

REDUCCIONISMO EN LA ÉTICA. LA INFLUENCIA DE LA BIOÉTICA EN LA MORAL CONTEMPORÁNEA

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Abstract: One of the most frequent ways of understanding Ethics contemporarily is by reducing it to a technique to solve conflicts. Our article discloses the main characters of this way of envisaging Ethics, which encounters in Bioethics its paradigmatic expression. After scrutinizing its most remarkable aspects, we propose a critical analysis of them, as well as of the ethical dilemmas as a whole.

1. INTRODUCCIÓN: LA ÉTICA Y SU DEUDA CON LA BIOÉTICA

La tesis que pretendemos desarrollar en este trabajo es que la ética contemporánea, particularmente después de los años sesenta, ha recibido una fuerte influencia de la bioética y ha sido modelada de acuerdo a criterios que le han sido transmitidos en buena medida por ella. Para que este proceso se vea más claramente, será necesario identificar los caracteres esenciales de la bioética y observar cómo los mismos han sido transpuestos a buena parte de la reflexión ética actual¹. De este modo, la posible novedad de este enfoque consiste en que no consideraremos a la bioética como una rama de la ética, sino más bien lo contrario, sobre todo tomando en cuenta el carácter casi independiente que la bioética ha alcanzado como disciplina científica. No pretendemos afirmar que desde un punto de vista estrictamente histórico, la ética contemporánea sólo surge gracias a la influencia exclusiva de la bioética, pero entendemos que la

Jorge Martínez Barrera é professor de Filosofia na Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

1. Algunos autores incluso han abordado esta asociación de médicos y filósofos exigida por la bioética con cierta ironía, pues es indudable que la bioética representa una especie de "salvación" para gente que de otro modo vería sus posibilidades profesionales en serio peligro. En ese sentido, el título del artículo de Stephen Toulmin es francamente revelador:

rápida consolidación de esta última como una disciplina autónoma, ha tenido un efecto decisivo en la reducción de la ética a una técnica de resolución de conflictos. Cabe señalar además que nuestro uso de la expresión "ética contemporánea" cuando nos referimos a la ética inspirada en la bioética, no alude a ninguna *teoría ética* en particular, sino a lo que de hecho se entiende por "ética" en el mundo actual, es decir, la ética tal como de hecho es entendida por las distintas actividades profesionales. En ese sentido, el modelo de reflexión moral importado por la ética desde la bioética, concentra su atención en la resolución de dilemas y situaciones difíciles, lo cual tiene su acabamiento natural en los "principios éticos", "códigos deontológicos" y, en general, en expresiones normativas de diversa índole. Una de las consecuencias que también será necesario examinar a partir de esta moderna comprensión de la ética, es que ella ha dejado en penumbras un tema que fue central a lo largo de su historia: el de la formación del carácter y su relación con la felicidad. La referencia a estos dos temas tradicionales de la ética nos llevará a una permanente comparación entre la ética actual y la ética clásica.

2. EL NÚCLEO DURO DE LA BIOÉTICA

No cabe duda de que los avances tecnocientíficos contemporáneos han multiplicado las ocasiones de perplejidad frente a determinadas situaciones humanas, como puede comprobarse en el campo de la práctica biomédica. Estas situaciones concretas de incertidumbre, a su vez, exigen el hallazgo de *soluciones* moralmente admisibles, y se aspira a que estas soluciones se transformen en criterios de acción para situaciones semejantes que pudieran presentarse en el futuro. Posteriormente, estos criterios alcanzarán su validez definitiva cuando den lugar a una legislación capaz de ofrecer un marco jurídico dentro del cual las controversias quedarán

"How Medicine Saved the Life of Ethics", en *Perspectives in Biology and Medicine*, 25 (1982) 4 pp.736-750. Si bien es cierto que la ética siempre fue un asunto de interés, también es verdad que hasta la interpelación de la biomedicina contemporánea, ella había permanecido como un tema cuya relevancia era casi exclusivamente académica. En realidad, tal como señala Root Wolpe en "The Triumph of Autonomy in American Bioethics: A Sociological View", en *Bioethics and Society: Sociological Investigations of the Enterprise of Bioethics*. Edited by Raymond DeVries and Janardan Subedi (en prensa en Prentice Hall), la medicina fue la encargada de dar a la ética su actual voz pública, y a los moralistas una nueva ocasión de prestigio y de progreso en sus carreras.

acotadas. En ese sentido, la bioética se plantea como el paradigma de razonamiento ético según el cual los problemas morales han de ser pensados en el futuro². Sin embargo, el examen del núcleo duro de la bioética pone de manifiesto algunas dificultades que pueden ser contrastadas con la ética clásica:

1) La búsqueda de "criterios" consecuente a la situación de perplejidad, se transforma en búsqueda de "principios". En la ética clásica, más que una búsqueda de criterios, hay una investigación sobre *lo bueno*, que no es exactamente un principio. No por lo menos a la manera como lo entiende la bioética. La diferencia entre "lo bueno" de la ética clásica y un "principio"³ bioético, es que en lo primero se ha abierto siempre la posibilidad de reconocer un origen trans-subjetivo de la normatividad moral, el que permite hablar de "objetividad moral", con todas las legítimas reservas del caso⁴. El "principio" ético o bioético en cambio, tal como se entiende hoy, privilegia la instancia subjetiva, de ahí que el origen último de su normatividad es el que surge del consenso o del procedimiento seguido para llegar a ese consenso. El recurso permanente a una ética de *principios* es típico de las versiones neokantianas de la moral, tan en boga en los Estados Unidos. Esta versión de la moral centra sus esfuerzos en la búsqueda de máximas o normas para la acción que puedan ser aplicadas del mismo modo como se aplica una solución técnica a un problema técnico, o una respuesta exacta a un problema físico⁵. Y, en esta búsqueda de "principios bioéticos", los aspectos *consensuales* han alcanzado una inusual importancia. Así, el moralista no puede dejar de sorprenderse por esta paradoja: "el rigorismo deontológico kantiano, punto de partida de la caza del principio, se ha disuelto hoy en la transcendentalidad de los

2. Ver Gilbert Hottois, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*. Bruselas. De Boeck-Wesmael, 1990. Aclaro que cuando me refiero a la bioética, lo hago refiriéndome a la versión norteamericana de la misma, particularmente a la versión de H.T. Engelhardt en *The Foundations of Bioethics*. New York, O.U.P. 1986 (varias ediciones y traducciones posteriores). Ver J. Martínez Barrera, *Los fundamentos de la bioética, de H. T. Engelhardt*. Sapientia, Vol. LII (1997), nº 201 pp. 99-115 y Vol. LII (1997), nº 202.

3. Me refiero a la acepción de "principio" tal como es empleada en la bioética actual en la formulación de sus principios de autonomía, justicia, etc.

4. Ver el artículo de Julia Annas, "Prescindiendo de valores objetivos: estrategias antiguas y modernas", en M. Schofield y G. Striker (comp.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética belenística* (trad. de Julieta Fombona). Buenos Aires. Ediciones Manantial, 1993 pp. 13-40.

aspectos procedurales del consenso. En una palabra, se ha vuelto más importante la determinación de las condiciones bajo las cuales se llegará a un acuerdo negociado, que la razonabilidad intrínseca del acuerdo mismo. Para la bioética de Engelhardt y de Hottois, por ejemplo, que siguen el modelo de la ética discursiva de Habermas y Apel, el problema bioético central no es tanto la discusión del bien y el mal moral de esta o aquella praxis, sino *cómo asegurar el procedimiento más correcto de alcanzar el consenso*. Para estos autores el bien no está en las cosas mismas, sino en la modalidad del consenso.

En la ética "principista" no hay ninguna referencia a un criterio supraconsensual de lo bueno y lo malo, sino que todo queda subsumido en la figura de una definición *plebiscitaria*. Pero en realidad, los principios de este modelo ético no tienen el carácter de lo que la ética clásica entiende como "principios"⁶, esto es, de verdades manifiestas para todas las personas de buen sentido sobre las cuales se estructura el razonamiento, sino más bien de postulados.

2) En segundo término, algunos principios sobre los que se desea hacer pivotar a la bioética y a la ética "principista", son incompatibles entre sí, y a veces incluso opuestos. El mismo Kant, por ejemplo, fue un enemigo tenaz del razonamiento utilitarista, y contra el utilitarismo se dirige precisamente la segunda formulación de su imperativo categórico: "Obra de modo que trates a la humanidad, en tu propia persona o en la de

5. Cfr. la "Conclusión" de la *Crítica de la razón práctica* de Kant: "La caída de una piedra, el movimiento de una honda, analizados en sus elementos y en las fuerzas en ellos exteriorizadas, tratados matemáticamente, produjeron, finalmente, esa concepción del mundo, clara e inmutable para todo el porvenir, que puede esperar ampliarse con progresivas observaciones sin temer jamás un retroceso. Empezar ese mismo camino en el estudio de las disposiciones morales de nuestra naturaleza, puede aconsejarnos ese ejemplo, dándonos la esperanza del mismo feliz éxito. Tenemos a la mano los ejemplos de la razón, que juzga moralmente. Analizándolos en sus conceptos elementales, emprendiendo, a falta de *matemáticas*, un procedimiento semejante al de la *química*, el de la *separación* de lo empírico y lo racional que pueda encontrarse en ellos, por medio de repetidos ensayos sobre el entendimiento humano ordinario, podremos conocerlos ambos *puros* (...). En una palabra, la ciencia (buscada con crítica y encarrilada con método) es la puerta estrecha que conduce a la *teoría de la sabiduría* (...)" (Traducción de E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Buenos Aires, El Ateneo, 1951, p.151).

6. Ver Aristóteles, *An. Post.* 1, 2, 71b 20 ss.: "Si la comprensión es como hemos dicho, es necesario, para la comprensión demostrativa en especial, depender de cosas verdaderas, primitivas e inmediatas y más familiares, previas y explicativas que la conclusión" (Trad. nuestra).

cualquier otro, siempre como fin y nunca sólo como medio"⁷. Este principio, fundamento del principio bioético de *autonomía*, en el cual la persona es el valor supremo, es de imposible articulación, en su estado puro, con el de *beneficencia* inspirado en el utilitarismo, cuyo requisito de maximización del beneficio global *instrumentaliza* en alguna medida a la persona. Un ejemplo patético de esto es el caso del trasplante de órganos, en el cual el beneficio social podría superponerse al de la persona donante. Esta incompatibilidad ha sido advertida por algunos autores avisados, tal el caso de José Mainetti, quien no ve otra salida para la articulación de tales principios que una especie de "regateo" en el rigor de cada uno de ellos. Así por ejemplo, "sin renunciar al gran criterio kantiano de universalización de las máximas, no es necesario tener éstas por absolutas como requisito de consistencia"⁸. Ahora bien, el mismo Mainetti no deja de observar que "la moralidad (...) consiste para Kant en seguir reglas absolutas, reglas que no admiten excepción alguna"⁹. Pero, ¿hasta qué punto puede seguir hablándose de verdaderos "principios" cuando ellos son objeto de negociación en cuanto a su alcance? Una vez más, Mainetti pone las cosas en su lugar: "En el plano pedagógico cunde el cansancio con el modelo canónico, al punto que se dice es el recitado de los principios la mejor manera de hacer dormir a la audiencia"¹⁰.

3) En tercer lugar, la idea de justicia, que también funciona como principio de la bioética, es una noción más bien "jurídica", en la cual la norma ocupa el puesto de honor. Y en muchos casos la norma en cuestión es de carácter penal. Ahora bien, en la ética clásica, la noción de justicia tiene una significación primariamente moral y subsidiariamente normativo-jurídica. La justicia es una perfección o excelencia del carácter, y esto significa que se trata de un hábito o costumbre que dirige las decisiones humanas¹¹. La justicia a la que se refiere la ética clásica es definida como una virtud o condición habitual del carácter que lleva a querer obrar intencionalmente las cosas justas. La justicia del principio bioético o de la ética de principios no es una virtud del carácter, sino una norma a la que el terapeuta o el ciudadano debe atenerse, pero sin que ello indique la menor alusión a su propio *éthos* personal.

7. *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, p. 429, Ak. Bd. IV.

8. José A. Mainetti, *Bioética sistemática*. La Plata, Ed. Quirón, 1991, p.41.

9. *Ibid.* p. 40.

10. *Ibid.* p. 73.

11. *Ética Nicomaquea*, II, 6, 1106b 36; V, 5, 1134a 1.

4) Por último, el cuarto aspecto del núcleo problemático del "principismo" ético, se refiere a las dificultades de legislación en materia bioética. Es una obviedad decir que las leyes son hechas por los legisladores. Pero los legisladores son hoy, tal como señala Max Weber, "políticos profesionales", es decir, personas que viven no sólo *para* la política sino también *de* la política¹². Esto hace, como señala Guy Durand en su artículo "Éthique, droit et régulation alternative"¹³, que "muy a menudo el motivo último del legislador frente a la adopción de una ley, es de orden político y electoralista, y no de orden ético y científico. Cuando el gobierno apela a expertos, frecuentemente se producen interferencias de orden político y electoralista al final del recorrido, las cuales comprometen los objetivos deseados".

3. JURIDIZACIÓN DE LA ÉTICA

Puede decirse que la ética de principios, cuyo modelo canónico es la bioética, está en buena medida inspirada en el derecho o la ciencia jurídica¹⁴. La bioética ha favorecido en buena medida un modo de entender la ética en el cual la formación de buenas personas no es el asunto principal; lo buscado como piedra filosofal es un vademecum de normas o fórmulas aplicables según la ocasión, que permitan salir de una situación difícil. En la búsqueda de "soluciones éticas", la ética se transmuta sutilmente de pedagogía moral en investigación, creación o hermenéutica jurídica. Pero entre ética y derecho hay diferencias. Veámoslas sumariamente¹⁵:

1) En primer lugar la ética es una formación de la interioridad orientada por un ideal de perfección moral que no está regido por una aceptación exterior y coercitiva de la norma, sino por la necesidad de suscitar una fuerte adhesión a ciertos valores sobre los cuales no existe desacuerdo. Pero el derecho, por su naturaleza, no puede exigir esto. Para la ciencia jurídica basta la conformidad exterior de la acción con la norma. El por qué y el cómo de una determinada conducta serán sólo un elemento subsidiario para su ponderación.

12. Max Weber, *El político y el científico*. Madrid, Alianza Editorial, 1986, p.95 ss.

13. En: *Les fondements de la bioéthique. Textes réunis par Marie-Hélène Parizeau*. Bruselas, De Boeck-Wesmael, 1992, pp. 63-75.

14. Ver Jan Broekman, *Bioética con rasgos jurídicos*. Madrid, Dilex, 1998, esp. cap. 2: "Bioética y Derecho".

15. Seguimos aquí el artículo citado de Guy Durand.

2) La ética es exigente y difícil; ella es todo lo contrario de un "minimalismo". Apunta a una perfección que no conoce de medias tintas. Una vida moralmente perfecta no es en absoluto incompatible con el ejercicio de virtudes heroicas. Pero el derecho no puede ser así y es, de algún modo, minimalista. La perfección moral no es ni puede ser jurídicamente exigible.

3) La ética se interesa por la acción habitual, lo cual implica una perspectiva de largo tiempo, el tiempo mismo de toda la vida. El derecho en cambio no tiene esa pretensión y, dentro de ciertos límites, hasta es conveniente que sea mudable. Dicho de otro modo, para la ética es de capital importancia la formación de hábitos buenos de conducta, mientras que para el derecho, esta dimensión de la praxis no es la fundamental, aunque es cierto que una buena ley no puede dejar de proponerse también este fin. En todo caso, para la ética es esencial la formación de hábitos; para el derecho no importa la habitualidad de la conducta (excepto, claro está, cuando se trata de juzgar reincidencias en conductas antijurídicas).

4) La ética busca una plenitud no sólo personal, sino que es tendencialmente ecuménica. La eficacia del derecho por su parte, depende en buena medida de sus límites jurisdiccionales.

Estas diferencias, bosquejadas tal vez con una excesiva concisión, no deben hacer pensar que la ética y el derecho sean independientes. Por el contrario, para la ética clásica, un sistema jurídico bien estructurado debe funcionar como instrumento público de formación moral¹⁶. De ahí que la ley es buena y conveniente en tanto satisface esa necesidad ética de la comunidad. Pero cuando la ley se independiza de su sentido moral, sólo queda el acuerdo de voluntades y las soluciones de compromiso. Ahora bien, la separación postmaquiavélica entre ética y política, ha favorecido una tendencia jurídica en la cual la ley pierde su articulación con la moral para transformarse en una especie de protector y árbitro de ventajas jurídicamente protegidas. *Y la bioética se inspira precisamente en este último modo de entender la ley.*

De esta forma podemos resumir lo que a nuestro juicio constituyen los tres flancos más débiles de la ética "principista".

El primero de ellos, es que ella no parece ser, estrictamente hablando una ética, sino un saber que desea imitar a la ciencia jurídica. Se busca

16. Ver el artículo de Carlos I. Massini Correias, "La exigibilidad jurídica de las normas morales: liberalismo, comunitarismo y realismo tomista", *Revista de Derecho Público* (Chile) N° 53/54 (1996).

una norma de aplicación tan general como sea posible, o un criterio de resolución de conflictos, pero sin importar en qué medida su cumplimiento afecta la formación personal de quien decide. Pero esto contribuye al estrechamiento del dominio de la ética, reduciéndola a un asunto de solución coyuntural de dilemas. Este fenómeno puede ser llamado "juridización de la ética"¹⁷.

El segundo, es que el paradigma jurídico en el cual se inspira la ética principista inspirada en la bioética, ha perdido su articulación con el sentido moral de la ley y ha agotado su horizonte en las cuestiones procedurales o en la mera garantía de derechos.

En tercer término, la bioética, y con ella la ética, no ha sido integrada todavía a una reflexión acerca de la técnica contemporánea¹⁸. Esta última es, nada más y nada menos, que su propia condición material de posibilidad. Hasta tal punto es así que, incluso, podría pensarse que la concepción de la ética vehiculada por la bioética, *es una transposición o extrapolación de las categorías de pensamiento tecno-científico a los asuntos morales*. Esta manera de ver los asuntos morales implica la introducción de un reductivismo que deja fuera todo el importantísimo capítulo de la formación de hábitos de conducta virtuosa, e incluso a la misma noción de *felicidad*, concepto axial en todos los sistemas morales clásicos¹⁹.

La bioética no ha tenido entonces aún un contacto genuino con lo más importante de la filosofía moral. La bioética, que no ignora la existencia de tres grandes tipos de teorías morales²⁰, tiene buenos instrumentos

17. Este proceso ha sido vastamente estudiado por Jan Broekman en op.cit. y en *Intertwinements of Law and Medicine*. Leuven, Leuven University Press, 1996.

18. El trabajo tal vez más importante en ese sentido, es el de Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Mein, 1979 (numerosas ediciones y traducciones. Edición española de Editorial Herder en 1995: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*). Ver también, de Hans Jonas, *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona, Paidós, 1997 (ed. alemana 1985); AA.VV. *Ethique et Technique*. Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales de l'Université Libre de Bruxelles, editées par Jacques Sojcher et Gilbert Hottois. Bruselas, Editions de l'Université, 1983.

19. Ver Giuseppe Abbà, *Felicidad, vida buena y virtud*. Barcelona, EIUNSA, 1992.

20. Se trata de las teorías de la *virtud*, que enfatizan las cualidades del agente; las teorías *deontológicas*, que más bien se centran en los actos mismos, independientemente de sus fines, consecuencias o disposición interior del agente; y las teorías *consecuencialistas*, que privilegian los resultados de la acción. Ver Mainetti, op.cit., p.35.

para reflexionar sobre un estatuto epistemológico más satisfactorio que el puramente canónico o “principista”, capaz de articular aquellas tres perspectivas. En este sentido, la ética aristotélica, puede prestar un valioso auxilio; ella no es solamente una ética de la virtud, de acuerdo al relevamiento evocado por Mainetti. Para Aristóteles, la determinación de una conducta virtuosa está precedida por la definición de qué tipo de actos es bueno obrar y en qué disposición *habitual* de ánimo han de serlo²¹. La moral propuesta por el Estagirita no es asunto de coyunturas, sino de una vida entera, “porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo”²². Por otra parte, en el descubrimiento de los actos buenos, la ética aristotélica, abre la posibilidad de una instancia trans-subjetiva y transconsensual de legitimación moral²³. Ofrece además una relación de continuidad con la política por medio de su noción de *ley*, la cual aparece como un exponencial político de la virtud²⁴. Este pensamiento se completa con una apertura hacia los asuntos técnicos²⁵. La ética aristotélica no ofrecerá tal vez la solución inmediata de un problema bioético concreto, pero puede contribuir eficazmente, en lo teórico, a enriquecer el debate actual sacando a la bioética de su estrechez de perspectivas, y en lo práctico, a impedir las condiciones de formación de aquellos problemas.

4. LA ÉTICA COMO TÉCNICA DE RESOLUCIÓN DE DILEMAS

Nuestra crítica principal al modelo canónico de ética favorecido por la bioética – por lo menos en una de sus versiones más influyentes hoy – se ha centrado fundamentalmente en su carácter de ciencia “principista”. Pero entendemos que esta reducción de la ética a una cuestión puramente resolutoria de dilemas, acarrea una perjudicial disminución de su alcance

21. Son innumerables los pasajes de la *Ética Nicomaquea* donde se ve esto, pero el ejemplo más evidente aparece en el tratamiento de la virtud de justicia, Libro V, 1135 a 15 ss. Ver también II, cap. 4.

22. *Ética Nicomaquea*, I, 7, 1089a 19.

23. *Id.* V, 7, 1134b 29.

24. *Id.* X, 9, 1179b 31ss.

25. *Id.* VI, 4-5, 1140a 1 ss. Ver Joseph Dunne, *Back to the Rough Ground: 'Phronesis' and 'Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*. Notre Dame-London, University of Notre Dame Press, 1993; Virginia Aspe Armella, *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*. México, FCE, 1993.

como sabiduría moral. Para E. Pellegrino y D. Thomasma, el concepto mismo de una ética basada en la virtud comenzó a cambiar cuando los filósofos de la Ilustración desafiaron las presuposiciones metafísicas de la ética de virtudes clásica y medieval. Las ideas de una naturaleza humana, de un bien definible como fin de la existencia humana, y de una estructura de autoridad de donde la moralidad misma obtuviese su fuerza vinculante, fueron cuestionadas o directamente negadas. Se puso la fe en la razón humana y no en la ley divina como fuente de la moralidad. De esta forma, siempre según estos autores, el centro de gravedad de la ética se desplazó desde la clase de persona que se debe ser, hacia la clase de decisiones que se deben tomar; desde las virtudes que deben ser cultivadas, hacia los principios, obligaciones y reglas que deben ser respetados. Y a su vez, tales reglas o principios son obligatorios porque garantizarían un buen resultado, definido en términos de utilidad, daños o bienes²⁶.

Aristóteles no desconoció la existencia de los dilemas morales, sostienen Pellegrino y Thomasma, como tampoco la existencia de obligaciones específicas en ciertas situaciones de la vida. Pero los dilemas, para la teoría ética clásica, debían ser resueltos conforme a las virtudes que debían ser poseídas, esto es, de acuerdo a disposiciones propias hacia el bien, lo cual hacía que el centro de interés de la ética no estuviera tanto en los problemas mismos como en la respuesta al asunto más amplio sobre la vida buena. La pregunta aquí no es tanto ¿qué debo hacer?, sino más bien ¿cómo es digno que la persona moralmente íntegra que deseo ser, obre en esta circunstancia concreta? Y la respuesta a esta interrogación en la filosofía clásica siempre es de orden comunitario, es decir, político. Pero la bioética, especialmente la versión norteamericana canónica de Engelhardt, donde se inspira buena parte de las teorías éticas, ha nacido en un suelo cultural heredero de la fractura renacentista entre ética y política. Esto hace que tanto el público en general como los profesionales, estén sintonizados con una versión de la ética que la reduce a una condición de técnica de resolución de conflictos, de carácter eminentemente individual, "capaz de ayudarnos a tomar decisiones morales difíciles. Esto se adapta muy bien al temperamento individualista de los tiempos y a su heterogeneidad moral (...). Pero la ética de dilemas es menos

26. Edmund D. Pellegrino & David C. Thomasma. *The Christian Virtues in Medical Practice*. Washington D.C. Georgetown University Press, 1996, p. 8.

exitosa en la rama más antigua de la ética, esto es, la ética del carácter y de la conducta buena y recta (...). La ética de dilemas tal como es practicada hoy en día, enfatiza ampliamente sobre los procesos de toma de decisiones, en el sentido de resolver choques entre principios tales como el de autonomía, beneficencia y justicia. Es menos exitosa en el reconocimiento de que todas las decisiones, las efectuadas por el médico, el paciente o sus representantes, o los juzgados, deben ser canalizadas en último término por médicos, pacientes, enfermeras y otros profesionales de la salud. Las consecuencias de largo alcance y el impacto de las decisiones sobre los valores, las familias y la profesión misma, rara vez son tomadas en cuenta"²⁷.

Si bien no hay una teoría ética específica que argumente, *expressis verbis*, acerca del papel central de los dilemas en la vida moral, hay un amplio consenso de que éstos constituyen el asunto más importante de la ética. Obviamente, si el tema esencial de la ética son los dilemas, existe una natural solicitud de normas y principios a partir de los cuales pueda hallarse la respuesta a esas situaciones que requieren una toma de decisión inmediata. Por eso, la ética "principista" es la respuesta natural a una concepción de la moral entendida como técnica de resolución de conflictos. Tal como señala E. Pincoffs²⁸, la afirmación general respecto de esta función de la ética suele ser de este tipo: "¡Por supuesto que la ética está concernida con la resolución de problemas de acuerdo a fundamentos racionales! ¿De qué otra cosa si no se ocuparía? El abandono de la búsqueda de reglas y principios racionalmente defendibles es el abandono de la filosofía moral "²⁹.

Ahora bien, responde Pincoffs, frente a este argumento aparentemente inatacable, no es menos cierto que la ética de dilemas es una recién llegada. El "dilemista" debe luchar contra una larga tradición en la cual se inscriben los nombres de Platón, Aristóteles, los epicúreos, los estoicos, San Agustín, Santo Tomás, Hegel, etc. Quien lea la doctrina moral de estos autores buscando los fundamentos racionales para una decisión moral particularmente difícil, estará ejerciendo una violencia contra sus enseñanzas, pues su objetivo no fue el de ofrecer justificaciones para ciertas

27. *Id.* p.12-13.

28. Seguimos en estos razonamientos a Edmund Pincoffs. *Quandaries and Virtues. Against Reductivism in Ethics*. Kansas, at the University Press, 1986, esp. Introd. y cap. 2.

29. *Op.cit.* p. 14.

decisiones problemáticas. Esto no significa que sus doctrinas fuesen indiferentes a estas situaciones humanas dolorosas, pero ellos apuntaban más bien, no a la mezquindad del momento puntual de la toma de decisión, sino a la formación moral, a la educación y al bien humano entendido como una totalidad de sentido de vida. La ética de dilemas ha operado un perjudicial deslizamiento de énfasis desde la cuestión principal, que es ¿cómo debemos vivir?, hacia la otra más reducida de ¿cómo debo resolver este conflicto?. Una ética bien fundada, sostiene Pincoffs, alienta el desarrollo de la sensibilidad moral y desalienta las condiciones de formación de dilemas morales, los cuales, muchas veces, dependen directamente de una ineptitud moral o de alguna fijación patológica, esto es, de la mala formación del carácter. Así pues, no es ninguna novedad para Aristóteles que el filósofo moral es alguien que prescribe un régimen para una saludable vida ética, antes que una cura para alguna enfermedad moral particular.

Uno de los argumentos más sólidos que opone Pincoffs a la ética de dilemas tiene a Kant por destinatario tácito. Si la pregunta moral esencial es ¿qué debo hacer?³⁰, resulta a todas luces insuficiente suponer que la respuesta correcta o moralmente legítima depende de su capacidad de servir como norma universal. Del hecho de que una decisión sea correcta para cualquiera que estuviese en nuestra circunstancia, no se sigue, necesariamente, que la misma lo sea para el agente concreto que la tomó. La capacidad de universalización de una norma sólo asegura al agente que no puede ser moralmente condenado por terceros extraños. Pero no le garantiza que no pueda condenarse a sí mismo ni tampoco que no sea condenado por las personas cercanas a él, que lo conocen y comparten sus ideales éticos. En realidad, sostiene Pincoffs, si los ideales personales y nuestras propias concepciones acerca de nosotros mismos deben ser excluidos del razonamiento moral, tal como pide la ética de dilemas, por ser asuntos meramente personales, y si nada debe permanecer sino solamente las consideraciones de la situación exterior, entonces, el mismo

30. I. Kant, *Crítica de la razón pura*: Teoría trascendental del método, cap. II, 2ª sección (Trad. de José Rovira Armengol. Buenos Aires, losada, 1970, pp. 381-382): "Todo el interés de la razón (el especulativo lo mismo que el práctico) se concentra en las tres siguientes preguntas: 1ª ¿Qué puedo saber? 2ª ¿Qué debo hacer? 3ª ¿Qué puedo esperar? (...). La segunda cuestión es meramente práctica (...). Yo supongo que hay realmente leyes morales puras, que determinan completamente a priori (haciendo caso omiso de móviles empíricos, es decir, de la felicidad) el hacer y no-hacer (...)".

proceso de decisión quedará profundamente distorsionado en interés de una errada concepción de la ética. No se trata, naturalmente, de hacer depender la rectitud de la decisión del carácter del agente. Dicho de otro modo, la buena decisión no depende exclusivamente de su acuerdo con el carácter o los ideales de cada cual, simplemente porque eso abriría las puertas de un subjetivismo moral³¹. Pero la ética de dilemas, si bien procura alejar toda influencia personal en la determinación de lo moralmente correcto, se concentra en los casos, dejando fuera toda injerencia del ánimo con que tales decisiones son tomadas. En este sentido Pincoffs propone repensar la doctrina aristotélica que insiste en la necesidad de que las obras virtuosas sean aquellas no solamente bien hechas, sino también que hagan bueno a quien las ejecuta, pues de otro modo no se vería la diferencia entre la obra técnica y la obra moral. La pregunta de la ética es entonces, no tanto ¿qué debo hacer?, como ¿qué debo hacer, yo, un hombre con tales y cuales virtudes y defectos? Escribe Pincoffs: "(...) lo que estaría bien para cualquiera en las mismas circunstancias no necesariamente es bueno para mí. Y esto porque debo tomar en cuenta, además de la situación, la pregunta acerca de qué es digno de mí. ¿Qué puedo permitirme hacer o sufrir a la luz del concepto que tengo de mi propio carácter formado o siempre en formación?"³².

El hecho de tomar en consideración la propia interioridad moral como un elemento no menos importante que la situación problemática exterior misma en la toma de decisiones, puede hacer cambiar radicalmente la idea de que existen normas o criterios universalizables para la resolución de los conflictos morales. De hecho, a veces es preciso decidir qué tipo de norma es la que regula tal o cual dilema, y en esa decisión, resulta claro que las respuestas no serán las mismas, pues nadie se aproxima a los problemas en el vacío, abordándolos como si fuesen meras ecuaciones matemáticas. Las situaciones en cuestión son siempre humanas y cualquier

31. Escribe Pincoffs, *op. cit.* p. 35: "Mi posición no es subjetivista, para la cual cualquier cosa que me parezca bien es buena. La universalizabilidad provee un test para la rectitud de mi acción, pero establece sólo unos requerimientos mínimos, y éstos a menudo son de tal clase que me dejan un amplio margen de acción. No pretendo que el interés en hallar fundamentos para la resolución de problemas morales es la puerta de entrada equivocada a la ética. Pero puede haber más de una puerta, y la casa es mucho más grande de lo que los dilematistas (quandarists) nos quieren hacer creer"

32. *Op. cit.* p. 24.

intento de abordarlas a la luz de criterios absolutamente "objetivos", constituye una profunda distorsión de su naturaleza. Esto no significa, insistimos, abrir la puerta a un subjetivismo moral. Pero sí que es preciso tomar en cuenta que la aproximación a un problema ético se efectúa siempre desde un marco referencial determinado en el cual el propio carácter tiene una función esencial, y que la rectitud de la acción también depende de nuestra propia concepción moral de nosotros mismos. De esta forma, el reconocimiento de estas consideraciones acerca de lo que es digno de cada uno de nosotros, nos coloca fuera del alcance de los ejemplos típicos de la ética de dilemas. La cuestión ahora, tal como se dijo más arriba, no es sólo la de saber qué hacer frente al dilema, sino la de preguntarnos cómo reaccionaría un hombre de carácter admirable frente al mismo. Y en este sentido, resulta claro que las respuestas no pueden ser las mismas en todos los casos, y que no hay un criterio unívoco y universalizable de bondad o maldad, sin que esto signifique una puesta en cuestión de los absolutos morales. Nos interesa destacar solamente que no toda veneración por tales absolutos hace moralmente bueno al agente que los venera.

Dicho esto, Pincoffs se resiste a efectuar una separación tajante entre la rectitud "objetiva" de un acto y la encomiabilidad del agente. Una persona es elogiada por hacer lo que a su juicio es bueno, esto es, por hacer algo que él mismo no puede concebir no hacer. Y en este caso, el agente va mucho más allá de la posibilidad de universalización de la norma. La persona desea conocer no solamente qué habría hecho cualquier otro en su lugar, sino qué debe hacer ella misma, independientemente de que su decisión pueda servir como norma a terceros desconocidos. En realidad, este hombre sería criticable no tanto por no poner la otra mejilla, ejemplifica Pincoffs, sino por no hacerlo cuando él mismo está íntimamente convencido de que eso es lo bueno. Por eso el criterio de la universalizabilidad de la norma como principio de la solución de conflictos, es solamente un comienzo de respuesta, pero nunca la respuesta total, la cual debe, necesariamente, referirse a la clase de persona que somos o aspiramos a ser. Una acción es totalmente buena cuando involucra no sólo la buena solución externa del problema, sino también y sobre todo el carácter y la intención de quien decide. De otro modo la acción ética no se diferenciaría de la habilidad técnica, como se dijo, para la cual no importa la rectitud interior del operante.

Pero la ética de dilemas, que es el modelo favorecido por la bioética, solamente atiende a situaciones que pueden ser descritas en términos

generales sin ninguna referencia a las personas concretas implicadas en las mismas. ¿Cómo hemos llegado a estrechar de tal forma el asunto de la ética hasta reducirlo a un asunto de resolución de conflictos? ¿Cómo es posible que hayamos achicado hasta tal punto un campo históricamente tan rico y complejo?, se pregunta Pincoffs. Y su respuesta es que tal vez, en nuestra obsesión por los dilemas, hemos inventado la idea de que hay instrumentos por medio de los cuales tales dilemas pueden ser analizados, disectados y resueltos: las teorías éticas. Es probable que con semejantes instrumentos en la mano, les pedimos cosas que exceden largamente sus capacidades. Dicho de otro modo, en nuestra pretensión de otorgar a la ética un estatuto científico "duro" a cualquier precio, en realidad no hemos hecho más que privarla brutalmente de sus fuentes en la vida real de personas también reales.

La ética de dilemas concentra la totalidad de sus fuerzas en el asunto de la solución de conflictos que, por otra parte, no son propios de una vida "normal", en la cual el tipo de decisiones que han de ser tomadas involucra además la propia interioridad de quien decide. El tipo de decisiones propio de la bioética, por ejemplo, pertenece al terreno de lo excepcional y sobre todo, a una clase de elecciones en la cual quien elige se autoexcluye de cualquier compromiso personal, muchas veces mediante el recurso a la autonomía del paciente.

5. LA PREEMINENCIA DEL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA

Es muy interesante examinar la génesis de esta forma contemporánea de entender la bioética. Pellegrino y Thomasma distinguen cinco etapas en la formación de la misma.³³ Pero el punto final de este proceso ha sido la entronización de un muy específico punto de vista moral que se adapta sin ninguna dificultad al individualismo reinante. Sin embargo, la vida moral de las personas concretas sólo puede ser comprendida con el trasfondo de la vida en comunidad, para la cual toda referencia a la pura individualidad no es más que una abstracción. Del hecho de que la persona, en su definición clásica, sea una substancia *individual*, no se sigue que la consecución de sus fines también sea una empresa individual. La extrapolación inmediata de una nota del orden ontológico al práctico es una

33. *Op.cit.* p.12.

operación lógica cuyos pasos no están automáticamente legitimados, y mucho menos en este caso, cuando la experiencia misma es suficiente testimonio de la natural sociabilidad humana. Así entonces, si bien es cierto que la persona es una substancia individual, no se sigue necesariamente de ello que el acceso a su plenitud sea también viable *individualmente*. El ejercicio de las virtudes, por ejemplo (e incluso de los vicios), reconoce en la presencia de otro u otros su campo natural de ejecución. La benevolencia, simpatía, justicia, perseverancia, por ejemplo, son virtudes sólo si se dan ciertos hechos relativos a nuestra vida en común. En la ausencia de tales hechos, ellas no tienen lugar. No hay ninguna situación humana que no sea más que una agregación o sumatoria de individuos. Cuando venimos al mundo, llegamos a un lugar organizado, vivimos en las vidas de otros, nos entendemos a nosotros mismos gracias al testimonio de los demás. Y nada de esto significa que estemos socialmente determinados o que no podamos ir, a veces, contra los otros. Pero es preciso contar con ellos siempre.

Ahora bien, las modernas teorías éticas suponen, y específicamente en el caso de las teorías contractualistas y consensualistas, que el nivel más fundamental de la situación existencial humana es de orden individual. Para Kant, por ejemplo, el individuo lucha solitariamente con su conciencia y legisla libremente para sí mismo. Su "test" de validez moral de las normas según su capacidad de transformarse en universales, es en el fondo una universalización para un conjunto de otros individuos imaginados. E. Pincoffs sostiene que teorías de este tipo "descansan sobre la premisa errónea e infundada de que el reino de la ética es en el fondo un reino de individuos no socialmente organizados, y que la organización social no es un aspecto tan fundamental de la situación humana como la gravedad o la indefensión de un recién nacido"³⁴. Es una premisa errónea porque oscurece un hecho real, el de que vivimos juntos, o mejor dicho, convivimos, e imagina que es posible edificar una teoría ética a partir del individuo, el cual es una invención, o una abstracción. Y si ese individuo encuentra la fórmula de universalizar sus normas, eso no basta para hacer de él un hombre social real, y tampoco basta como criterio de moralidad intrínseca de tales normas. Incluso, afirma Pincoffs, hasta los reclamos de libertad individual, la insistencia en la santidad de la conciencia indivi-

34. *Id.* p. 8.

dual, las demandas de garantías de no interferencia, solamente tienen sentido en un contexto social. Pero al centrarse sobre el individuo abstraído del orden social, tales teorías éticas yerran muy fácilmente el blanco de lo que es central en la ética, esto es, la formación del carácter moral en un ámbito comunitario.

El gran triunfador en este contexto ético individualista y liberal es, como no podía ser de otro modo, el *principio de autonomía*. En la bioética norteamericana esto obedece a una clara oposición a cualquier forma de "paternalismo", como bien señala Paul Root Wolpe³⁵. Para este autor, otra de las razones por las cuales la autonomía se ha vuelto dominante en el modelo norteamericano de toma de decisiones médicas, es que su aplicación resulta comparativamente mucho más fácil, directa e incontrovertible que los principios de no maleficencia, beneficencia y justicia. Por cierto, aun cuando estemos de acuerdo en la importancia de esos otros principios, su aplicación es sin embargo bastante complicada y su significación en cada caso particular puede dar lugar a interminables controversias. La autonomía, por el contrario, muestra un camino de aplicación mucho más sencillo. Una vez que se deja todo el peso de las decisiones médicas en las manos del paciente, la determinación de su aplicación parece relativamente sencilla. A pesar de esto, observa Root Wolpe, las cosas no son tan simples como los defensores de la autonomía las presentan, pues pueden darse profundos desacuerdos y contradicciones en los argumentos acerca de cómo maximizar la autonomía en los menores de edad, los enfermos mentales y otras poblaciones vulnerables. Como quiera que sea, no cabe duda que para los médicos es una gran tentación trasladar el peso de la responsabilidad por los tratamientos a las espaldas del paciente. Esto puede ser fácilmente codificado en un conjunto de normas y reglas que regulan la práctica clínica, en el sentido de conferir a ese traspaso de responsabilidad del médico al paciente (lo cual reflejaría un cambio desde un paradigma "paternalista" hacia uno "centrado en los derechos individuales") un estatuto de respeto por sus derechos, aun cuando en ciertas situaciones el paciente no esté en condiciones de discernir acerca de los mismos.

La forma concreta que adopta el principio de autonomía es el "consentimiento informado", el cual se ha vuelto, al decir de Root Wolpe, "el

35. Paul Root Wolpe. "The Triumph of Autonomy in American Bioethics: A Sociological View", *cit.* en n. 1.

garante de la autonomía en la clínica y la panacea para los problemas éticos en la investigación". El principio de autonomía con su mecanismo regulatorio del consentimiento informado, es lo que ha permitido la justificación de la eutanasia o el suicidio asistido en algunos casos de enfermedades terminales en los Estados Unidos. La pendiente resbaladiza tuvo, según Root Wolpe, esta secuencia: en 1970 los médicos norteamericanos todavía discutían si se debía comunicar a los pacientes un diagnóstico terminal. En 1980, la discusión era en torno a si se debía desconectar los soportes vitales artificiales en pacientes con muerte cerebral, lo cual llevó al asunto de la entronización del derecho a morir con dignidad. Hoy en día, y sobre todo después de un fallo judicial en un tribunal neoyorquino en 1996, se ha legitimado el suicidio asistido cuando una enfermedad conduce a la desesperación. Pero lo importante es que la decisión de ese tribunal se fundamenta netamente en el principio de autonomía del paciente. Los mismos argumentos se aplican en el caso del aborto. La decisión de cuándo y cómo morir y la decisión de abortar o no, pertenecen, de acuerdo a la jurisprudencia norteamericana citada por Root Wolpe, a "las elecciones más íntimas y personales que una persona puede hacer en la vida; se trata de elecciones esenciales para la dignidad y autonomía personales y por lo tanto para la libertad protegida por la Décimocuarta Enmienda"³⁶. En un documento oficial puede apreciarse cómo el principio de autonomía alcanza su concreción jurídica:

La legislatura entiende que las personas adultas tienen el derecho fundamental de controlar las decisiones referidas a la prestación de sus propios cuidados médicos, incluyendo la decisión de mantener o rechazar los procedimientos de apoyo vital en condiciones terminales. La legislatura entiende además que la moderna tecnología médica ha hecho posible la prolongación artificial de la vida humana más allá de los límites naturales. La legislatura entiende además que, en el interés de proteger la autonomía individual, tal prolongación de la vida en personas en condición terminal puede causar la pérdida de dignidad del paciente, además de dolor y sufrimiento innecesarios, sin proveer por otra parte nada médicamente necesario o beneficioso para el paciente³⁷.

36. Root Wolpe cita aquí el testimonio de Casey (presumiblemente un juez de la Corte), que figura en los registros jurídicos norteamericanos bajo la nomenclatura 112 S.Ct. at 2807.

37. *Cit.* por Root Wolpe, *op. cit.* La decisión tiene la nomenclatura RCW 70.122.010. (FN 74).

Tal como afirma Root Wolpe, si esta decisión, que implica el triunfo casi total de la autonomía, constituye una anomalía o representa la tendencia legal del futuro, sólo el tiempo lo dirá.

Pero no todo hace suponer que este principio terminará imponiéndose a la larga, a pesar de que muchos indicios parecieran indicar que así ocurrirá. Si bien es cierto que la autonomía es en el ámbito de la bioética la cristalización de ciertos valores casi míticos en la sociedad norteamericana, es probable que su predominio comience a mostrar algunos signos de erosión, especialmente porque se empieza a advertir que el individuo eligiendo aisladamente, a solas con su conciencia, es una quimera. La misma idea de "libre elección", observa Root Wolpe, está socialmente construida y situada. En una época en la que todo parece propicio para el reinado del individualismo más descarnado, y por lo tanto para la consagración definitiva de la autonomía, existen sin embargo muchas restricciones para el ideal de la libertad individual necesaria en las decisiones realmente autónomas. Las situaciones humanas concretas en las cuales puede encontrarse un paciente terminal, hacen que sea muy difícil pensar que pueda darse un proceso autónomo de toma de decisiones en absoluta independencia de la opinión, el consejo y las exhortaciones de médicos, familiares y amigos. Y esto por no mencionar otros innumerables factores sociales, religiosos y hasta étnicos que influyen en las decisiones. Susan Wolf, por ejemplo, ha mostrado que en ciertos estudios empíricos de bioética clínica realizados en los últimos quince años, un número considerable de personas no desea tomar decisiones por sí mismas, del mismo modo que existen en los Estados Unidos comunidades enteras que no comparten el entusiasmo teórico por la toma de decisiones autónomas e individuales, precisamente porque están íntimamente persuadidas de la primacía de la familia en estas instancias difíciles y dolorosas³⁸. Estas fuerzas sociales y otras más, sostiene a su vez Root Wolpe, trabajan en el sentido de mitigar la confianza en la autonomía y probablemente terminarán por dar fundamento a una bioética post-principista.

Para John Morris, el filósofo preferido de los biomoralistas seducidos por el principio de autonomía es, naturalmente, Kant. Pero está por verse si ellos han utilizado fielmente la doctrina kantiana. En efecto, cuando Kant afirma, por ejemplo, que los seres racionales son llamados "perso-

38. Susan Wolf. "Shifting paradigms in bioethics and health law: The rise of a new pragmatism", en *American Journal of Law & Medicine* 20 (1994) 395-414.

nas” porque su naturaleza indica que ellos son fines en sí mismos, da lugar a que esto se interprete de una manera sesgada. Se puede decir, y se dice, como lo hace Engelhardt por ejemplo, que los seres no autónomos, tales como los embriones, los enfermos terminales o los enfermos mentales, e incluso los niños, no son personas y por lo tanto no gozan de los mismos derechos que aquellos capaces de tomar decisiones autónomamente. Esta misma distorsión del argumento de la personalidad puede hallarse, dice Morris, en la literatura sobre la eutanasia y la clonación³⁹. Pero incluso cuando seguramente el propio Kant no autorizaría esta deriva sorprendente de su pensamiento auspiciada por la bioética, existen, según Morris, serias dificultades en el corazón mismo de la doctrina de la autonomía. En primer lugar, para tomar una decisión autónoma, un agente debe poseer conocimiento. Sin embargo, para Kant el ejercicio de la autonomía debe darse de manera independiente de la experiencia sensible, y esto complica las cosas porque la acción humana no tiene lugar *a priori*, dice Morris, sino que su fundamento es la misma experiencia. ¿Qué tipo de decisión autónoma puede tomar un paciente sin los conocimientos necesarios acerca de los tratamientos que más le convienen? Por otra parte, el paciente, y especialmente aquel involucrado en una situación de dolorosa perplejidad, necesita el apoyo y el consejo de sus familiares, amigos y médicos. En estos casos, cuando el conocimiento es compartido por varios seres humanos, es interpretado, analizado, ponderado y marcado por varias opciones valorativas o creencias que distan mucho de ser puramente individuales o autónomas. En estas situaciones humanas concretas y reales, no hay nada más alejado de la autonomía kantiana. “Un paciente, dice Morris, no puede, en consecuencia, actuar autónomamente en ningún sentido filosófico del término porque la influencia exterior es inevitable. En una palabra, ningún paciente ha sido jamás ni será autónomo en el verdadero sentido del concepto”⁴⁰.

Un problema adicional con el principio de autonomía radica para Morris en que en algunos casos las mismas decisiones autónomas del sujeto pueden no ser éticamente admisibles. La autonomía, tal como es empleada en bioética, puede colisionar, además de hacerlo con otros “principios” bioéticos, con los mismos principios morales. Es un hecho

39. John Morris. “Which Principle: Autonomy or Respect?” En *Ethics and Medics*. Abril 1998 Vol. 23 N° 4.

40. *Id.* p. 2.

cierto que el ejercicio de la autonomía, por lo menos como la entiende la bioética, no es garantía suficiente de aceptabilidad moral de las decisiones tomadas autónomamente. Se podría argumentar que contra esto se erige precisamente el "test" kantiano de la universalizabilidad de las normas. Pero aun en ese caso, del hecho de que el sujeto pueda querer que su norma sea una máxima de legislación universal, no se sigue que esté asegurada la consistencia ética de la misma, pues todo queda en el interior mismo del sujeto, quien decide, también él, que esa norma de su voluntad y no otra puede ser universal. La validez de la norma descansa en última instancia en la autonomía; su capacidad de devenir norma de legislación universal es siempre posterior a su formulación por la voluntad subjetiva. En el mejor de los casos, puede llegar a haber un *consenso* entre voluntades libres, pero dicho acuerdo tampoco es garantía de aceptabilidad moral de las normas. Y he aquí una derivación paradójica del rigorismo deontológico kantiano, que ya hemos mencionado antes: el neocontractualismo ético. Un ejemplo paradigmático de esto son los "contratos de tipo Ulises" mencionados por Engelhardt⁴¹.

6. CONCLUSIÓN

Después de este recorrido por las relaciones entre ética y bioética, queda claro que una recuperación de los grandes temas de la ética clásica no constituye un anacronismo. Lo sería tal vez si la ética inspirada en la bioética hubiese promovido una superación del frecuentemente criticado monismo axiológico de la pólis griega tal como lo concebía Aristóteles. Si la ética contemporánea, inspirada en la bioética, hubiera sido capaz de ofrecer una respuesta satisfactoria al problema de la formación del carácter y de la felicidad humana en un mundo axiológicamente politeísta, tal

41. Se recordará el pasaje sin desperdicio de *Fundamentos de Bioética*, p. 354 de la edición de Paidós, 1995: "También se puede efectuar un contrato de 'tipo Ulises'. Imaginemos que queremos experimentar qué se siente al ser tratado por un dentista sin anestesia local. Se le dice al dentista que no aplique anestesia local y que perfore el diente haciendo caso omiso de los gritos de dolor. Imaginemos también que el dentista, Doc Holliday (sic), accede a ello, ata al paciente a la silla y empieza a perforar. El paciente grita dolorosamente '¡Esto ha sido un grave error! ¡Deténgase y anestésime!' (...). El paciente ha transferido a Doc Holliday el derecho a tratar sin anestesia. Si Doc Holliday continúa el tratamiento sin anestesia, a pesar de los gritos desesperados del paciente, no estará violando la moralidad del respeto mutuo".

vez el recurso a la ética clásica sí sería un completo anacronismo. Sin embargo, la ética de dilemas, o la ética entendida como técnica de resolución de conflictos, ha centrado sus esfuerzos en una de las dos mitades del problema moral: el de la determinación de la rectitud de las acciones exteriores. Sin embargo, esa misma determinación de la rectitud de la acción no puede prescindir del punto de vista del sujeto agente, lo cual no significa en lo más mínimo una caída en el subjetivismo. Se trata de advertir que la moralidad de la acción debe tomar en cuenta, no solamente el precepto exterior, sino también el carácter del agente, sus emociones, pasiones, vicios y virtudes. Esto es así porque la acción humana no tiene lugar *a priori* ni en una especie de vacío habitado solamente por el individuo y su conciencia. La acción humana se inserta en un entramado complejo e *ineludible* de relaciones con el mundo y con los otros que es preciso tomar en cuenta. De otro modo no se comprendería el sentido de la prudencia o sensatez moral. Por otra parte, resulta sorprendente que la ética de dilemas, al no tomar en cuenta el punto de vista de la primera persona, tampoco ha conseguido identificar criterios axiológicos estables. Esto ha llevado a una situación paradójica. La ética clásica, a pesar de insistir fuertemente en el punto de vista de la primera persona, no propicia un subjetivismo autonormativo, sino que está abierta a una legitimación ultrasubjetiva y ultrapolítica del orden moral. La ética de dilemas, por el contrario, aun cuando desplaza el centro de interés del sujeto agente a la situación exterior que es preciso resolver, adopta como criterio último de legitimación el consenso de voluntades, pues no ha sido capaz de comprender el universo de los absolutos morales.

Elizabeth Anscombe fue tal vez la primera autora de nuestro siglo que declaró la guerra a esta ética, al sostener que no se puede decir que una acción es justa si no se esclarece qué es la intención y cuál es el papel que ésta desempeña en la acción⁴². Por eso, como señala G. Abbà,

42. G.E.M. Anscombe. "Modern Moral Philosophy", en *Philosophy* 33 (1958) 1-19 (El artículo recoge una conferencia pronunciada por la autora ante la Voltaire Society de Oxford). Allí escribe Anscombe: "(...) actualmente no nos beneficia en nada ocuparnos de filosofía moral; ella debe dejarse de lado hasta que no tengamos una adecuada filosofía del carácter (philosophy of psychology) de la que evidentemente estamos careciendo (...). Los conceptos de obligación y deber, es decir, de obligación *moral* y deber *moral*, tanto lo que es *moralmente* bueno o malo, como el sentido *moral* del deber, deben ser arrojados como un lastre si es posible, pues son supervivencias o derivaciones de supervivencias emanadas

“al interesarse exclusivamente en la corrección de la acción, este esquema <de la ética contemporánea> termina por identificar toda la vida moral con las relaciones de justicia entre individuos libres y racionales”⁴³. En una palabra, la preocupación ética central está en la determinación de la acción correcta en virtud de principios o normas, o incluso de las consecuencias de tales acciones, con el objeto de hacer frente a un dilema moral. Por esta razón, la ética así comprendida puede ser llamada *reductiva*, porque no toma en cuenta el punto de vista del sujeto agente, o de la primera persona, especialmente, su aspiración natural a la felicidad. Lo que cuenta para la ética actual en cambio, es el punto de vista de la tercera persona o la del juez exterior, tal como señala Abbà, y por eso se trata de una ética juridizada de tipo hobbesiano. Para Pincoffs, “el argumento de que se necesitan tales reglas y principios es inevitablemente hobbesiano. Pero precisamente, el origen de nuestro malestar con Hobbes fue que él abordaba la ética desde este punto de vista administrativo. Él abandonó el yo moral cultivado e insistió en reducir la ética a un código de pautas mínimas de comportamiento, pautas que no pueden ser ignoradas sin un desastre social”⁴⁴. Pero la sanción de un código ético mínimo consensuado que garantice el correcto desempeño de los agentes morales, observa a su vez Abbà, no es capaz de dar una respuesta humanamente creíble a la pregunta ¿para qué ser moral? La ética reductiva confunde seriamente el cumplimiento del deber con el fin o el sentido de la vida humana, pues lo que realmente mueve a la acción no es el acatamiento de un orden normativo, sino la consecución y el gozo del bien. Si este dato antropológico elemental ofrecido por la experiencia no se toma en cuenta, la ética fracasará en su intento por hacer mejores a los hombres.

de una antigua concepción de la ética que ya no está más en vigencia, y que sólo son perjudiciales sin ella (...). Obviamente, lo que Anscombe señala es que los conceptos de deber y obligación tenían sentido cuando se creía que el orden moral estaba fundado en Dios legislador. Pero si la ética actual ya no admite esto, priva de significado a esos conceptos y los seculariza. De ahí entonces que la veneración del deber predicada por Kant haya dado lugar al consensualismo y a todos los neocontractualismos.

43. *Op. cit.* p.37.

44. E. Pincoffs, *op. cit.* p.31.