de los *juicios de valor* en la ciencia, y continuamos debatiendo sobre los presupuestos desde los que se fundamenta la moralidad del quehacer científico y tecnológico. En nuestro caso, el ejercicio de la Medicina. Y las espadas continúan en alto entre los investigadores y entre quienes aplican sus hallazgos en asuntos como la clonación, las células madre, los trasplantes de órganos, la modificación de genes y otras prácticas terapéuticas. A decir verdad, no han variado sustancialmente los frentes, aunque sí se han ido acumulando perrechos argumentativos de una parte y de otra. Argumentan unos, los defensores de los denominados valores morales, tales como la justicia, la dignidad, el respeto... que las decisiones humanas no se ajustan a un modelo esquizofrénico según el cual hechos y valores vayan cada uno por su lado, siguiendo una lógica propia de cada cual. Argumentan los otros, los que solamente conceden credibilidad a la ciencia y a la técnica, que ésta no debe corromperse con prejuicios irracionales, con creencias subjetivas, con opiniones individuales, con sentimientos emocionales o con ideologías utópicas... La ética y la religión, afirman éstos, proyectan un mundo subjetivo impregnado de irracionalidad sobre una realidad objetiva que se testimonia a sí misma en datos y hechos. Con lo cual nuestro lenguaje carecería de validez científica. A esto se contraargumenta que el hombre estaría avocado a una forma de *nihilismo*, al nihilismo causado por la desaparición de aquella razón –metafísica, religiosa o moral– a la que en otros tiempos se encomendó la tarea de avalar imperativos categóricos en nombre de valores absolutos.

Con la intención de aportar un poco de luz al problema me permito recordar una doctrina clásica. La tradición filosófica, a la zaga de Aristóteles que distinguió dos planos diferenciados en la actividad humana: aquel con el que la razón fundamenta verdad mediante el saber teórico y aquel en el que la voluntad decide mediante la libertad y el deseo de lo bueno. El Estagirita pretendía clarificar el papel de la razón teórica y el de la razón práctica en los juicios que conciernen a la ética o a la estética. Se trata de precisar qué tipo de razón entra en ejercicio y qué papel desempeña y qué tipo de libertad existe y qué atribuciones posee la voluntad humana cuando tomamos decisiones morales⁴. Porque de lo que la cosa va es, por una parte, de que el agente no caiga en arbitrariedades y que actúe, por el contrario, no sólo libremente sino también razonablemente. A este propósito se suele reconocer que cuando la razón funciona con *juicios de valor*, la razón, por decirlo con Kant, deja de ser razón pura para ponerse al servicio de una voluntad en la que un conjunto de factores tendenciales y con frecuencia no racionales,

⁴ Aristóteles, a pesar de su intelectualismo, reconoce el primado de la voluntad libre en el juicio práctico último, por el que elegimos uno entre los varios fines pretendidos y que convierte a una acción en virtuosa o en viciosa. Cf. *Ética a Nicómaco*, l. III, cap. 5, 1113 a-1114 b.

como las vivencias y las preferencias personales, los sentimientos y emociones, las circunstancias existenciales... introducen en el escenario de las decisiones un elemento de irracionalidad que obstaculiza lo que, convencionalmente, se entiende por fundamentación racional⁵. Siendo así las cosas, en ética, como en medicina, pocas veces 2 + 2 son cuatro. De ahí que al construir juicios de valor y tomar las correspondientes decisiones, la razón no imponga su autoridad a partir de demostraciones evidentes, sino que la razón *solamente asesora* a partir de argumentos razonables. Quien *sí decide*, en cambio, *es la libertad*, o mejor, la voluntad libre. Con otras palabras: la libertad representa los intereses y la autonomía de la *conciencia*. O si se prefiere, lo que en la bioética estándar se denomina *principio de autonomía*. Para lo cual se presupone en quien toma decisiones una previa peregrinidad e indeterminación, las cuales no sólo posibilitan la responsabilidad de un agente que ha de comprometerse sino que la incrementan. Los *juicios sobre valores* y las decisiones sobre los mismos otorgan protagonismo a la voluntad y a la libertad. No se barajan evidencias ideológicas ni demostraciones científicas de hechos. Se barajan estimaciones y preferencias derivadas de las percepciones personales de la felicidad y de lo bueno⁶. Lo cual, sin embargo, no exime de que las percepciones personales de que sea lo *bueno* o lo *gratificante* no deban de estar avalados por argumentos racionales para que no degeneren en arbitrariedades o egoísmos irracionales.

El sujeto moral, por tanto, con aquello que nombramos con los términos «voluntad», «libertad», «elección» y «decisión» desempeña un protagonismo relevante en lo que podríamos llamar *estructura subjetiva de los juicios de valor* (*Werturteile*) con que se construye la *bioética*, juego de lenguaje que contrasta con la *estructura objetiva de los juicios sobre hechos* (*Sachurteile*), con que se despliega el saber científico. Y que lleva a diferenciar con nitidez, siguiendo a Wittgenstein y a Habermas en este asunto, dos tipos de acción comunicativa: el juego de lenguaje de la ciencia, en el que prima la transmisión de conocimiento objetivo, y el juego de lenguaje de la ética⁷, en el que prima la validación moral. Y, consecuentemente, a concretar el puesto que compete a las ciencias (Biología, Embriología, Sociología...) en el juicio moral y el puesto que hay que atribuir a la ética⁸.

⁵ Es todo lo que Kant engloba bajo la categoría *inclinación* (*Neigung*). Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. bilingüe a cargo de J. Mardomingo (Barcelona, Ariel, 1999) cap. I, pp. 124-127 y *Crítica de la razón práctica*. Trad. M. García Morente y E. Miñana, Salamanca, Sígueme, 1995, cap. III, 104-106.

⁶ Sobre los límites de la razón teórica (científica y metafísica) en el campo de las valoraciones y de las decisiones han sido muy conscientes tanto aristotélicos intelectualistas (Cf. Tomás de Aquino, *De Veritate*, 22, 5-6 y *Summa Theol. I-II, q. 17 a. 1*) como «Ilustrados» racionalistas (Cf. parte última de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y cap. 1, II, de *Crítica de la razón práctica*. Ver. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M.ª, *Ética y Hermenéutica*, Madrid, 2000, p. 293, nota 47.

⁷ GÓMEZ-HERAS, J. M.ª G., *Ética y hermenéutica*, pp. 388 y ss. y 467 y ss.

⁸ Ya Kant escandalizó a muchos de sus contemporáneos «ilustrados», aquejados de racionalismo teórico, con el epígrafe de la *Crítica de la razón práctica* que lleva por título *Del derecho de la razón*

3. ANÁLISIS DE UNA PROPUESTA CARENTE DE FUNDAMENTACIÓN

La precedente excursión somera en la lógica del razonamiento moral la hemos traído a cuento porque nos sirve de encuadre para criticar una propuesta relativamente reciente de fundamentación de la *bioética* y que ha sido etiquetada y no sin razón de *postmoderna*. Me refiero a la propuesta de fundamentación de la *bioética* hecha por el moralista tejano H. Tristram Engelhardt, en el libro *The foundations of bioethics*, traducido al castellano por la Editorial Paidós hace ya unos años, con el título *Fundamentos de bioética*⁹.

Engelhardt acusa el impacto de un contexto sociocultural impregnado de atmósfera *postmoderna*. Nuestra cultura fragmentada y plural destila individualismo exacerbado, escepticismo irracional y relativismo axiológico. En tal situación no es posible fundamentar racionalmente una ética secular universalmente válida, tal como pretendió la tradición kantiana ilustrada. Ésta ha fracasado. De ello no se han percatado los asesores de bioética, sean rabinos judíos, confesores cristianos, imanes islámicos, psicólogos profundos o filósofos consejeros... Todos ellos se han olvidado de un hecho elemental: que los supuestos desde los que razonan no tienen validez para sus oyentes. Carecemos de revalidación empírico-científica de los valores morales y las convicciones ideológicas solamente sirven para el ámbito privado de las personas. No existe, por tanto, un *deber fuerte*, un bien sustantivo, ni una razón que los avale, como valores universales. Los juicios de valor carecen de cualquier racionalidad y con ellos la *bioética convencional* no está en disposición de fundamentar los propios principios sobre los que se sustenta¹⁰. La moralidad, en ese caso, carente de avales teóricos, se repliega hacia un *voluntarismo* ilimitado cuya ambigüedad digiere sin acideces manjares tan agridulces como la permisividad liberal, la metafísica fundamentalista, la mística puritana, la compasión humanitaria o el relativismo tolerante.

Un par de distinciones nos ayudan a clarificar las tesis básicas de Engelhardt: la primera exige establecer diferencias entre la *sociedad*, conjunto de ciudadanos de un colectivo plural que conviven aceptando un *mínimo común* de valores racionales para el ámbito público, tales como los que explicitan los Derechos Humanos,

pura, en el uso práctico, a una ampliación que no le es posible por sí en el especulativo (Ed. citada, pp. 71 ss.) en donde se reivindica el carácter normativo de la ética sobre la ciencia.

⁹ TRISTAM ENGELHARDT, H., *Los fundamentos de la bioética*. Trad. de I. Arias, G. Hernández, O. Domínguez, Barcelona, Paidós, 1995. Cf. El análisis y valoración de las tesis de Engelhardt que proponen FERRER, J. J.-ÁLVAREZ, J. C., en: *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Madrid, 2003, pp. 205-241.

¹⁰ ENGELHARDT, H. T., *op. cit.*, pp. 15 y ss., 31 y ss., 463 y ss., nota 6 del cap. II. El encuadre «postmoderno» de Engelhardt procede de los análisis sociológicos de D. Bell en su *The Coming of Post-Industrial Society*, Nueva York, 1973 y de la crítica de J. F. LYOTARDEN, *La condición postmoderna* a los denominados «metarelatos». Para una visión más completa de los postmodernos y de su contribución filosófica ver MARDONES, J. M.^a, *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander, 1988, pp. 17 y ss., 47 y ss., 59 y ss.

y *comunidad*, un colectivo de ciudadanos que comparten el mismo programa moral basado en los usos y creencias de una tradición cultural a la que se pertenece. Por ejemplo, los judíos, los cristianos o los musulmanes... representarían a comunidades morales. Quienes pertenecen a la misma comunidad moral son denominados «amigos morales»; quienes pertenecen a diferentes comunidades son llamados «forasteros o extranjeros o rivales o extraños morales». Entre ellos no existe un *mínimo moral común* que permita una *ética universal de mínimos*, en el sentido convencional. Lo cual obstaculiza cualquier estrategia de diálogo o de discusión para establecer consensos. Las diferencias culturales y la heterogeneidad de creencias que los «extraños morales profesan» no lo permite. La modernidad ilustrada a lo Kant, con su idea de razón universal común, desaparece. Los mismos Derechos Humanos como *ética mínima* común fracasan. Quien triunfa es la diferencia irrenunciable y la individualidad intransferible, si bien maquillada de respeto mutuo, de tolerancia y de pacifismo. Un *deber débil* que se corresponde con una razón débil, consistente en adelgazar hasta tal punto las obligaciones sociales, léase justicia, igualdad, solidaridad... que el *resto postmoderno* pueda ser universalizable mediante una *poco exigente decisión*. Los forasteros morales pueden incluso competir en forma de «rivales morales» adoptando actitudes rayanas con el fundamentalismo. Así las cosas, las diferentes fundamentaciones de los juicios de valor vigentes a nuestro alrededor, tales como el deontologismo kantiano, el neoaristotelismo católico o el principialismo de Beauchamp y Childress están descartadas de antemano¹¹.

El moralista, no obstante, no ha de renunciar a hacer propuestas morales acordes con una *ética mínima* aceptable para una sociedad plural, que trascienda los particularismos localistas y cuya validación provenga del respeto y del consenso. Al fin y al cabo ésta ha sido la intención de las propuestas morales que desfilan por la historia del pensamiento occidental. Tal *ética mínima* descarta de partida la imposición de un juicio de valor por la fuerza. El recurso a la coacción en cuestiones éticas anula el presupuesto del mundo moral: la libertad y la autonomía de la conciencia. Tampoco parece respetuosa con los puntos de vista de los «rivales morales» el exigir de estos la conversión al punto de vista del contrario. No restan, por consiguiente, sino dos posibles situaciones en la solución de conflictos de valores en *bioética*: a) Quienes son «amigos morales» tienen el camino allanado y sin obstáculos para el consenso sobre una ética sustantiva de contenidos, puesto que se comparte el sistema de valores de la misma tradición. b) Pero tienen, en cambio, el camino bloqueado quienes, al carecer de un *minimum* de valores universalmente compartidos, están incapacitados para consensuar decisiones, valores y leyes. Al carecerse de un *mínimo denominador moral* común la norma que tiende a imponerse es la del anárquico «todo vale», al menos en el ámbito de la privacidad.

¹¹ ENGELHARDT, H. T., *op. cit.*, pp. 44 y ss., 99 y ss., 111 y ss.

Pero cuando se carece de un *minimum* de valores o principios morales compartidos –y ésta pudiera ser la situación de una sociedad atomizada a causa de los particularismos traídos por las emigraciones aún no soldadas en una sociedad cohesionada como pudiera ser el caso de los EE.UU.– la única salida podría ser el *consenso democrático*. Entre «rivales morales», cuando se carece de mínimos morales compartidos y se quiere respetar el pluralismo, se dispone de un instrumento débil pero universalizable: el *consentimiento aunque éste carezca de revalidación racional*. Lo cual no exige justificación argumentativa de la visión del mundo de ninguno de los «rivales morales»... Solamente requiere la decisión o permiso como fuente de la legitimación moral¹². Los valores que avalarían tal opción serían la tolerancia, la libertad y la permisividad. Lo que se permite, por otra parte, es que cada cual realice su particular concepción del bien y de la felicidad. De este modo estaría a nuestra disposición un modelo de ética procedimental formal en el que el procedimiento de universalización no se realiza mediante el diálogo argumentativo y el consenso sino mediante el *permiso* para que cada cual realice su personal concepción de lo bueno.

Éste sería el nuevo *a priori trascendental* de una moral secular. La ética de mínimos se reduce al mínimo de una *sociedad particularista*, tendente al «todo vale» en nombre de la tolerancia, del respeto a la discrepancia y del imperio de lo diferente. Se mantiene un *modelo trascendental* de la moralidad en sentido kantiano, en el que el *permiso y la personal percepción del bien* se mantienen como condiciones de posibilidad del mundo moral. Lo cual significa que el imperativo categórico sea mantenido de forma radical en una de sus componentes: la autonomía y libertad de la conciencia del sujeto moral pero del que se elimina la otra parte sustancial del mismo: la universalidad de los valores y las normas, que es lo que le otorgaba racionalidad ilustrada y le purgaba de egoísmos. Aplicado a la bioética, nos hallamos ante una propuesta en la que la sociedad y el Estado minimizan su intervención en ventaja de la comunidad cultural y del individuo. En tal situación, se debería dejar de hablar de *bioética* y comenzar a interpretar *las bioéticas*. Eso sí, en una sociedad pacifista impregnada de pluralismo libertario y cohesionada por una red de simpatías y empatías recíprocas. Este retorno al paraíso rousseauiano, permitiría, a título de ejemplo, que *el acuerdo por concesión de permiso*, para una operación clínica –o para una eutanasia o para cualquier intervención de riesgo–, dejarían de necesitar los esfuerzos del diálogo, de la argumentación, de la deliberación o de la información. No se precisa acuerdo sobre contenidos o asentimiento a protocolos. Todo ello resulta superfluo con el retorno del inocente «buen salvaje». Basta con una decisión, avalada por la tolerancia, que permite una acción, que realiza aquello en lo que cada cual hace consistir su vida buena.

¿Cuáles son, por tanto, las razones que fundamentan un mínimo de moralidad y solventan los conflictos de valores en la praxis médica? Las razones son pocas,

¹² ENGELHARDT, H. T., *op. cit.*, pp. 138 y ss.

débiles y delgadas ya que no se fundamentan en argumentos racionales ni en creencias religiosas comunes. Un *decisionismo*, respetuoso al máximo con todos los particularismos y convicciones personales, pero carente de un soporte racional derivado de aquellos valores mínimos universalizables de una sociedad equitativa, tales como la igualdad ciudadana, la solidaridad, la justicia, la dignidad de todo hombre¹³... Un avezado con el Derecho se sentiría tentado de etiquetar tal propuesta moral como *anarquismo ético*. La sociedad civil vertebrada en torno a una serie de principios de validez universal explicitados en los Derechos Humanos resulta innecesaria y mucho más superfluo un Estado que configure aquella sociedad en ordenamientos legales positivos. Las consecuencias fluyen por sí mismas: el intervencionismo del Estado se adelgaza, la privatización de la moral se incrementa y el principio de autoridad se reduce a mera concesión. A medida que las exigencias de la justicia e igualdad sociales se debilitan, el principio de propiedad y de posesión se fortalece.

La propuesta de Engelhardt no podía por menos de concitar una reacción inmisericorde, que repite los tópicos de la crítica que se ha venido haciendo a la postmodernidad: irracionalismo, relativismo axiológico, penuria filosófica, culto a la diferencia, trasfondo nihilista, olvido de la justicia y de la solidaridad, emotividad autoreferencial, decisionismo existencial, erosión del principio de solidaridad, particularismo localista, individualismo exacerbado... la conversión posterior de Engelhardt al cristianismo ortodoxo oriental trae inevitablemente al recuerdo aquella famosa frase de Kant: «tuve que suprimir la ciencia para allanar el camino a la creencia»¹⁴. Y esto nos introduciría en otro espacio de la crítica racional. En el espacio de reivindicación de la razón, un frente en el que se han producido tradicionalmente los choques entre quienes son partidarios de modernidad ilustrada y quienes tienen querencias hacia el fideísmo existencial.

Porque la *ética de mínimos* al reducir al *mero permiso* el *contenido común de moralidad*, que los ciudadanos de una sociedad comparten, no parece ser otra cosa que moral en tiempo de *rebajas*, a tenor de la cual la cesta de valores se reduce a mero *respeto* a la diferencia. Y a la inversa: la *ética de máximos* incrementa su potencial en una atmósfera de permisividad irracional. ¿Qué decir en ese caso, cuando el «rival o extraño moral» en nombre de una tradición y de una comunidad particulares defiende la guerra en lugar de la paz, promueva el terror en lugar de el respeto a la vida o practica el egoísmo olvidando la solidaridad? ¿Quién podría evitar, en una situación en la que se descartan unos principios universales de moralidad, que un político metido a profeta o a mesías redentor exaltara a programa de

¹³ Sobre el irracionalismo subyacente al decisionismo y la tendencia del decisionista al fundamentalismo en ética y al totalitarismo en política; cf. GÓMEZ-HERAS, J. M.ª G., *Ética y hermenéutica*, Madrid, 2000, pp. 292 y ss.

¹⁴ Cf. KANT, E., *Crítica de la razón pura*, Prólogo a la 2.ª edición. Trad. de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 27.

moralidad pública la ética de máximos de su propia tradición cultural, instaurando un fundamentalismo moral al estilo del de los Ayatoláhs o el de los Talibanes?

4. EL DIÁLOGO Y EL CONSENSO COMO PRINCIPIOS DE LEGITIMACIÓN DE VALORES Y NORMAS EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS

Varios son los tipos de fundamentación de la ética y de la bioética: metafísica, ideológica, religiosa, científica, sociológica... Todas ellas están sujetas a una ley que, a la vez, las avala y las cuestiona: a mayor intensidad en la subjetividad emotiva que desea felicidad, mayor inviabilidad de universalización social. Es una ley kantiana que no precisa mayor comentario¹⁵. Y es asunto que afecta en raíz a la bioética en la actual situación de sus replanteamientos bajo presión de la globalización y del multiculturalismo. Es cuestión, por otra parte, que remite a los geniales planteamientos de Kant cuando al abordar este problema en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica* ya percibe que ni la metafísica, ni la ideología, ni la religión, ni la sociología, ni la ciencia... pueden ser soporte básico de un imperativo categórico que refleje la estructura formal de la norma moral: su universalidad¹⁶. Todas ellas implican una contracción o particularización de la norma que está reñida con la universalización de la misma. Reflejan las visiones de la felicidad y los intereses de los individuos y no la igualdad de todos los hombres.

Los planteamientos y las respuestas a problemas de *bioética* y la correspondiente construcción de un lenguaje consistente en *juicios de valor* precisan tomar buena nota de nuestra circunstancia sociocultural caracterizada a) por el pluralismo ideológico; b) por el multiculturalismo, c) por la mayoría de edad de los agentes morales; d) por la creciente democratización de las sociedades; e) incluso por el exceso de componentes emotivos sedimentados en las diferentes tradiciones y nacionalidades. Todo ello refleja, diríamos aquello que hace referencia a lo que significan las palabras cuando su referente central son los conceptos de modernidad y postmodernidad y el individualismo subjetivo, que bajo múltiples formas, en aquellos se cobija. Pero a nuestra circunstancia cultural también pertenecen: a) la necesidad de revalidar socialmente las opiniones y las creencias; b) el trasvase al ámbito privado de creencias y la correspondiente cesión del espacio público a normativas consensuadas; c) la globalización de valores en un tipo de acción moralmente universalizada; d) el primado de los Derechos Humanos, con la cohorte de valores que les acompañan: dignidad de la persona, justicia distributiva, equidad e igualdad de todos los ciudadanos. Se trata de hechos sociológicos, *velis nolis* incuestionables, que configuran el *mundo vivido* de las sociedades democráticas y que condicionan cualquier acción social.

¹⁵ Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección I.

¹⁶ *Crítica de la razón práctica*, Cap. I, *Observación II*, ed. citada pp. 54 y ss.

Las palabras nuevas con harta frecuencia camuflan cuestiones viejas. Esto es lo que en mi opinión, sucede con la teoría del *permiso o consentimiento* anteriormente reseñada. Conceder permiso equivale a consentir y el consentir presupone decidir y la decisión requiere deliberar y el deliberar consiste en razonar, lo cual puede efectuarse en la modalidad del monólogo y en la modalidad del diálogo. Tras la fórmula *concesión de permiso* retorna al debate bioético toda la problemática que gira en torno al consentimiento y que requiere aclararse sobre qué hacemos cuando consentimos. Porque aquí se entremezclan factores, que ya desde Aristóteles, planean sobre la psicología del acto moral. Tales factores son la *libertad*, la *decisión* y la *racionalidad* de ambas. Lo cual nos lleva a reflexionar sobre cuales son las competencias de una sociedad multicultural y pluralista cuando *gestiona la libertad, construye racionalidad y legitima la decisión*. Plantear así las cosas nos obliga a retornar a la cuestión arriba tratada de *los juicios de valor* en las decisiones morales, porque es la estructura lógica y epistemológica de tales juicios la que nos permiten aclarar lo que hacemos y sobre lo que hablamos o razonamos en cuestiones de *bioética*.

Vaya por delante una aplicación a una casuística muy recurrente en la Bioética al uso: la teoría de la *concesión de permiso* de Engelhardt modificaría en profundidad el concepto vigente del llamado *consentimiento informado*¹⁷. Lo que le sucede a Engelhardt es que, dada su querencia *postmoderna* y su *componente pietista*, su *permissivismo liberal* declara superfluo e innecesario todo aquello que el «agente ilustrado y mayor de edad» –en argot kantiano– exigiría para ser libre y responsable: la *información*, es decir, *los argumentos racionales por los que se consiente*, componente que recuerda lo más sustantivo de la modernidad: la Ilustración, que Engelhart no parece apreciar y que Aristóteles también exigía como requisito para la decisión racional y que en nuestros días adopta la forma de diálogo y de discurso argumentativo¹⁸. Con un matiz, sin embargo, que en Aristóteles, dado su querencia metafísica, apenas aparecía: que la libertad, en las sociedades democráticas y pluralistas, no solamente *se razona* sino que sobre todo *se gestiona*. Con lo que la reflexión sobre la lógica de los *juicios de valor*, nos retrotrae al uso o abuso del poder en asuntos de Bioética y de nuevo a buscar en Aristóteles la solución: la prudencia como gestión de las decisiones concernientes a conflictos de valores en *bioética*. Porque es por este camino por donde es posible eliminar los riesgos del decisionismo pietista, que son el *fundamentalismo*

¹⁷ Cf. *Consentimiento informado y autonomía moral* en GÓMEZ-HERAS, J. M.ª G.-VELAYOS CASTELO, C., *Bioética. Perspectivas emergentes y nuevos problemas*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 257-271.

¹⁸ Las éticas procedimentales del diálogo (K. O. Apel) y del discurso argumentativo (J. Habermas), reelaboradas y aplicadas a las éticas especiales por A. Cortina y su grupo valenciano aspiran, en el fondo, a purgar de arbitrariedad egoísta y de emotividad irracional a un sujeto moral kantiano, que no solo cumple la primera parte del imperativo categórico, es decir, la *autonomía y libertad*, sino que enfatiza la segunda: la universalidad de la norma, poniendo en práctica un procedimiento con el cual se realice no solo la libertad sino también la justicia.

irracional y la colonización del espacio público por una opción de carácter privado, con los consiguientes riesgos para la libertad moral¹⁹.

La nueva etapa en la que la *bioética* parece estar adentrándose al socaire de la globalización y bajo impulsos del multiculturalismo impone un distanciamiento de aquellas formas de fundamentación basadas en presupuestos singularizantes a ventaja de aquellas otras de fundamentación universalizantes, tales como el diálogo, el discurso razonado y el consenso²⁰. Lo que una *ética de mínimos* reivindica es construir más cohesión social en una sociedad pluralista, mediante la reafirmación de valores como la justicia, la igualdad y la solidaridad. Lo cual se consigue con la revalidación social de los juicios morales mediante el diálogo razonado y el consenso intersubjetivo. Con otras palabras: más *sociedad ilustrada* y menos *emotividad cultural*, provenga ésta de neoromanticismos nacionalistas, de fideísmos religiosos o de singularismos postmodernos. Sin que la conciencia individual tenga que renunciar a sus convicciones, puesto que sale fortificada también en la *bioética* aquella tendencia tan genialmente detectada por M. Weber en las sociedades pluralistas, a tenor de la cual la metafísica, la religión o la ideología se consolidan en el ámbito privado bajo el paraguas de la libertad y se testimonian purgadas de egoísmo en el ámbito público practicando aquellos valores que constituyen la dignidad humana en todos los hombres.

¹⁹ Con una claridad e información no frecuentes en el ensayismo bioético CONILL SANCHO, J., en su reciente libro *Ética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 61 y ss., 105 y ss., 208 y ss., 280 y ss., nos ilustra sobre el trasfondo humanista del problema moral, sobre los más recientes horizontes hermenéuticos del mismo y los factores tanto fenomenológico-existenciales como dialógico-discursivos de una «ética hermenéutica» a la altura de nuestra circunstancia histórica.

²⁰ Con razón GUERRA, M.^a J., en «Diferencias culturales y derechos humanos: una cuestión urgente para la bioética global», en: GÓMEZ-HERAS, J. M.^a G.; VELAYOS, C., *Bioética...*, pp. 99-114, reivindica, frente a particularismos que encubren nuevas formas de egoísmo, un encuadre más global y universal para la bioética.