

## LA ÉTICA Y SU MATRIZ DISCIPLINAL (SOBRE BIOÉTICA, ÉTICA Y CIUDADANÍA)

*Ethics and its disciplinary matrix  
(About Bioethics, ethics and citizenship)*

Gabriel BELLO  
*Universidad de La Laguna*

BIBLID [(0213-356)13,2011,221-240]

Recibido: 13 de julio de 2009  
Aceptado: 25 de enero de 2010

### RESUMEN

El presente trabajo se interroga por la posibilidad de que la ética pueda ser redefinida como un campo teórico con identidad propia diferenciada de la de otros más o menos afines. En ese sentido recurre a las nociones de «paradigma» y, sobre todo, de «matriz disciplinal», puestas en juego por T. S. Kuhn en relación con la historia de la ciencia por si fuera posible transferirlas a una disciplina filosófica como la Ética. Lo propio hace con categorías análogas, debidas a J. Derrida y su proyecto reconstructivo, como «red de conceptos», «sistema de predicados» y «orden conceptual» que tienen en común con las nociones kuhnianas la referencia a un «conjunto de elementos ordenados» susceptibles de identificar y diferenciar un ámbito disciplinar dado. En un tercer momento se inquiera por el ámbito disciplinar de la ética en un conjunto de textos escritos por los miembros de un grupo de investigación sobre Bioética con resultados inciertos.

*Palabras clave:* ética, matriz disciplinal, Kuhn, Derrida, bioética en Salamanca.

## ABSTRACT

This essay aims at the possibility that Ethics can be reconstructed like a theoretical field with its own identity and differences from another ones more or less similar. The essay turns to the concepts of «paradigm» and «disciplinary matrix», from T. S. Kuhn and his work on history of science, as if it were possible to transfer them to a philosophical discipline like Ethics. The same is made with similar categories, indebted to J. Derrida and his deconstructive project, like «net of concepts», «system of predicates» and «conceptual order» all of which have in common the ones of Kuhn the reference to an «ensemble of ordered elements» which can identify and differentiate a certain disciplinary field. Finally the essay explores the disciplinary field of Ethics in a set of texts from the members of an investigation group on Bioethics with uncertain results.

*Key words:* ethics, disciplinary matrix, Kuhn, Derrida, bioethics at Salamanca.

## 1. EL PROBLEMA

Todo comenzó con el intento, fallido, de proporcionar a mis alumnos algún marco teórico normativo unificado que estableciera ciertos límites entre la ética como disciplina académica, teórica y filosófica, y otras disciplinas filosóficas y no filosóficas. El problema surgía, sobre todo, con la ética teológica o teología moral católica por su omnipresencia en el espacio público y, sobre todo, en la enseñanza, incluida la universitaria, al ser presentada no como lo que es, ética católica, una ética particular entre otras, sino como *la* ética sin más, la única ética que existe y que se necesita. Pero la cuestión se hacía extensiva a otras disciplinas filosóficas y no filosóficas. Entre las primeras estaba la Lógica y la Filosofía de la Ciencia y el Lenguaje, la Historia de la Filosofía (y de la ética misma como distinta de la teoría), la metafísica y la ontología, la Estética y la literatura que, de un modo u otro, mantienen con la ética relaciones no siempre claras. Y entre las segundas disciplinas científicas como la Psicología y la Biología a las que algunos profesores de filosofía científicos o científicas no dudarían en proponer como sustitutas de la ética.

Se trataba, pues, de trazar fronteras exteriores y límites interiores. El problema de fondo era, para mí, la confusión, generada por la creciente presencia de la retórica ética y moral en el espacio público, entre su tratamiento filosófico y académico, y enfoques extrafilosóficos y extraacadémicos<sup>1</sup>. Y se incrementaba

1. El clímax de esta confusión llegó en 2007 cuando recibí una invitación por parte de una «Universidad de verano» para tomar parte en el curso «La ética del ahora» dirigido por alguien que se presentaba de «budista» (académicamente era profesor de

con la irrupción de la ética aplicada, sobre todo la Bioética, donde se debaten problemas relacionados con la biología y la moral humanas a propósito de la vida y de la muerte, ámbito crecientemente conflictivo entre la teología moral y la ética filosófica<sup>2</sup>. ¿Cuál es la ética que se aplica, de hecho, o se debe aplicar, de derecho o normativamente, a los problemas morales considerados? La respuesta tal vez esté en los comités de ética donde no se aplica ninguna teoría o paradigma ético en particular, sino tantas como los miembros que los integran y deciden por consenso.

El problema era, en el fondo, cómo identificar o delimitar un espacio teórico y académico que pudiera ser reconocido como ética y, al mismo tiempo, ser diferenciado de otros espacios igualmente teóricos y académicos. Coherentemente, también se trataba de identificar y diferenciar a sus portavoces autorizados por las instituciones públicas igual que otros profesionales como médicos, químicos, biólogos, sociólogos, lingüistas, ingenieros, juristas, historiadores, etc. Sin embargo, cuando me decidí a plantear estos temas a alumnos de tercero de carrera y de doctorado, la reacción fue la indiferencia más absoluta cuando no la displicencia abierta y explícita. Supongo que para ellos bastaba con estar matriculados en la Facultad correspondiente y con recibir al final el correspondiente título. Por otro lado, el discurso disciplinar está hoy ahogado por el discurso interdisciplinar, multidisciplinar y transdisciplinar hasta el punto de que estos (sin aquel) aparecen carentes de un espacio de inscripción propio y adecuado.

A pesar de ello mis obsesiones identificatorias y legitimadoras no perdieron fuerza, al encontrarme con libros que, de un modo u otro, planteaban problemas parecidos. Me refiero, sobre todo, a dos gruesos volúmenes aparecidos en 2007 con títulos tan significativos como *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, y *Ciencia del bien y del mal*<sup>3</sup>. Aunque

---

lengua y literatura en Enseñanza Media), y en el que participaba una profesora de Psicología, un sacerdote que trabajaba en zona Sur de Madrid, entonces «famoso» por enfrentarse al Cardenal Rouco a propósito de su trato con emigrantes, y el Secretario de un partido político catalán recién fundado. El budista justificó su condición de Director del curso con el argumento de que era amigo del responsable de la Universidad de verano, y este hizo lo propio con el curso argumentando que una Universidad de verano debe valorar lo mediático tanto o más que lo académico.

2. Cfr. CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, donde se encuentra una temprana aproximación al variado campo de la ética aplicada desde un marco teórico concreto: la ética del discurso.

3. El primero a cargo de GÓMEZ, C. y MUGUERZA, J. (eds.), Madrid, Alianza Editorial, y el segundo debido a la autoría de ECHEVERRÍA, J., Barcelona, Herder. A partir de aquí me referiré a los dos libros como *AM* y *CBM*.

mantiene entre sí discrepancias radicales, lo que ve una mirada de conjunto es la misma preocupación por un corpus teórico único y unificado por sus fronteras externas y por sus problemas internos. Podrían constituir la respuesta a mis obsesiones reforzada, además, por dos circunstancias relacionadas con la autoría de ambos libros.

El primero, *AM*, reúne como coautores y coautoras a un conjunto de profesionales de la ética con una obra propia reconocida por su valor académico y su significación cívica y democrática, que la mayoría de los casos sobrepasa las contribuciones singulares que integran el volumen. La voz unificada que componen constituye una referencia única en nuestro panorama académico y cultural que interpela a los que, de un modo otro, nos interesamos por la ética y sus problemas. Con estas credenciales, el volumen podría ser leído de tres formas. Primera, como reflejo del «el estado de la cuestión» de la teoría ética en el presente objetivamente considerada según la bibliografía relevante, como en el caso de cualquier otra disciplina. Segunda, como una visión de la ética lograda hasta el punto de ser aceptado como un modelo a imitar. Tercera, como la visión de la ética propia del grupo, cuyo poder comunicativo y persuasivo acumulado la impone como la única y la mejor, sin alternativa posible. El criterio de la primera es la información objetiva, el de la segunda la ejemplaridad y el de la tercera la influencia. Yo me inclino por la tercera, aunque admito que puede haber algo de todo.

El segundo, *CBM*, está escrito por un solo autor desde el ámbito de la Lógica y la Filosofía de la Ciencia, cuya presencia se evidencia desde el mismo título, que retoma expresión del *Génesis* «ciencia del bien y del mal», de condición mítica, y la transforma en una ciencia en sentido literal, aunque sea una ciencia formal, ya que su estructura se pliega al *more geométrico* de Spinoza. Una ciencia concebida como una axiología formalista que es más general y abarcadora que la ética a la que incluye en su propio campo. Este libro plantea dos de los problemas suscitados más atrás: el de las fronteras y el de la portavocía de la ética. ¿Cuál es o dónde está el límite o la frontera entre esta ciencia como un todo y la ética que solo sería una de sus partes? ¿Quién es el portavoz de la ética, la autoría colectiva del primer libro o el autor individual de este segundo? Según una lógica académica estricta lo serían los coautores y coautoras del primero y no el autor del segundo. Pero el problema se complica a poco que entre en juego el «obispo portavoz» de la Conferencia Episcopal Española, a la que presenta como la empresa propietaria en exclusiva de la ética, de su producción y distribución, o, si se prefiere, como la delegación española de la multinacional vaticana del ramo que, por su parte, se vende como la delegación humana de un poder sobrehumano, único y último, del que ella sería el portavoz autorizado y exclusivo. En esta tesitura, la pregunta se impone por sí misma: ¿un portavoz filosófico, un portavoz científico o un portavoz teológico?

Depende de si nos situamos en la lógica académica o en la democrática. Según esta los tres, dado su pluralismo de base, incompatible con el autoritarismo teológico, pero según aquella solo el filosófico, lo cual nos remite a las relaciones entre la filosofía académica con la teología y con la democracia en las que no voy a entrar<sup>4</sup>.

En medio de estos interrogantes una invitación de la Universidad de Salamanca para tomar parte en unas jornadas sobre ética aplicada<sup>5</sup> me brindó la ocasión para dar salida, otra vez, a mis obsesiones utilizando como material bibliográfico de referencia algunos textos de los profesores de aquella Facultad de Filosofía. Al ponerlos en relación con los dos volúmenes anteriores surgió, espontáneamente, la clasificación de textos madrileños, dedicados en exclusiva a la ética teórica, y textos salmantinos, más pendientes de la ética aplicada (aunque no solo). En todo caso, desde los primeros intentos fallidos había recurrido, como marco teórico, a las nociones de «matriz disciplinal» y de «red conceptual» como criterios normativos para establecer límites y fronteras y definir conjuntos de problemas disciplinares.

## 2. LA NOCIÓN DE MATRIZ DISCIPLINAL

La expresión «matriz disciplinal» procede de la «Postdata» que el historiador de la ciencia T. S. Kuhn añadió en 1969 a su libro *La estructura de las revoluciones científicas* cuya publicación en 1962 le había hecho famoso<sup>6</sup>. La razón de este añadido parece haber sido su insatisfacción con el concepto de «paradigma» que había propuesto desde el principio. La clave de esta historia está en la distinción entre ciencia normal y ciencia revolucionaria, vinculada cada una de ellas a un paradigma distinto. La primera a un paradigma igualmente normal, en cuyo ámbito trabajan todos los científicos en un momento histórico dado, y la segunda a un paradigma igualmente revolucionario que surge de

4. Cfr. RORTY, R., «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona, Paidós, 1996 (edición inglesa, 1991).

5. Celebradas el 10 de junio de 2008 en el contexto de una Acción Complementaria «Red de Éticas aplicadas y ciudadanía», 2006-2008, organizada por la profesora Teresa López de la Vieja. El presente ensayo es una revisión ampliada de la presentada oralmente en aquella ocasión. En esta versión escrita se presta más atención a los textos «madrileños».

6. KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE. Cfr. GONZÁLEZ, W. C. (ed.), *Análisis de Thomas S. Kuhn: las revoluciones científicas*, Madrid, Trotta, 2004, donde puede verse una serie de contribuciones bien informadas.

pronto y desplaza al paradigma anterior para normalizarse él a su vez, y así sucesivamente. El ejemplo típico es el desplazamiento del paradigma newtoniano por el einsteiniano en la teoría física. Casualmente, el mismo año de 1962 J. Austin utiliza, en su no menos célebre *Cómo hacer cosas con palabras* el binarismo ordinario/no ordinario para clasificar los actos de habla. Solo que en su caso los actos de habla no ordinarios o anormales en lugar de revolucionarios o creativos aparecen como no serios y desafortunados. Habría de ser R. Rorty quien, en 1979, en su *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, refundiera a Austin con Kuhn para devolver al lenguaje anormal la condición rompedora y creativa del lenguaje anormal<sup>7</sup>.

Pero volvamos a Kuhn para centrarnos por un momento en el concepto de paradigma. En la postdata de 1969 lo define de estos dos modos: «un paradigma es lo que los miembros de una comunidad científica comparten y, recíprocamente, una comunidad científica consiste en hombres que comparten un paradigma»<sup>8</sup>. Inmediatamente añade que un lector simpatizante de su libro de 1962 y del concepto de paradigma, su noción central, había descubierto veintidós usos diferentes del término, proliferación que achaca, por su parte, a defectos estilísticos. Pero reconoce que quedan al menos dos significados básicos: los paradigmas como «constelaciones de acuerdos de grupo» y como «ejemplos compartidos»<sup>9</sup>. En este punto Kuhn se interroga qué es lo que comparten los científicos que hace posible la comunicación entre ellos y la unanimidad de sus juicios, y responde que la noción de paradigma no proporciona una respuesta apropiada, porque los científicos mismos dirían que lo que comparten es una teoría o un conjunto de teorías. Pero el concepto de teoría tampoco le satisface porque, según dice, su alcance es más restringido de lo que la pregunta exige: «¿que es lo que comparten los científicos para que puedan comunicarse entre ellos y ser unánimes en sus juicios?»<sup>9</sup>. La tercera respuesta de Kuhn apunta a una *matriz disciplinal*, que explica del siguiente modo. «“Matriz” porque está compuesta por elementos ordenados de varios tipos, cada uno de los cuales requiere una especificación posterior», y «“disciplinal” porque se refiere a posesión común de los practicantes de una disciplina particular»<sup>10</sup>. A la hora de explicar cuáles son esos «elementos ordenados» Kuhn menciona cuatro tipos: (i) generalizaciones simbólicas como, por ejemplo, las leyes de la naturaleza (de condición matemática); (ii) definiciones de términos o significados generales (masa, energía, espacio, tiempo, relatividad, etc.); (iii) valores como

7. AUSTIN, J., *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1996, y RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983, pp. 291, 293 y ss.

8. KUHN, T. S., *op. cit.*, p. 271.

9. KUHN, T. S., *op. cit.*, pp. 278 y 287.

10. KUHN, T. S., *op. cit.*, p. 280.

exactitud, dimensión cuantitativa (frente a cualitativa), etc., y (iv) los casos «ejemplares» que ilustra con la segunda ley del movimiento de Newton ( $f = ma$ ) de la que yo no puedo dar cuenta. Pero tampoco hace falta.

Para resumir, la «matriz disciplinal» parece constituir un «conjunto de elementos ordenados y poseídos en común por una comunidad de practicantes» que es resistente a los cambios históricos, a los que trasciende. Estos podrán afectar a cada uno de los elementos, a su significado, etc., y hasta al modo como están ordenados en un momento dado, pero no a la estructura o sistema formado por dichos elementos. El factor «matriz», estructura o sistema de elementos, es lo que hace reconocible a una disciplina en diversos momentos del tiempo histórico, y, al mismo tiempo, lo que hace posible diferenciarla de otras matrices disciplinares: la Física de la Química y de la Biología. Y a las tres de, pongamos por caso, la Ética que, además, no es una disciplina científica sino filosófica, adjetivos que más que a disciplinas se refieren a áreas disciplinares.

Lo cual me hace plantearme las siguientes preguntas: ¿se puede aplicar a la ética filosófica las nociones de paradigma y de matriz disciplinal que Kuhn construye en el ámbito de la ciencia? Mi opción es que sí, al menos por criterios metódicos, si bien sería preciso atender no solo a las semejanzas sino, sobre todo, a las diferencias. Por ejemplo, los paradigmas éticos no son compartidos por todos los practicantes en un momento dado, como parece que ocurre en la ciencia –al menos en la imagen que proporciona Kuhn–, sino que pueden coexistir varios a la vez como, por ejemplo, el aristotélico junto con el neoaristotélico o hermenéutico, el kantiano con el neokantiano o pragmático-discursivo, todos con el utilitarista, con la ética ironista, de la autenticidad, de la alteridad, etc. Toda esta proliferación paradigmática, vigente en un momento dado como el presente, plantea algunos interrogantes. ¿Tiene la historia de la ética, o de la moral, un sentido progresivo o este coexiste con otro regresivo, lo cual exigiría la introducción de algún criterio que escapara a la oposición binaria de progreso-regreso? ¿Habría que sustituir la versión historicista kuhniiana del término «paradigma» por una versión metafísica, al estilo de la idea platónica o la forma aristotélica? ¿Constituyen la ética feminista y la ética aplicada sendos paradigmas diferenciados o, más bien, se distribuyen, diseminan o reparten entre los diversos paradigmas teóricos mencionados? ¿Es la ética feminista uno de los territorios confederados que integran la ética aplicada o, más bien, constituye un paradigma autónomo e independiente? ¿Cuáles podrían ser sus contribuciones a la matriz disciplinal de la ética? ¿Cómo afecta toda esta proliferación paradigmática, aparentemente indisciplina, a la matriz disciplinal de la ética, es decir, al conjunto de «elementos ordenados» que implica dicha noción? ¿Queda todavía algún conjunto ordenado de elementos que podamos identificar como la matriz disciplinal de la ética, lo que permanece, persiste o resiste más allá de los cambios paradigmáticos y su diseminación?



¿Cuáles podrían ser los «elementos ordenados» que configuran la matriz disciplinal de la ética?

Dejo estas preguntas en el aire pues solo han sido formuladas para sugerir la pertinencia de aplicar las nociones de matriz disciplinal y de paradigma a la ética considerada como una disciplina identificable a lo largo del tiempo y diferenciada de otras. Además la respuesta a todas ellas escapa a la competencia de una persona individual.

### 3. LA NOCIÓN DE RED (ORDEN, SISTEMA O CADENA) DE CONCEPTOS

Me gustaría sugerir, sin embargo, desde dónde podría iniciarse algún tipo de respuesta a los interrogantes anteriores porque se trata de un enfoque similar o análogo al de Kuhn solo que de procedencia insólita. Primero porque su procedencia es la filosofía moral misma y, segundo, porque se trata de una filosofía moral sui géneris, como es la de J. Derrida. Y para ir al grano, me fijaré en el uso repetido que hace de nociones similares a la de matriz disciplinal en tanto que «conjunto de elementos ordenados». Me refiero a expresiones como «red de conceptos», «sistema de predicados», «sistemas conceptuales», «cadena sistemática» y «orden conceptual» que el filósofo francés utiliza en 1972, tres años después de que Kuhn propusiera su noción de matriz disciplinal<sup>11</sup>. La pregunta inevitable es qué sentido puede tener el recurso derridiano a nociones contradictorias con la «deconstrucción», su imagen estándar, con lo cual la paradoja está servida. ¿Cómo salir de ella? Una respuesta podría ser que Derrida menciona esas nociones como el juez al condenado a muerte: para acabar con ellas; con el orden conceptual y, aunque no sea su léxico, con la idea misma de una matriz disciplinal introduciendo en su lugar la indisciplina y el desorden. De hecho ha sido acusado de algo así por autores diversos. Sin embargo, esta no es la respuesta, o no la única, ya que cabe una interpretación consistente en otro sentido. Lo que yo leo en el texto derridiano de 1972<sup>12</sup> (y admito que se puede leer otra cosa: fue Derrida, precisamente, el autor de la idea de que un texto es indecible en último término) es un mensaje metodológico que se puede cifrar en dos proposiciones. La primera, que el trabajo filosófico es indisoluble de redes, órdenes y sistemas conceptuales, de cadenas sistemáticas, y que «no hay concepto metafísico en sí mismo sino... un trabajo sobre sistemas

11. DERRIDA, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 47.

12. DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1987 (ed. fr., 1972), p. 372.



conceptuales». La segunda, que esas redes, órdenes y sistemas están presentes en el trabajo constructivo y en el deconstructivo, pues «la deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en desplazar un orden conceptual, liberando predicados que han sido subordinados o excluidos y mantenidos en la reserva, pero que están dotados de una fuerza de generalidad, de generalización y de generatividad que puede ser injertada en un nuevo concepto, un nuevo contexto».

Lo interesante de estos principios metódicos es que para su autor, Derrida, el orden conceptual y los elementos ordenados, disciplinares y matriciales, se refieren a la trama o estructura metafísica que constituyó la ética en el mundo griego y la reconstituyó en el mundo moderno. Luego la deconstrucción de esa misma estructura metafísica tendrá un impacto sistemático sobre el orden o la red conceptual en que consiste la ética (si es que consiste en eso). Ahora bien, ¿cuál puede ser ese orden o esta red conceptual? Iré ahora a un texto de 1994 en el que Derrida aplica su enfoque a un problema ético sustantivo como la justicia en el que se puede distinguir una dimensión filosófica o teórica, ética y metaética (deconstructiva) y otra práctica, moral y política. Esta última consiste en la preocupación por la injusticia, la violencia y la falta de respeto hacia lo que «de manera confusa todavía llamamos el animal». Pues bien, resulta que esta preocupación moral es más compleja –y más filosófica– de lo que parece a primera vista porque «hay que reconsiderar la totalidad de la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en Occidente el pensamiento de lo justo y lo injusto». Incluido lo que llama el «carño-logo-centrismo»<sup>13</sup>.

Ahora bien, para combatir la injusticia y la violencia contra los animales es preciso deconstruir las «particiones» (binarias) que instituyen y constituyen al sujeto humano como tal a partir del varón adulto: hombre/mujer/niño/animal como medida de lo justo y de lo injusto<sup>14</sup>. Deconstrucción que no conduce necesariamente ni a la injusticia ni al abandono nihilista de la distinción entre lo justo y lo injusto, sino que revela «una exigencia más insaciable de justicia» que lleva a una «reinterpretación del *aparato de límites* en los cuales una historia y una cultura han podido confinar toda su criteriológia»<sup>15</sup>. No se trata, por tanto, de la demolición de ese «aparato de límites» o fronteras que operan de «criteriológia» de nuestros juicios sobre lo justo y lo injusto, sino de desplazarlo a otro sistema categorial que, para guardar cierta coherencia terminológica,

13. DERRIDA, J., *Fuerza de ley*, p. 44.

14. A esta deconstrucción había contribuido unos años antes, en 1990, BUTLER, J., en *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007. No hace falta añadir que está inspirada, en la deconstrucción derridiana inicial.

15. DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 45.

habría que denominar postmetafísico<sup>16</sup>. Y lo que vale para el límite o la delimitación entre la justicia y la injusticia vale, *a fortiori*, para la delimitación del sujeto humano, tanto externa como interna. Externa, entre lo humano y lo no humano (inhumano, prehumano, deshumano, etc.), e interna entre los géneros y entre los géneros y lo que queda de humanidad fuera de los géneros. En suma, como he sostenido en otros lugares<sup>17</sup>, la antropología metafísica clásica, antigua y moderna, habría quedado obsoleta y debería ser sustituida por una antropología postmetafísica, de orientación semiótico-lingüística.

En el mismo contexto Derrida presenta la fuerza del compromiso moral de la deconstrucción como vinculada a la responsabilidad, entendida como una actitud práctica (un valor o una virtud): la disposición a responder a los desafíos de la injusticia y la violencia para con los animales. Pero resulta que la responsabilidad misma se ve envuelta en la espiral de la deconstrucción en tanto que es uno de los elementos conceptuales que forman parte de la antropología moral y, con esta, de la axiomática de la justicia. De ahí que Derrida la haga desplegar en un doble movimiento, uno histórico y otro teórico. Histórico porque la responsabilidad también lo es ante una herencia que ha de «recordar la historia, el origen y el sentido y, por tanto, los límites de los conceptos de justicia, ley, derecho, de los valores, normas, prescripciones que se han impuesto y se han sedimentado, quedando desde entonces más o menos legibles o presu-puestos...»<sup>18</sup>. En otras palabras, la responsabilidad por la justicia debe interrogarse por la sedimentación *histórica* de sus propios límites conceptuales, lo que conlleva ocuparse de los conceptos mismos.

De aquí el momento teórico: porque la responsabilidad ante la memoria de sí misma, es, igualmente, una responsabilidad ante su propio *concepto*, el que regula la práctica de la justicia, lo «ajustado» de nuestras prácticas y nuestras decisiones. Pero la responsabilidad por el concepto de responsabilidad lo es, igualmente, por toda la red, el orden, el sistema o la cadena de «conceptos conexos» como «propiedad, intencionalidad, voluntad, libertad, conciencia, conciencia de sí, sujeto, yo, persona, comunidad, decisión...». Y otra vez

16. Uso el término «postmetafísico» no en el sentido que tuvo en el cientismo, el positivismo y el neopositivismo: concebir la filosofía y la filosofía moral como una ciencia o, como poco, como filosofía científica. Lo uso en el sentido derivado del pragmatismo y el neopragmatismo norteamericanos de sustituir la idea por el signo como objeto preferente de atención filosófica y, por lo tanto, la lógica formal por la pragmática como enfoque metódico.

17. BELLO REGUERA, G., «Trabajo negro. Ensayo sobre responsabilidad y alteridad», en: ARAMAYO, R. R. y GUERRA PALMERO, M. J. (eds.), *Los laberintos de la responsabilidad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2007.

18. DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 45.

insiste Derrida en que la deconstrucción de toda esta red de conceptos en su estado sedimentado o dominante («normal» en el sentido kuhniano) podría parecer una irresponsabilidad en el momento mismo en que ella apela a un incremento o intensificación de la responsabilidad: a una responsabilidad «excesiva». Pues en el momento en que se suspende el crédito a un axioma ético determinado (la responsabilidad en este caso) se puede interpretar como que no hay lugar para la justicia, ni para el interés teórico por ella cuando, en realidad, de lo que se trata es de un despertar del sueño dogmático<sup>19</sup> que –añado por mi parte– también aqueja a la ética, y no solo a la teológica, cuando se convierte en un discurso de poder (aunque se trate de un micropoder como el que gira en torno a la institución universitaria).

La analogía del enfoque derridiano con el kuhniano es fácil de apreciar no solo en la exigencia de orden y sistema conceptuales, el factor matricial, sino también en la apertura de este factor a la historia. La historia de la ciencia kuhniana, vista como sucesión de paradigmas normales por paradigmas revolucionarios, en el contexto de una misma matriz disciplinal, parece repetirse en la deconstrucción vista como desplazamiento de un orden conceptual, por ejemplo el metafísico, por otro que, para entendernos, podríamos denominar, con Habermas, postmetafísico. Del paradigma metafísico al paradigma postmetafísico, dicho en términos kuhnianos. Primero, en ambos modelos se pueden apreciar los siguientes aspectos estructurales. En Kuhn hay unos «elementos ordenados» y, en Derrida, una red, orden, sistema o cadena de conceptos. Los elementos kuhnianos son generalizaciones simbólicas, definiciones, valores y casos ejemplares, y los conceptos derridianos justicia, responsabilidad, sujeto, yo, persona, conciencia, conciencia de sí, yo, comunidad, propiedad. Segundo, estos elementos y conceptos matriciales pueden ser *redefinidos* (usando el término rortyano) o deconstruidos en respuesta a exigencias contextuales diferenciadas, en un momento dado, de forma más o menos revolucionaria o rompedora, creativa o novedosa, pero siempre en la perspectiva disciplinal, que permanece más allá de los cambios. Tercero, los elementos de orden disciplinal, su presencia o ausencia sistemática o matricial demarcan el dentro y el fuera de la matriz disciplinal y delimitan sus límites o fronteras. Constituyen el criterio de identificación de la matriz disciplinal como una y la misma más allá del paso del tiempo, como identificable o reconocible, y de diferenciación respecto a otras matrices disciplinares. Y proporcionan el instrumental teórico o conceptual a utilizar en caso de aplicación a los problemas o campos de problemas prácticos que vayan apareciendo.

19. DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 47.

## 4. DE LA ÉTICA APLICADA A LA ÉTICA TEÓRICA

En algunos textos salmantinos se aprecia una convergencia abierta con la preocupación derridiana por los animales y la consiguiente deconstrucción de la «antropología humana» que condiciona su sometimiento y maltrato. Me refiero, sobre todo, a uno de Carmen Velayos quien, por la misma época de Derrida, procede a una crítica metódica y sistemática (¿una deconstrucción?) del antropocentrismo endémico y de sus consecuencias antiecológicas, así como de la justicia centrada en la especie humana para redefinirla en términos de una justicia interespecífica<sup>20</sup>. Por otro lado Carmen Velayos se sitúa en la órbita de Kuhn al utilizar el término *disciplina* si bien con cierta ambigüedad al asignarlo indistintamente a la Bioética y a la Ética sin problemas. Por ejemplo cuando titula otro de sus trabajos «Por una sola *ética* para la vida» y lo subtitula «Por una *bioética* ecológica» para proponer la fusión de la Ecoética con la Bioética volviendo, de este modo, a la posición de V. Potter antes de su escisión posterior, a cargo de los intereses católicos, en dos éticas aplicadas diferentes<sup>21</sup>. ¿Es esta Bioética unificada lo que Carmen Velayos propone como «una sola ética para la vida»? ¿Significa la «unificación» aludida la condición de una disciplina única, denominable con el término «ética»?

La pregunta no es impertinente en el ambiente salmantino porque en el mismo volumen E. Bonete comienza refiriéndose a la Bioética con la metáfora disciplinal para sustituirla enseguida por una metáfora alternativa, la arbórea, al referirse a «ocho destacables *ramas* procedentes de un *tronco* común»: Ética clínica, Ética sanitaria, Ética bio-médica, Ética de la reproducción humana, Gen-ética, Eco-ética, Zoo-ética y Tanato-ética<sup>22</sup>. En esta espesa ramificación metafórica llaman la atención que las supuestas ramas lo son a la vez, según el caso, de la Bioética y de la Ética, lo cual puede atribuirse a que falta por identificar el tronco de tanta rama, el árbol del que brotaron. ¿Es la Bioética o es la Ética? El autor nos saca de dudas metiéndonos en otras al aclarar que «dichas ramas [...] *han dado origen* al grueso tronco de la Bio-ética»<sup>23</sup>, aunque sea alterando el orden natural de las cosas en el cual es el tronco el que da origen a las ramas y no al revés. En todo caso ¿dónde queda la ética de la bio-ética?

20. VELAYOS, C., *La dimensión moral del ambiente natural. ¿Necesitamos una nueva ética?*, Granada, Ecorama, 1996, sobre todo los capítulos II y VI.

21. VELAYOS, C., «Una sola ética para la vida. Por una bioética ecológica», en: LÓPEZ DE LA VIEJA, T., *Bioética. Entre la medicina y la ética*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, subrayados míos.

22. BONETE PERALES, E., «La necesaria ramificación de la Bioética», en: LÓPEZ DE LA VIEJA, T., *Bioética. Entre la medicina y la ética*, cit., p. 64; subrayados míos.

23. BONETE, E., *op. cit.*, p. 65.

Parece sugerirse, por lo dicho hasta aquí, que la Ética quedaría no tanto como una disciplina autónoma, cuanto como una «disciplina de disciplinas», una metadisciplina, interdisciplina o transdisciplina (que podría incluir, además, otras variantes de la ética aplicada, además de la Bioética). Aflora, en todo caso, la cuestión de los límites o fronteras disciplinares y de su trazado o retrazado, de su redefinición o redelimitación, que da pie para prestar atención a algunos textos de J. M. G.<sup>a</sup> Gómez-Heras que enfoca la condición disciplinal de la Bioética y de la Ética desde un plano exigentemente filosófico no, sin embargo, sin cierta ambigüedad entre el carácter científico o filosófico de ambas. Se refiere a la Bioética como una «disciplina joven» pero de estatus teórico ambiguo como se verá enseguida. Por un lado, advierte sobre su carencia de planteamientos y conceptos básicos sin los cuales difícilmente se puede construir una «ciencia moral». Pero enseguida exige que, como ética aplicada, la Bioética debe estar construida sobre una «ética fundamental o de principios» que exige «recuperar la estructura filosófica»<sup>24</sup>, con lo reafirma que la ética es y debe ser una disciplina filosófica sin paliativos. Tanto, que dedica al asunto todo un epígrafe, «El retorno a planteamientos filosóficos y la reelaboración de conceptos básicos», en el que reivindica un conjunto de elementos teóricos que podrían ser identificados como los que configuran a la ética como una matriz disciplinal kuhniana o como una red de conceptos derridiana.

La motivación subyacente a esta clara y contundente opción teórica es que la Bioética se había convertido, por sus orígenes católicos, en teología moral aplicada. Y lo que está en juego es una exigencia filosófica fuerte como núcleo de la redefinición o reestructuración de la Bioética en una «nueva etapa» de su joven historia y su acelerado desarrollo. Inmediatamente Gómez-Heras se pregunta desde «qué paradigma» deben ser reelaborados los conceptos y los principios básicos como el de *valor* moral, el bien, la *validez* o fundamentación racional, la verdad, la autonomía y la libertad, la justicia, etc.<sup>25</sup>. Se trata, como puede apreciarse, de conceptos metaéticos, como corresponde a las exigencias teóricas de partida y, en menor medida, éticos razón de ser de los primeros. Sin duda alguna, Gómez-Heras opta por recuperar la versión metafísica clásica, diferente de y contrapuesta a la teológica, pero también a la utilitarista (inglesa) y a la pragmatista (norteamericana) a las que descalifica sin contemplaciones ¿por su condición postmetafísica? Así interpreto expresiones suyas como «la operatividad de los principios standard rezuma sabor a *pragmatismo anglosajón* y a *devaluación de la metafísica*». O, refiriéndose a la «revalidación

24. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., «Repensar la bioética. Una disciplina joven ante nuevos retos y tareas», en: GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M. y VELAYOS, C. (eds.), *Bioética. Perspectivas emergentes y nuevos problemas*, Madrid, Tecnos, 2005.

25. Subrayados míos.

social» o socialización de ideas fundamentales como lo bueno y lo verdadero, le atribuye «un regusto a *utilitarismo sajón* y *pragmatismo americano* que deja un tanto perplejos a quienes operan con una forma mental deontológica a lo Kant, o metafísica a lo Aristóteles-Tomás de Aquino o fenomenológica a lo M. Scheeler»<sup>26</sup>. El diferendo entre la metafísica y el pragmatismo parece ser el problema metaético de fondo: la *validación de la verdad* y la *validez* (de los juicios morales). Para la metafísica, ambas son cuestiones «de principio» (ellas mismas son principios primeros o últimos, o bien se fundan en otros principios últimos: ideas, esencias, el ser, etc.), mientras que el pragmatismo las legitima mediante «revalidación social». Como si esta fuera inferior a la metafísica y debiera estar sometida a sus «principios» con independencia de que tal revalidación pueda ser democrática.

Más allá de si se comparte o no la opción metafísica clara y contundente de Gómez-Heras, lo que me parece relevante de su parte es que coge por los cuernos de la metaética el toro de la ética adosada a la Bioética primero para desidentificarla de la teología moral y después para interrogarse por ella y por su condición disciplinal en los términos filosóficos o, si se quiere, metafísicos, más exigentes: los de la verdad, la validez y la validación. Yo los identifico como metaéticos y serían el núcleo metateórico o metafilosófico de la ética como matriz disciplinal. En segundo lugar, Gómez-Heras, al optar por la metafísica clásica frente al utilitarismo y el pragmatismo, dos teorías éticas postmetafísicas, da respuesta la cuestión implícita de *qué paradigma* ha de adoptar hoy una ética postteológica al servicio de la Bioética en la necesaria reelaboración de sus conceptos. Esta toma de posición inequívoca conlleva un par de consecuencias comprometidas, una histórica y otra teórica, que conviene explicitar. Una es que Gómez-Heras opta sin paliativos por la cultura filosófica europea continental, antigua y moderna, frente a la anglo-norteamericana más próxima a los enfoques postmodernos y postmetafísicos. Y otra, decisiva en este momento histórico, que la opción por la metafísica es, *implícitamente* (y en gran medida) una opción por el fundamentalismo ético teológico, propio de la Europa autoritaria, predemocrática y antidemocrática, y de sus poderosos restos y adherencias culturales, éticos y políticos que, más que residuales, pretenden ser intemporales.

Subrayo el adverbio «implícitamente» porque dicha opción choca frontalmente con la posición claramente antifundamentalista que el autor adopta en un libro posterior, al abordar la presencia del islamismo en Europa y, en ese contexto, las relaciones y límites entre política, la ética y la religión<sup>27</sup>. El problema

26. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *op. cit.*, p. 28.

27. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *Un paseo por el laberinto. Sobre política y religión en el diálogo de civilizaciones*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, caps. VIII y IX.



es, pues, el fundamentalismo ético en sus diversas versiones, filosóficas o teológicas, con sus diversificaciones internas (cristianas, católicas y protestantes, judía e islámica), porque detrás de él asoma su cara dura el autoritarismo ético y político enfrentado a la ética democrática justamente en problemas bioéticos como el comienzo y el final de la vida humana y, en último término, en la definición de los límites entre lo humano y no humano.

## 5. PRIORIDAD DE LA DEMOCRACIA

Por ello conviene resaltar la significación del libro mencionado de Gómez-Heras ya que en él abordan de forma sistemática y reflexiva las relaciones entre ética, política y religión. A propósito del fundamentalismo islámico se lleva a cabo una crítica sistemática del fundamentalismo religioso en general definido como una ideología y una patología moral y política, urdida de falacias, a cuya exploración dedica páginas lúcidas y casi únicas en el ámbito de la filosofía moral española. Imposible sintetizarlas aquí. Me limitaré a considerar la «salida» que propone, la de democrática intercultural, el contexto en el que deben plantearse las relaciones entre religión, ética y política. Ahora bien, el núcleo de esa democracia es la *razón práctica* solo que modificada respecto de su significado clásico ya que debe conciliar elementos complejos. El primero es el imperativo kantiano de «universalidad», cifrado en la «dignidad igual de todos los seres humanos», pero que debe ser puesto filosóficamente al día. Porque la universalidad, en segundo lugar, es transculturalidad, una «*cultura transcultural*» de mínimos interculturales para toda la humanidad, compatible con una cultura particular de máximos para los diversos pueblos»<sup>28</sup>. Y «transcultural», en tercer lugar, no quiere decir uso «metafísico» del lenguaje, a modo de un paraguas lingüístico metacultural o metahistórico, sino un uso comunicativo: el *discurso práctico* con su propia dinámica pragmática<sup>29</sup>. Este «uso práctico del lenguaje» sustituye al kantiano «uso práctico de la razón» y, en todo caso, es o puede ser común no solo a la ética y a la política sino también a la religión que, de este modo, podría convivir con ellas sin problemas en el espacio público democrático. La única condición es que el lenguaje puesto en práctica (o «en juego», como diría Wittgenstein) sea un lenguaje enraizado en el «mundo de la vida»<sup>30</sup>, lo cual le aleja de la pragmática formal de Habermas y le aproxima a la pragmática empírica de la hermenéutica y del neopragmatismo.

28. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *op. cit.*, p. 288.

29. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *op. cit.*, pp. 322-323; subrayado mío.

30. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M., *op. cit.*, p. 327. Hoy habría que decir «los mundos» o «las formas» de vida, a las que ya había remitido Wittgenstein en su momento.



El fundamentalismo metafísico, implícito en su vindicación de la ética metafísica como armazón teórico de la Bioética queda atrás, superado por la fuerza de la asociación entre democracia transcultural y pragmatismo, Quizá lo único que falta en el análisis de Gómez-Heras es ajustar cuentas más explícitas con el fundamentalismo europeo, el metafísico y el católico, agazapados entre el islámico y protestante protagonistas del enfrentamiento global desde hace más de una década. Para el pragmatismo y el neopragmatismo cualquier fundamentalismo es una expresión de autoritarismo –filosófico, ético y político– al que descalifica desde su opción por una democratización radical no solo de la política sino también de la ética y de la religión<sup>31</sup>. De otro lado, la democratización de la ética pudiera tener consecuencias decisivas para la idea misma de «matriz disciplinal» o de «red conceptual» de la ética, al implicar una erosión progresiva de su exigencia teórica, matricial y disciplinal, que afectaría a sus límites y fronteras conceptuales y discursivas. De forma que el lenguaje ético, originariamente filosófico, se vea invadido por discursivos y elementos discursivos multidisciplinarios y hasta extradisciplinarios<sup>32</sup>. No solo eso. El discurso de la ética no puede no someterse a la *validación social, cívica o ciudadana* que Gómez-Heras desechaba en nombre de la validación metafísica. Como sostuvo Rorty contra Habermas la filosofía ya no es el metadiscurso en el que reside la autoridad para repartir títulos de validez al resto de los discursos. Es más, la misma idea de validez, que inquietaba al Gómez-Heras preocupado por las bases teóricas de la Bioética y en la que tanto esfuerzo ha gastado Habermas, ha sido deconstruida desde dentro de la filosofía misma, como dejaba entrever el epígrafe dedicado a J. Derrida. De modo que la ética filosófica no tendría más remedio que presentarse, modestamente, a su validación en el espacio público y someterse al veredicto de la ciudadanía democrática.

Esta es, me parece, la dirección que apunta decididamente T. López de la Vieja. En uno de sus textos sostiene que «todos los ciudadanos pueden valorar las cuestiones prácticas» de lo cual se infiere que la figura del bioético o experto en bioética ni siquiera es necesaria (mucho menos lo sería la figura del filósofo moral, supuesto experto en la matriz disciplinal de la ética que enmarca a la Bioética). Hasta el punto de que el control de la Biotecnología debe correr a cargo de la información y el debate públicos<sup>33</sup>. En la misma idea insiste cuando

31. RORTY, R., *El pragmatismo, una versión. El autoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ariel, 2000.

32. Sobre todo el discurso de tantos cultivadores espontáneos de la ética y la bioética de formación extrafilosófica, religiosa (no solo cristiano-católica sino también islámica o budista), jurídica o médica.

33. LÓPEZ DE LA VIEJA, T., «Expertos en Bioética», en *Isegoría*, n.º 27, diciembre, 2002, p. 167 (Resumen), y p. 178.

sostiene que los debates sobre cuestiones bioéticas «han de ir siempre más allá del aspecto técnico y de los aspectos morales. Hacia su dimensión política o *cívica*»<sup>34</sup>. En esta dirección López de la Vieja se extiende sobre la ciudadanía, la sociedad civil y los derechos. De lo cual podría inferirse que el contexto cívico y político es el que decide en último término en cuestiones de validación o no validación ética (¿y metaética?). Y seguramente es así. Sin embargo T. López de la Vieja no pierde de vista la dirección contraria, es decir, la filosófico-académica, cuando se pregunta «quiénes son los titulares de los derechos», y si tal titularidad alcanza a las células y a los embriones; si la dignidad humana incluye una dimensión embrionaria y si, siendo así, tienen preferencia los seres humanos reales sobre los potenciales, todas las cuales le parecen cuestiones de gran complejidad<sup>35</sup>.

Ahora bien, López de la Vieja no precisa que esta complejidad sea filosófica, pues lo que le interesa es señalar su dimensión cívica. Pero en otro contexto similar aclara que «la Bioética es ética», ética normativa y, por lo tanto, filosófica, si bien precisa enseguida que se trata de un perfil más bien débil. A riesgo de pecar de injusto, señalaré algunos de los rasgos siguiendo el criterio de brevedad. i) No se trata de una filosofía esotérica, dotada de una validez normativa inherente que se proyecta después sobre su exterioridad aplicada, sino de una filosofía pragmática que se valida en la práctica, y cuya normatividad podría reducirse a la de los derechos humanos. Sin cuestionar dicha validez desde una filosofía teórica no tiene empacho en hacer suya la normatividad de los derechos humanos, debido a que es válida en varios o todos los contextos, sin cuestionar esa validez desde un punto de vista filosófico<sup>36</sup>. El filósofo, pertrechado de dicha normatividad, intervendrá en diferentes contextos prácticos, políticos o cívicos, sobre todo cuando se trate de «cuestiones límite» (supongo, por ejemplo, en cuestiones de humanidad y no-humanidad: de los embriones, los fetos presensitivos, los enfermos terminales en estado vegetativo, etc.). Y esa normatividad le permite ser el guardián de la crítica pero eso no significa que sea capaz de proporcionar un diagnóstico global y autorizado de la propia época. Toda filosofía, sostiene López de la Vieja, es normativa o práctica, pero es preciso distinguir. Una cosa es la normatividad abstracta de filosofías como el platonismo y el kantismo, que se pretenden válidas con independencia del contexto, y otra la filosofía pragmática que, abandonando el esoterismo filosófico

34. LÓPEZ DE LA VIEJA, T., «La Bioética y los ciudadanos», en: LÓPEZ DE LA VIEJA, T., *Bioética. Entre la medicina y la ética*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, p. 41.

35. LÓPEZ DE LA VIEJA, T., «La Bioética y los ciudadanos», en *op. cit.*, pp. 41-42.

36. RORTY, R., «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo», en: *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*, Barcelona, Paidós, 2000.

puro o abstracto, adopta la normatividad de los derechos humanos como el marco normativo adecuado a todo contexto y a toda cultura<sup>37</sup>.

En un libro posterior<sup>38</sup>, Teresa López de la Vieja sistematiza su visión de la Bioética en la que no solo insiste en los planteamientos anteriores sino que los radicaliza. La «nueva frontera de la ética» se refiere a los aspectos técnicos de los problemas prácticos que plantean la biomedicina y la biotecnología. La ética filosófica tradicional carece de los recursos normativos necesarios para afrontarlos y únicamente pueden venir de normativas jurídicas específicas inspiradas en los derechos humanos<sup>39</sup>, la única herencia normativa de la filosofía práctica clásica. Todo esto aplicado desde una ideología entre liberal y pragmática puesta en juego en los EE. UU. desde el origen mismo de la Bioética<sup>40</sup>. En este sentido, un concepto normativo como el de dignidad, tradicionalmente fuerte, es presentado como «de carácter minimalista sin una base ontológica fuerte», lo cual no impide que ocupe «un lugar central en la Filosofía práctica» y en las «éticas especiales, en las que se dirimen cuestiones relativas a la salud, la integridad personal o el comienzo y el final de la vida». Porque la existencia digna está ligada a medios técnicos y económicos cuyo uso y disfrute deben ser garantizados –reitero– por normativas jurídicas específicas inspiradas en los derechos humanos<sup>41</sup>.

El balance provisional de esta breve y corta mirada sobre las posiciones de T. López de la Vieja en relación con una supuesta matriz disciplinal de la ética es ambivalente. Por un lado la ética teórica desaparece por sí misma y solo permanece asociada a la Bioética, como su elemento normativo solapado con los derechos humanos y con normas positivas emitidas *ad hoc* por las instituciones políticas. Su modo de abordar la dignidad, el valor en torno al cual se organiza la Bioética, a partir de referencias filosóficas y jurídicas, es significativo. Algo similar ocurre con la humanidad y su significado, puesto en juego en los problemas bioéticos más apremiantes: si los embriones, los fetos presensitivos, y los enfermos terminales *son* o *no son* sujetos humanos<sup>42</sup>. Pues bien, T. López de la

37. LÓPEZ DE LA VIEJA, T., «Expertos en Bioética», en *op. cit.*, p. 174.

38. *Bioética y ciudadanía. Nuevas fronteras de la ética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, que recoge trabajos publicados anteriormente y añade otros en un conjunto coherente e informativamente cuidadoso.

39. Por ejemplo la *Declaración de Helsinki* de 1964, la *Declaración Universal Sobre Bioética y Derechos Humanos* de la UNESCO de 2005, *La Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea* de 2007, y diversas Leyes más pegadas a la realidad inmediata a las que se refiere la autora a lo largo del texto.

40. LÓPEZ DE LA VIEJA, T., *op. cit.*, pp. 21 y ss.

41. LÓPEZ DE LA VIEJA, T., *op. cit.*, pp. 263-264 y 261.

42. Yo añadiría el caso de los inmigrantes ilegales. A pesar de que la ilegalización es una forma de deshumanización, no se incluyen habitualmente en este tipo de discusiones, quizá porque la agenda ética aún la sigue marcando la Iglesia.

Vieja reconoce que se trata de cuestiones de «gran complejidad» pero también está convencida de que tal complejidad es política, no filosófica. Dicho a mi manera, que no es una cuestión onto-lógica, ni lógica ni semántica, a resolver por una mente privilegiada en la que reside la «autoridad filosófica» (o teológica), sino una cuestión pragmática, a resolver en la arena de la intercomunicación cívica, a la que se pueden aportar recursos filosóficos, teológicos, científicos, etc. Pero como instrumentos democráticos no como soluciones autoritarias. En lo cual aflora la cuestión de si la idea misma de una matriz disciplinal de la ética es pertinente, una vez que la ética se ha democratizado y se ha vuelto una cuestión cívica más que filosófica, haciendo buena sin nombrarla, la tesis rortyana de la prioridad de la democracia sobre la filosofía.

Por otro lado, en cambio, T. López de la Vieja incluye una relación de «temas de Bioética», la Parte II, que, aunque la autora no la propone como tal, constituye un conjunto de problemas estructurales y permanentes que la configuran y la identifican como una matriz disciplinal identificable en sí misma y diferenciable de otras. Incluida la ética teórica sí, como creo, también ella podría ser identificada por una relación de temas estructurales y permanentes. Lo que llama la atención en T. López de la Vieja son dos cosas. Por un lado su apego al eurocentrismo, pero no al clásico sino al de la UE y, como tal, más jurídico-político que filosófico. En este sentido, la filosofía especulativa, metaética, metajurídica y metapolítica parece haber pasado a mejor vida (la del archivo). Por otro lado la desatención a la perspectiva multicultural de las normas y regulaciones que podrían derivarse de la presencia de «los otros» entre nosotros: por ejemplo la ley francesa del velo, o las leyes de extranjería. Es verdad que no forman parte de la Bioética, en la que ella se centra, pero también lo es que pertenecen a una cierta biopolítica no muy alejada de aquella. En todo caso su atención se dirige en exclusiva a la normas y regulaciones eurocentradas, quizá porque son las que usamos en *nuestra propia autorregulación* en la cual los otros –los emigrantes legales o ilegales– o no cuentan o solo cuentan en la medida en que se asimilan a ellas.

## 6. CONCLUSIONES PROVISIONALES

Se puede apreciar una tensión relativamente intensa entre exigencia democrática, pluralista e igualitaria, y la exigencia académica, disciplinal, matricial y teórica, pero parece que son complementarias y que cada una de ellas relativiza a la otra. La tendencia teoreticista, matricial y disciplinal, pudiera ser acusada de elitismo y, peor aún, de autoritarismo, herencia de la hegemonía teológica. Desde su «altura» jerárquica, predemocrática y antidemocrática, y disfrazado de «especialismo» corre el riesgo de convertirse en un academicismo

autista. La tendencia democrática, por su parte, desprovista de disciplina conceptual y metódica, sometida a la presión del pluralismo igualitarista, a la hipervirtualización mediática y a la maquinaria burocrático-jurídica, podría acabar como una esfera pública desarticulada y vaciada progresivamente de la capacidad de comprensión y juicio críticos no autoritarios, imprescindibles en la aplicación de la ética a una experiencia siempre renovada.