

## INTRODUCCIÓN GENERAL

Carlo Caffarra

Es conocida la definición de bioética dada por la *Encyclopedia of Bioethics*, «estudio sistemático de la conducta humana en el ámbito de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, examinada a la luz de los valores y de los principios morales» (New York 1978, vol. I, p. XIX). De ahí que el saber ético tenga un doble objeto: el obrar del científico y el obrar del médico.

Aun para quien conoce poco la Historia de la Medicina, resultará inmediatamente claro que, al menos *prima facie*, la bioética tiene su precedente en la ética y/o en la deontología médica. Sin embargo, como veremos, no se trata en realidad de la misma disciplina. La ética médica tiene un ámbito (un «objeto material») mucho más restringido. Atañe sólo a la *práctica* de la medicina, mientras que la bioética no está *per se* limitada a esta práctica, aun cuando, en nuestra sociedad, algunos de los problemas que afronta la bioética de ordinario deban ser resueltos por los médicos.

Por lo que se refiere al ámbito de las ciencias de la vida, la definición antes citada podría inducir a pensar que la bioética, en definitiva, se identifica con la ética de la ciencia. Generalmente, hoy se entiende por ética *de la* ciencia el conjunto de las leyes que deben regular el uso de la razón que quiere manifestarse como *uso científico*. Más precisamente: los criterios para discernir entre un proceso racional *científico* y un proceso racional *no científico*. Esta definición tiende a identificar *ética* de la ciencia y *epistemología* de la ciencia, basándose en el axioma de que es deshonesto afirmar como verdad científica lo que se afirma sin acatar el método científico propiamente dicho. Es fácil ver cómo una ética de la ciencia así entendida no puede agotar la definición de la bioética. Por la sencilla razón de que el hombre puede usar bien o mal un saber alcanzado mediante el acatamiento absoluto de las

reglas del saber científico. He aquí *un* problema, pero no *el* problema central de la bioética.

La definición de la *Encyclopedia of Bioethics* debe, por tanto, ser rigurosamente repensada, aunque no necesariamente abandonada.

Puede ser útil comenzar por la delimitación del ámbito u objeto material de la bioética. Podemos sostener, de modo todavía muy genérico, que está constituido por el ámbito *de la vida* (*bio-ética*). Sin embargo, el ámbito propio de la ética es exclusivamente el actuar humano (*bio-ética*). En conclusión: el objeto material de la bioética es el actuar humano en el ámbito del reino de la vida. Ahora bien, el actuar humano puede ser reconducido al saber y al obrar estrictamente entendidos (uso del saber). De aquí que el ámbito de la bioética se nos presente como el conocimiento científico de la vida y del uso de este saber.

De esta definición de bioética, acerca de la cual creo que hoy existe cierto consenso, aunque sea bajo diversas formulaciones, deriva de inmediato un corolario muy importante. La bioética no es sino un campo particular de la reflexión ética general: una nueva ética especial. De esto se deriva que su tarea no es la de determinar y elaborar nuevos principios éticos generales, sino la de aplicar los principios generales a los nuevos problemas que se ofrecen a la consideración de la acción humana en el reino de la vida. Pero, es precisamente en este punto donde surgen todos los problemas epistemológicos de la bioética sobre los que la presente introducción pretende reflexionar, con el fin de situar teóricamente la presente obra en el contexto de la literatura bioética contemporánea.

He dicho que se trata «de aplicar los principios generales a los nuevos problemas». La fórmula es sólo aparentemente simple. ¿Qué significa «apli-

car»? *primer problema*; ¿qué significa «nuevos problemas»? *segundo problema*; ¿qué significa «principios generales»? *tercer problema*. Puesto que es una buena regla didáctica comenzar por lo más fácil, empezaremos por la segunda pregunta que es, sin duda, la más simple de las tres.

### ¿Qué novedad?

No es difícil responder a la primera pregunta. Digamos que se trata, ciertamente, de una novedad de contenidos: en estos últimos decenios la ética ha debido afrontar nuevos problemas derivados del desarrollo de la investigación científica. Sin embargo, no es ésta la novedad sobre la que quiero fundamentalmente llamar la atención. Se trata más bien de ver cómo ese desarrollo puede haber suscitado problemas que exigen una profunda revisión de la teoría ética como tal. Nos servirá de ayuda el análisis de H. Jonas (1991), al que, sin embargo, es necesario añadir algunas precisiones.

La tesis de H. Jonas es esencialmente la siguiente: hasta ahora todas las teorías éticas estaban tácitamente fundadas sobre determinados presupuestos fundamentales; pero la investigación científica actual, y la técnica por ella generada, han puesto en duda, de forma radical, esos presupuestos; de ahí que la ética precedente no sea ya capaz de afrontar y resolver los nuevos problemas. Por consiguiente, tendremos una triple novedad.

*La primera.* Hoy se suscitan problemas totalmente nuevos que la ética tradicional no podía ni siquiera prever. Por ejemplo, era hasta tal punto obvio que las condiciones para la concepción de una persona humana no se podían dar fuera del acto sexual, que la ética ni siquiera se planteaba una pregunta como ésta: ¿sólo el acto sexual (conyugal) es digno de proporcionar las condiciones de la concepción? Es la novedad que antes hemos llamado de contenidos.

*La segunda.* Según Jonas, sin embargo, la mayor novedad es el cuestionamiento de los presupuestos de toda teoría ética. ¿Cuáles eran estos presupuestos? Según el ilustre pensador eran tres. La condición humana, determinada por la naturaleza del hombre y por las cosas, era siempre fundamentalmente idéntica, establecida de una vez para siempre. Dado el carácter permanente de la condición humana, era posible deci-

dir cuál era el bien del hombre y, sea como fuere, la pregunta sobre el bien del hombre como tal era una pregunta sensata. El alcance de la acción humana y, por tanto, de la responsabilidad humana, estaba rígidamente definido. Ahora bien, ¿por qué y cómo han sido cuestionados estos presupuestos? En primer lugar, la ciencia ha dado al hombre un poder tal sobre el hombre, que éste puede incluso modificar estructuras de la persona que hasta hoy se consideraban intangibles. Jonas escribe sugestivamente: «La ciudad de los hombres, tiempo atrás apenas una concha en el mundo extrahumano, se extiende hoy a la naturaleza terrestre en su totalidad y le usurpa su puesto. Ya no existe diferencia entre lo natural y lo artificial: lo natural es absorbido en la esfera de lo artificial y, al mismo tiempo, la totalidad de los artefactos, las obras del hombre, que influyen sobre él y mediante él, genera una verdadera *naturaleza*, es decir, una necesidad con la que la libertad humana debe enfrentarse en un sentido completamente nuevo» (en *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, pág. 52). Este hecho genera la crisis de otro presupuesto. Las consecuencias del actuar humano se han ampliado hasta el infinito; piénsese en las aplicaciones de la técnica del DNA recombinante en las células germinales humanas: una posibilidad que, aplicada, podría tener consecuencias sobre la especie humana como tal. Y en estas condiciones, desde el momento en que el mismo *ser* humano se ha vuelto fugaz, tiene todavía sentido preguntarse cuál es el verdadero bien del hombre.

*La tercera* y más importante novedad está constituida, según Jonas, por el hecho de que la ética tradicional no es ya capaz de afrontar teóricamente esta situación. De aquí que postule la exigencia de «nuevas reglas éticas y quizás también de una nueva ética» (pág. 60). Sin embargo, cuando Jonas se hace más propositivo, habla de la necesidad de fundar la ética «sobre el terreno de una doctrina del ser, es decir, de la metafísica» (pag. 51). Pero *ésta* es precisamente la gran tradición de la ética cristiana. La razón, que ha abandonado la morada del ser, ¿se encuentra tal vez en un exilio tan miserable que por sí misma ha venido a invocar un retorno a su propia casa?

Sin adentrarnos ahora en una confrontación crítica con el pensamiento de Jonas sobre este diagnóstico, creo que se puede considerar como un beneficio adquirido el reconocimiento de que la novedad no existe sólo ni principalmente en el

primer nivel. Ciertamente, ella ha afectado incluso la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Pero si, además, tenemos presente, como se debe, el hecho de que este acontecimiento espiritual se produce en el contexto de una cultura humana fundamentalmente atea, se puede entender la dramática *incertidumbre* en la que cae la conciencia moral del hombre contemporáneo (la alucinante profecía de Nietzsche se ha cumplido puntualmente), una dramática incertidumbre que se manifiesta, sobre todo, en el campo de la bioética.

El análisis de Jonas, ciertamente, parece ocurrir en el marco de un universo teórico que ya no es capaz de ofrecer respuestas. Pienso, por ejemplo, en el concepto de naturaleza y en la contraposición entre natural-artificial, visto como problematización de la ética tradicional. Sería necesario, en efecto, aclarar qué significa, incluso cronológicamente, «tradicional». El concepto de naturaleza en la *ética* de Agustín y en la *ética* de Tomás de Aquino es muy diferente o, en general, tiene un contenido muy distinto del concepto, por ejemplo, cartesiano.

Surge entonces una pregunta mucho más difícil de responder en el debate bioético contemporáneo: ¿qué *ética* es cuestionada? O, lo que es lo mismo: ¿qué *ética* constituye el saber bioético?

Si reflexionamos atentamente, es fácil observar que esta pregunta implica dos problemas. Como todo saber que se manifiesta como saber argumentado, verificable y discutible, también la *ética* es una puesta en acto de la razón, y representa una forma de *racionalidad* que es ejercida para alcanzar determinados resultados, es decir, para conocer. ¿Qué *racionalidad*? ¿Qué conocimiento? O, para usar la terminología hoy más en boga en el debate bioético, ¿cómo acontece la aplicación (primer problema) de los principios éticos (segundo problema)? A estos dos problemas, por tanto, estarán dedicados los dos puntos siguientes de esta introducción.

### ¿Qué *racionalidad*?

La distinción entre razón especulativa y razón práctica, elaborada por primera vez por Aristóteles en la cultura occidental, ha sido un descubrimiento teórico que puede considerarse definitivo. Y, de hecho, nadie después de él ha refutado esta distinción; así como la consiguiente afirmación de que

la racionalidad implicada en el obrar humano es precisamente la racionalidad práctica. Sin embargo, cuando se comienza a aclarar el concepto de racionalidad práctica, vemos que éste se encuentra en un verdadero «berenjenal teórico» en el debate bioético actual: ¿qué *racionalidad* práctica se *utiliza* hoy en la solución de los problemas de la bioética? ¿Cómo juzgar esta situación?

Para proceder con un cierto orden, comencemos por determinar los problemas fundamentales que son afrontados por la razón práctica. Partiendo de Aristóteles, que fue el primero en elaborar una teoría rigurosa de la razón práctica, podemos decir que estos problemas son cuatro.

*Primero*: ¿de qué modo un problema práctico recibe la solución racional? Es decir, ¿cuándo la solución dada a un problema práctico puede ser considerada «solución racional o razonable»? Para entender esta cuestión, así como las sucesivas preguntas, ha de tenerse siempre presente que un problema especulativo es: «¿cómo son las cosas?», y un problema práctico es «¿qué puedo o debo hacer?». Por ejemplo: ¿qué debo hacer para resolver el problema del aborto clandestino?, es una pregunta o un problema práctico. ¿Cuándo puedo decir que la solución dada es una solución razonable?

*Segundo*: ¿qué significa para la persona que actúa, actuar por una razón, es decir, actuar basándose en la razón, o todavía más simple, *actuar racionalmente*? Este problema sigue al precedente. En efecto, una vez descubierta la solución al problema práctico, una solución que puede ser considerada «racional», nos preguntamos: ¿cuándo puede afirmarse que la acción está basada en la razón, y considerarla, por consiguiente, como una *acción razonable*?

*Tercero*: ¿hay un modelo o paradigma capaz de explicar toda acción racional, aun aquella llevada a cabo contra la razón? Dicha pregunta (que puede parecer carente de sentido) constituye en realidad uno de los momentos fundamentales en la elaboración de una teoría de la racionalidad práctica, y surge de la experiencia humana cotidiana: nosotros podemos actuar de forma *contraria* a la solución que ha sido juzgada como racional. Por definición, se trata, entonces, de un acto *irracional*. La pregunta a responder es la siguiente: la acción fundada en la razón (acción razonable) y la acción que no está fundada en la razón (acción irracional), ¿pueden ser explicadas con un solo e idéntico modelo o paradigma?

*Cuarto*: ¿qué es lo que produce el paso de la razón para actuar *al actuar* mismo?, ¿el paso «del decir al hacer»? o, ¿qué causalidad ejerce la razón frente a la voluntad? El problema es muy importante, no sólo para una teoría antropológica, sino también para la ética. Se trata, en el fondo, del problema de la relación entre la razón y la libertad.

El quinto problema constituye el verdadero y auténtico acceso a la reflexión ética. Suponiendo que el acto de la persona esté fundado sobre la razón (sea razonable), ¿esta razonabilidad hace al acto solamente *inteligente* o también *justo*?, ¿solamente *comprensible* o también *justificable*? o bien, ¿es la justicia más que la inteligibilidad/racionalidad?

Y así hemos llegado *al sexto* y último problema que una teoría de la racionalidad práctica debe resolver: ¿en qué se distingue la racionalidad práctica de la racionalidad especulativa?

Para comprender qué racionalidad práctica está comprometida en las discusiones bioéticas contemporáneas, es necesario ver la respuesta que en ellas se da a los seis problemas antes mencionados. Éste es un trabajo que va mucho más allá de los fines propios de una introducción general. De otra parte, en esta obra hay, a este respecto, análisis muy detallados.

Reflexionando más atentamente, se observa que de los seis problemas, sólo el primero, el quinto y el sexto tienen una importancia decisiva para la constitución de una *teoría* ética general y, por lo tanto, también para la bioética. Los otros tres interesan más directamente a quien debe juzgar el acto realizado o que está por realizar. Es decir, interesa fundamentalmente la *imputabilidad* del acto razonable antes que la *razonabilidad* del acto imputable.

Quizás simplificando mucho, se podría decir que en nuestra cultura occidental se han ofrecido fundamentalmente tres respuestas a los tres problemas antes mencionados, la de *D. Hume*, la de *E. Kant* y la de *Santo Tomás* (que retoma y perfecciona en puntos esenciales la respuesta de Aristóteles). Creo que ahora será útil presentar un bosquejo de las tres respuestas antes mencionadas (A), verlas después comprometidas en el debate ético contemporáneo (B), y concluir con nuestra alternativa teórica (C).

A. Comencemos con la exposición sintética de las tres respuestas, la de Hume, la de Kant y la de Santo Tomás.

A1. Según Hume, la razonabilidad de un acto

humano consiste en su capacidad de satisfacer el deseo que lo ha motivado. Para comprender este concepto de razonabilidad es necesario tener presente la descripción que hace Hume del acto humano. Según el filósofo escocés, la razón no tiene ninguna capacidad motiva y motivante: sólo las pasiones empujan a actuar. El acto, en efecto, se realiza siempre para alcanzar el objeto de un deseo. Y la razón se inserta precisamente entre deseo y objeto (del deseo), elaborando un modelo de conducta que pueda conducir al deseo a su objeto.

La respuesta a la segunda pregunta es, por tanto, coherente.

El acto razonable es justificable cuando el modelo de conducta elaborado por la razón, considerado en su totalidad, es aquel que en una situación dada se prevé como el *más* adecuado (para la obtención del objeto) entre otros modelos posibles.

Las dos respuestas precedentes resultan todavía más claras, si se tiene en cuenta la respuesta al tercer problema. No existe una verdad práctica en sentido estricto: la razón práctica (en el sentido antes mencionado, es decir, como instrumento de la pasión) no pronuncia juicios de verdad/falsedad (descriptivos), sino sólo juicios que pueden ser o no capaces de indicar qué acto conduce a la satisfacción del deseo.

A2. La concepción kantiana de la racionalidad práctica es profundamente distinta. Hemos de limitarnos sólo a algunas indicaciones esenciales.

La razón práctica es la capacidad que tiene la razón de actuar a partir de principios. Ahora bien, y esto es esencial en la concepción kantiana, la razón puede determinarse a actuar *puramente* (esto es, incondicionalmente) (razón *pura* práctica) o *no puramente* (esto es, condicionadamente). La razón práctica es pura cuando se determina a actuar sin ninguna condición empírica (para alcanzar, por ejemplo, un determinado objetivo): cuando se determina según los principios absolutos *a priori*.

A3. Querría detenerme más extensamente sobre la concepción de Santo Tomás, porque es la que considero verdadera.

La racionalidad práctica es, según Tomás, el conocimiento del *bien* del hombre. El bien del hombre es su fin: la realización perfecta de su humanidad. El fin (y, por tanto, el bien del hombre) puede también ser definido como aquello a

lo que las inclinaciones naturales del hombre están originariamente orientadas.

Sin embargo, se trata todavía de una definición formal de fin-bien (último). Y, de hecho, Tomás señala a menudo cómo se han dado varias respuestas a la pregunta sobre el fin-bien último, a pesar de partir todas de la misma definición formal. El primer acto de la racionalidad práctica es por consiguiente descubrir *la verdad* sobre el fin último del hombre, responder a la pregunta sobre el destino final, sobre el significado último de la existencia humana.

Pero este conocimiento del fin último no es suficiente para conducir nuestra vida. El logro del fin último se alcanza a través de nuestros *actos*. La razón práctica tiene la misión de conocer la verdad del acto humano en cuanto bueno/malo, es decir, en cuanto capaz de realizar a la persona en orden a su auténtico fin último (verdadero).

Este conocimiento del acto se realiza normalmente en tres momentos o pasos sucesivos: cuando se tiene el conocimiento de la *naturaleza* del acto, del acto en *su género* moral, y del acto desde el punto de vista de *su objeto*. Así, por ejemplo, cuando la razón dice: la contracepción es ilícita, ha alcanzado un conocimiento de este género. Ha conocido un acto humano desde el punto de vista de su objeto. Esto es lo que llamamos *ley moral* (natural). Es, por lo tanto, un juicio de la razón mediante el cual la persona conoce la cualidad moral de un acto desde el punto de vista de su objeto.

Sin embargo, este conocimiento no es suficiente. El acto humano tal como es conocido mediante la ley moral no existe en la realidad: el acto existe siempre en las circunstancias históricas en las que la persona concreta está llamada a actuar. No basta saber si la contracepción es ilícita, es necesario saber si *éste* es un acto contraceptivo y, por lo tanto, si *este* acto puede o no ser realizado. La razón práctica debe alcanzar un conocimiento *particular*.

Ahora bien, según Santo Tomás existen dos tipos de conocimientos prácticos *particulares*: uno es el conocimiento alcanzado mediante el juicio *conciencial* (el juicio que es la conciencia moral), el otro es el conocimiento alcanzado mediante el juicio *prudencial* (el juicio que es el acto propio de la virtud de la prudencia). La diferencia entre ambos no radica en su validez noética. Ambos tienen una validez particular: sirven

para la persona individual. En esto se distinguen ambos de la ley moral. Pero se distinguen más profundamente porque el primero, el juicio de conciencia, es un juicio de la razón práctica pura (que, de hecho, puede ser contradicho por la voluntad: se puede actuar contra el juicio de la propia conciencia). Por el contrario, el segundo, el juicio prudencial, es ciertamente un juicio racional, aunque de una razón movida, inspirada y gobernada por la voluntad, y, por tanto, este juicio es seguido siempre por la voluntad.

Podemos ahora responder, con Santo Tomás, a nuestras tres preguntas.

Un acto humano es razonable cuando es prudente, cuando es fruto de la voluntad que sigue a la propia conciencia, iluminada y guiada por la ley moral.

¿Cuándo un acto razonable es un acto éticamente justificable? La respuesta de Santo Tomás es más compleja. Cuando es un acto *verdaderamente* prudente, cuando el juicio de la conciencia es *verdadero*, esto es, iluminado y guiado por la ley moral. En sí mismo, decir *verdaderamente* prudente es pleonástico, ya que en el caso de un juicio no verdaderamente prudente, se tiene en realidad un juicio *imprudente*: es decir, un acto que simplemente ya no es virtuoso. Sin embargo, basándose en la Sagrada Escritura, que distingue entre una verdadera y una falsa prudencia, Tomás habla de acto prudente *en realidad* y prudente sólo *en apariencia*. Es más importante la segunda precisión. Sólo el seguir la conciencia *verdadera* hace que el acto sea justo, el seguir la conciencia (inculpablemente) *falsa* no hace el acto justo, sino sólo no imputable como culpa.

Parece también clara la distinción entre razón práctica y razón especulativa. La primera es la razón en cuanto capacidad de conocer la verdad sobre el *bien* de la persona: capacidad de conocer el bien. La segunda es la razón en cuanto capacidad de conocer la verdad de aquello cuya existencia no depende de la libertad humana. En este sentido, Santo Tomás dice a veces que la verdad conocida por la razón especulativa es la verdad necesaria.

**B.** Vistos cuáles son los problemas principales que debe afrontar una teoría de la racionalidad práctica, y vistas cuáles son las tres principales teorías de la racionalidad práctica elaboradas por nuestra tradición filosófica, ahora debemos observar, finalmente, cómo estas tres teorías pueden generar construcciones

teoréticas, arquitecturas bioéticas profundamente distintas entre sí.

Como decía al final del primer párrafo, se debe ver concretamente cuál es el modelo fundamental según el cual se procede a la aplicación de los principios éticos: en efecto, es en esta aplicación donde vemos en acción la concepción de la racionalidad práctica.

**B1.** En el debate bioético contemporáneo el *modelo utilitarista* es la expresión más clara de la racionalidad práctica de procedencia humana y nos parece que hoy es el que *de hecho* prevalece.

Con el término «modelo utilitarístico» designo la argumentación ética que se propone justificar una propuesta práctica sobre la base de sus consecuencias positivas y negativas, contrapuestas según un balance de bienes y males previstos. En pocas palabras: es el argumento de la medición de la utilidad que se deriva de una acción, según el criterio de *máximos-mínimos*. Este modelo proporciona una serie de directrices para indicar qué operaciones intelectuales se deben realizar para resolver los problemas de bioética. Estas operaciones intelectuales se proponen determinar qué solución, entre las varias posibles, tiene mayor utilidad. Utilidad que significa valor de las consecuencias, y probabilidad de que éstas se verifiquen si la solución propuesta es llevada a cabo.

Para dar un ejemplo, todos aquellos que aceptan esta racionalidad práctica, aceptan y proponen los experimentos con embriones aun con el único fin de realizar la investigación científica, incluso en el caso de que esta experimentación comporte la muerte del embrión. Es ésta una propuesta plenamente coherente con el modelo utilitarista. Las dos propuestas del modelo utilitarista son: ningún experimento debe realizarse *sólo con fines de investigación*, y pueden aceptarse *sólo ciertos experimentos* en la medida en que muchas personas podrían beneficiarse en función de los nuevos conocimientos que por ellos pueden adquirirse. En esta segunda opción los utilitaristas argumentan que pueden aceptar esos experimentos por ser superiores las consecuencias que se obtienen (los nuevos conocimientos) que el mal que *un solo ser humano* puede sufrir.

Obviamente, la objeción de que una persona jamás pueda ser usada no disuade en lo más mínimo a los utilitaristas, ya que éstos han desechado aquel concepto de racionalidad que sólo hace posible la afirmación del valor incondicio-

nal de cada persona individual. Dicho incidentalmente, en todo caso, se observa cómo el modelo utilitarista no es capaz de conjugar el valor de la felicidad o del bienestar y el valor de la igualdad.

**B2.** Tampoco está ausente del debate bioético contemporáneo la racionalidad práctica de ascendencia kantiana, bajo la forma de aquellos modelos de argumentación (aplicación), que ponen en el centro de la misma teoría aplicativa el *principio de universalización* (G. M. Singer, R. M. Hare, J. Habermas). He hablado de ascendencia kantiana, en el sentido de que este modelo aplicado parte del presupuesto fundamental de que la moralidad de las acciones ha de establecerse con independencia de la voluntad, de las preferencias, de los deseos e inclinaciones de los sujetos individuales empíricos: no es importante, no es relevante para el juicio ético, *quién* piensa, *quién* quiere, *quién* desea, *quién* actúa. Me parece particularmente importante la formulación de Habermas, en cuanto que no está totalmente ausente de los debates bioéticos contemporáneos.

Simplificando un poco, me parece que este modelo aplicado se basa en dos principios fundamentales, o mejor dicho, en dos normas de procedimiento. *La primera*: se ha de considerar justa aquella solución que se ha alcanzado de modo tal que (a) todo sujeto capaz de hablar y de actuar ha tomado parte; (b1) cada uno de ellos puede problematizar cualquier afirmación; (b2) cada uno de ellos puede introducir en el discurso cualquier afirmación; (b3) cada uno de ellos puede expresar sus aspiraciones; (c) a ninguno se le impide ejercer los derechos enunciados en b1, b2 y b3. *La segunda*: se ha de considerar justa aquella solución cuyas condiciones y efectos secundarios, previsiblemente derivados de su observancia universal para la satisfacción de los intereses de cada individuo, puedan ser aceptados sin coacciones por *todos* los sujetos implicados. Muy brevemente: el procedimiento condiciona la justicia de la solución cuando asegura la imparcialidad y, por tanto, la universalidad.

Para retomar el ejemplo dado, no se puede determinar si los experimentos con embriones, únicamente con fines científicos, son o no lícitos sobre la base de una presupuesta verdad de la persona (del embrión). Sólo se puede establecer tal licitud/ilicitud realizando aquel procedimiento del discurso que responda a las características de la primera regla. Sin embargo, se pueden formular dos preguntas. El embrión, que es el suje-

to... más interesado, ¿puede participar en esta comunicación discursiva? ¿Sobre qué base se entra en *esta* comunicación, si no es sobre la base de una idea ya presupuesta del bien y de la justicia?

**B3.** Debemos examinar ahora el modelo argumentativo que se inspira en la concepción tomista de la racionalidad práctica. Creo que será más claro si lo vemos aplicado al ejemplo varias veces referido anteriormente. El problema, entonces, es el siguiente: ¿es lícito realizar experimentos con embriones únicamente con fines científicos, aun con riesgo de su muerte?

En el marco de la racionalidad práctica tomista, la respuesta se articula fundamentalmente del modo siguiente: jamás es lícito usar una persona; pero el embrión es una persona y los experimentos realizados constituyen un uso del embrión; por lo tanto, éstos son ilícitos.

Como se ve, se tiene un conocimiento *de principios*, uno de carácter antropológico (el embrión es persona), y otro de carácter ético (la persona no puede ser usada jamás): se alcanza así la afirmación *de una ley moral* según la cual el embrión no puede ser usado. Estamos ante el conocimiento de un procedimiento técnico (los experimentos que se pretende hacer) a la luz del conocimiento moral: ¿este procedimiento se configura o no como «uso del embrión»?

Como se ve, este modelo de racionalidad práctica enraíza profundamente en la racionalidad teórica, es decir: *el bien* del hombre sólo puede ser conocido a la luz de la *verdad* del hombre. La ética enraíza en la antropología.

**C.** Concluyo esta segunda parte de mi reflexión con algunas observaciones críticas, con objeto de sugerir las razones por las que considero *verdadera* la concepción tomista de la racionalidad práctica.

*La primera razón* es que la cuestión (o las cuestiones) sobre la validez de una norma de comportamiento no puede ser desligada de la cuestión sobre lo que es bueno para el hombre, de la cuestión sobre la vida buena. ¿Basándose en qué criterio, en efecto, puede juzgar cada uno sobre la razonabilidad de sus deseos, de sus intereses, si no es sobre la base de lo que es *digno* del hombre como tal? Si no es digno que se haga uso de una persona para alcanzar determinados resultados en la investigación científica, no es razonable querer de este modo estos resultados.

El punto de partida de toda reflexión bioética, por tanto, no puede dejar de ser la pregunta sobre el *verdadero* bien del hombre como hombre: es la pregunta originaria de la racionalidad práctica. En suma, una construcción de la bioética como norma para el actuar absolutamente imparcial e impersonal es imposible. El bien al que la persona humana *está inclinada* es el que debe ser afirmado.

Ésta es la verdad oculta en el error utilitarista.

*La segunda razón* es que el modelo utilitarista constituye simplemente la expulsión, la destrucción de la ética.

El utilitarista es *sensista* en gnoseología porque es *materialista* en metafísica. Dados estos presupuestos gnoseológicos y metafísicos, se llega a afirmar que existen inclinaciones naturales sólo porque pueden ser *sentidas*, y que, por tanto, sólo *es* bien lo que *sentimos* como bien. Y como no todos sienten como bien el mismo bien, es necesario instituir un modelo de convergencia de intereses opuestos (el interés del embrión es opuesto al interés de los otros a conocer), según el máximo bien para el mayor número posible de personas. Sin embargo, en el hombre no sólo existe una inclinación a *este* bien en cuanto es *mi* bien, sino que existe también una inclinación al bien en cuanto es el bien; no sólo es materia del querer humano el bien *sensiblemente* dado, sino que también lo puede ser el bien en razón de su pura y simple esencia de bien. La doctrina de la virtud, capacidad de querer el bien porque es un bien, es central en la doctrina tomista. El ejercicio de la razón práctica, en los tres niveles (universal, particular-conciencial y particular-prudencial), tiende a conocer precisamente lo que es bien en cuanto tal. ¿Y cuáles son estos bienes?

Esto nos lleva ya al tercer y último párrafo.

### *¿Qué principios?*

En realidad éste es el *núcleo* de todo el debate bioético contemporáneo: ¿cuáles son las razones últimas en las que nos podemos basar para resolver los problemas de la bioética?

La primera diferenciación es la siguiente. Hay quien sostiene que no hay *ninguna* razón última decisiva para resolver los problemas de la bioética, que no sean las preferencias y los deseos de cada uno. En definitiva, en toda solución dada se ha de considerar siempre como ante-

puesto: yo pienso que..., o bien, yo prefiero que..., yo deseo que... Y hay quien sostiene que existen razones últimas decisivas, porque existe una verdad sobre lo que es bueno/malo, universalmente válida.

En el marco de la primera posición hemos de considerar una ulterior e importante diversificación. *La primera*: dado el carácter imprescindible del sujeto empírico concreto, la razón última decisiva en la solución de un problema de bioética es su utilidad en términos de bienestar para el mayor número de personas. *La segunda*: dado el carácter imprescindible del sujeto empírico concreto, la razón última decisiva en la solución de un problema de bioética es que ésta esté construida según un procedimiento en el que cada uno ha tomado parte (el consenso produce la justicia de la solución).

La segunda posición se ve empeñada en la construcción de una antropología al servicio de la bioética. Es decir, se trata de determinar cuáles son las verdades sobre el hombre que deben estar en la base de *toda* solución dada a los problemas de la bioética: no toda la antropología,

sino aquella que debe ponerse al servicio de la bioética. Pero éste es sólo el primer momento.

Se trata luego de determinar «los pasajes» de la antropología que han de aplicarse a la ética: esto es, determinar y formular aquellos principios prácticos supremos que hacen operativas las verdades antropológicas en bioética.

Volvamos a nuestro ejemplo. La afirmación de que la persona es el orden supremo de ser es una afirmación metafísico-antropológica. Ésta se pone al servicio de la bioética cuando deduzco que ninguna persona humana puede ser usada simplemente como medio. He formulado un principio supremo que ha hecho operativa una verdad antropológica en bioética.

Pero, en este punto, mi tarea de escribir una introducción ha terminado. En el manual, en efecto, están amplia y explícitamente expuestas verdades antropológicas y principios supremos prácticos. Nuestra tarea era sólo la de introducir al lector en el estudio de la bioética, haciéndolo partícipe de los tres problemas centrales que son objeto del actual debate contemporáneo, y de las distintas soluciones propuestas.

### Bibliografía

- BELLINO, F.: *Il fondamenti della bioetica, Aspetti antropologici, ontologici, e morali*, Ed. Citta Nuova, Roma, 1993.
- JONAS, H.: *Della fede antica all'uomo tecnologico*, Ed. Il Mulino, Bolonia, 1991.
- LECALDANO, E.: *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*. Ed. Laterza, Bari, 1991.
- O'FANELI, F.: *Per leggere la critica della ragione pratica di Kant*, Ed. P.U.G., Roma, 1990.
- MC INERNY, R.: *Aquinas on human action. A theory of practice*, Ed. CUA Press, Washington, D.C., 1992.
- BIDO, S. (ed): *La questione dell'utilitarismo*, Ed. Marietti, Génova, 1991.
- BARTOLOMEI VASCONCELOS, T. (ed): *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, Ed. Marietti, Génova, 1990.