

JOSÉ MIGUEL SERRANO RUIZ-CALDERON
PROFESOR TITULAR DE FILOSOFÍA DEL DERECHO. UCM

BIOÉTICA, PODER Y DERECHO

MADRID, 1993

I.S.B.N.: 84-86926-59-9 Depósito

Legal: M. 34.202-1993

Imprime: Gráficas Arias Montano, S. A.
MOSTOLES (Madrid)

A Carmen, Miguel y Fernando

ÍNDICE

	<u>Páginas</u>
INTRODUCCIÓN.....	IX
Cap. I. Los principios de la bioética.....	
Cap. II. Biojurídica: Ámbito y principios.....	23
Cap. III. Bioética y poder	47
Cap. IV. El valor de la vida en la moral social y en la ley	79

En este volumen se reúnen cuatro trabajos, elaborados en los años 1992 y 1993, que responden a los temas enunciados en el título del mismo: Bioética, poder y derecho. Aunque expuestos y publicados en distintos foros, mantienen una clara unidad temática y de criterio. Unas investigaciones han conducido a las otras y bajo las mismas subyacen los mismos problemas, que se constituyen en algunos de los más relevantes a los que deben hacer frente nuestras sociedades.

En efecto, generalizada la discusión bioética entre nosotros, y habiendo adquirido la misma carta de naturaleza académica, se hace necesario, desde la perspectiva jurídica, analizar los elementos que definen el punto de vista jurídico sobre estos asuntos; máxime cuando el Estado se ve impelido a legislar, los jueces a resolver, los juristas a responder múltiples cuestiones que son estrictamente problemas de Derecho. La respuesta a dichas cuestiones no puede dejarse al arbitrio sentimental de las opiniones de la esfera privada a la que se pretende reducir la moral en nuestros días. De esta forma, es preciso realizar, junto al análisis jurídico, una fundamentación racional de lo correcto en estos ámbitos bioéticos, rescatando la discusión del reino de lo arbitrario. Y todo ello, porque el relativismo moral característico de nuestras sociedades de finales del segundo milenio, muestra una tendencia a la extensión a todas las áreas donde entran en juego bienes o valores. Así, la relativización puede alcanzar a ámbitos de una trascendencia político-jurídica tan estricta como el mismo dere-

cho a la vida, tal como mostramos en el cuarto de los trabajos aquí recogidos.

El debilitamiento de los valores, tan fundamentales y a la vez tan endeble, conduce a la primacía de los intereses más fuertes, riesgo éste que es permanente en las comunidades humanas. Lo que aquí señalamos es que sin darnos cuenta nos estamos precipitando en una época en donde las conquistas en el área de los derechos del hombre, que nos parecieron definitivas, aparecen cada vez más endeble, toda vez que se ha debilitado su base racional.

No podemos, sin embargo, limitarnos a constatar un acontecimiento tan relevante que la máscara de la ideología apenas encubre. Debemos recordar, precisamente hoy, 5 de octubre, que sólo «el esplendor de la verdad» garantiza la libertad del hombre, y que, en consecuencia, en estas materias, un acuerdo de compromiso no puede alcanzarse a costa de los más débiles, es decir, del concebido no nacido, del enfermo terminal o del sujeto de experimentación.

Debo mostrar mi agradecimiento a todos los que, con sus sugerencias y aportaciones críticas, han ayudado a perfilar las opiniones aquí expresadas; especialmente a mis alumnos de doctorado, derecho y periodismo. A los profesores José Iturmendi, Ángel Sánchez de la Torre y María Dolores Vila Coro. A Miguel Ayuso, Andrés Gamba, Francisco León y Luis Miguel Pastor. A Francesco D'Agostino; y especialmente a María del Carmen Fernández de la Cigoña y Juan Antonio Martínez Muñoz por su paciencia en la corrección de las pruebas. Queda, sin embargo, claro que la responsabilidad de lo aquí expresado es enteramente mía.

Capítulo primero

Los principios de la bioética

Abordar el tema de cuales son los principios que inspiran, o deben inspirar, la bioética, obliga a dilucidar algunas cuestiones previas (*).

Para comenzar, obliga a plantearse el problema de si es posible definir una bioética normativa y exigente en una sociedad pluralista.

Entiendo como bioética normativa una que no se limite a constatar una serie de acuerdos en las prácticas habituales. Entiendo como exigente una bioética normativa que tienda a poner la práctica en tensión hacia un canon que funcione como *telos* de la práctica, o más bien de las personas actuan-tes en la práctica, y no como ideal, en el sentido que dicho tér-mino ha venido recibiendo entre nosotros (1).

(*) Este es el texto de la conferencia pronunciada en el «Seminario de formación sobre bioética» celebrado en Murcia el 27 de febrero de 1993. Se ha mantenido la estructura de la lección y añadido las referencias bibliográfi-cas imprescindibles e inmediatamente utilizadas. El artículo apareció publica-do en *Cuadernos de bioética*, núm. 12, 4, 1992.

(1) Una reciente aportación, en nuestra lengua, a una teoría moral de este tipo exigente, es la traducción de la obra de ALASDAIR MACINTYRE: *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, especialmente el capítu-lo VI. Sobre los riesgos del ideal de «lo puro» para una actitud moral véase a JEAN GUITTON: *Lo impuro*, PPC, Madrid, 1992. Especialmente y contra el pensamiento cántaro «la vida moral, tal como la hemos concebido, no consiste en aniquilar, en destruir, sino que... exige que, sin inmolar, se supere; que, sin aniquilar, se consagre; que, sin despreciar, se sublime. La tentación no es abo-lida, sigue existiendo y nos recuerda continuamente que nunca hay nada defi-nitivamente adquirido», *op. cit.*, pág. 144.

El problema planteado es muy grave, pues la alternativa al fracaso de este esfuerzo, o a una respuesta negativa a la cuestión planteada, es una bioética de mínimos, tal como la planteada de forma creciente en las sociedades occidentales. Para algunos la bioética de mínimos es un proceso de encuentro de valores o principios morales que concuerdan a pesar de su diverso origen. En su confluencia se van marcando niveles éticos. En la versión progresista, aún presente en algunos niveles teóricos, especialmente en la infancia de esta ciencia que es la biología, este nivel sería siempre creciente. Aunque, como es difícil de negar, se puedan producir diversas oscilaciones de momentáneos retrocesos.

Esta versión, mayoritaria, no da razón de algunos de los fenómenos más alarmantes con los que se enfrenta la reflexión bioética. Se trata del oscurecimiento, por utilizar terminología ajena, de algunos principios que nos parecían obvios, o mejor dicho definitivamente adquiridos, por no cambiar de discurso (2).

Este alarmante esfuerzo se observa en los temas de la generalización de la interrupción voluntaria del embarazo, como práctica tolerada e incluso recomendada; en el avance hacia la eutanasia, especialmente de su versión con contenido económico, o de la comercialización del hijo, en la maternidad subrogada y en la donación de embriones. En estos casos, principios como el valor de la persona humana, que justifica eso que se ha denominado ética personalista, y que está en la raíz de la moral personalista, o el de protección a la familia, principio de carácter constitucional vaciado en nuestra actual legislación, quedan severamente afectados.

El problema, como veremos, surge de la dificultad insuperable de intentar construir un esquema moral que no se sustente en una ontología. Dificultad que está muy presente en la bioética. Tal como afirma Elio Sgreccia sólo una bioética sostenida en una ontología puede pretender ser normativa (3).

(2) Una exposición crítica de estas posiciones más amplia de la aquí recogida en las cuestiones primera y tercera de *Cuestiones de bioética*, JOSÉ MIGUEL SERRANO. Ed. Speiro, Madrid, 1992.

(3) ELIO SGRECCIA: *Bioética. Manuale per medici e biologi*, Vita e pensiero, Milán, 1987. Especialmente páginas 39 y 41.

Una correcta interpretación de lo que está sucediendo en el campo de la moral en general, y de la bioética en particular, desde mi punto de vista, por la aplicación de ideas como las arriba criticadas, se alcanzaría con la utilización de conceptos como el de tabú, tal como lo ha explicado Alasdair Macintyre (4). Este autor describe como la percepción decimonónica occidental del tabú polinesio es equivocada, básicamente por dos razones. En primer lugar, porque el tabú es caracterizado como desconectado de una realidad moral elaborada, en cuanto los enciclopedistas percibían el tabú como inscrito en un ámbito de moralidad que era extraño a la cosmovisión polinesia, y, como añade con acierto, a toda la cosmovisión premoderna. Era por lo tanto absurdo buscar un ámbito de moralidad ilustrada entre los polinesios.

Por otro lado, buena parte de las descripciones sobre el tabú se realizan en una sociedad decadente polinesia donde el esquema de la propia cosmovisión está en crisis por el embate de las concepciones occidentales del xix. En este esquema algunas prescripciones polinesias aparecen en realidad tal como las hemos descrito, es decir, como prohibiciones sin sentido. Por el contrario, en el esquema polinesio, los tabúes aparecen como normas que no sólo prohibirían sino que también

(4) A juicio de Macintyre los Victorianos fueron incapaces de comprender la moralidad polinesia pues «sólo habían sido capaces de entender el "tabú" polinesio como una anticipación primitiva y deformada de su propia moralidad porque, al caracterizar a los polinesios y a otros, una variante de su propio esquema moral... Y fueron ciegos a la naturaleza local y restringida de su propia asimilación de la inconveniencia de la inmoralidad, precisamente porque atribuyeron a rasgos contingentes de su propia moralidad una universalidad que consideraron la característica de la racionalidad.» **ALASDAIR MACINTYRE: *Tres versiones rivales de la ética***, Rialp, Madrid, 1992, pág. 55. Y añade en la 56: «Una segunda cuestión no respondida estaba muy estrechamente relacionada con la anterior. Era si la moralidad, entendida tal como la entendieron estos últimos Victorianos, no podría ser, a pesar de todo, lo que Taylor llamó una supervivencia, o un conjunto de supervivencias, esto es, normas, actitudes y respuestas que una vez habían tenido su lugar dentro de cierto contexto más amplio, en función del cual habían explicado su inteligibilidad y se había justificado su racionalidad, pero que habían llegado a separarse de ese contexto. Si ése fuera el caso, su disociación, su separación de otros fenómenos sociales sería un signo, no de que es universal, sino de que es un fragmento, roto y, por tanto, separado de todo lo demás, asunto éste al cual los seres humanos se habían hecho ciegos a fines del siglo xix.»

permiten una pluralidad de acciones en virtud de «razones» de hondo sentido religioso.

Si nos hemos entretenido en esta descripción del juego de la moral en un esquema social en crisis es para proyectarlo sobre la discusión moral contemporánea; y más específicamente para su aplicación al debate bioético. En efecto, podemos preguntarnos si desconectadas del *humus* de donde surge su fuerza, de la explicación del Universo que construye la cultura cristiana a lo largo de casi dos mil años, buena parte de los preceptos que fundamentan el respeto a la vida y libertad de la persona, tan característicos de Occidente, quedarían como preceptos sin sentido. Así, por ejemplo, el que condena el homicidio por compasión. Al no estar explicitadas sus razones, dichos valores supuestamente adquiridos funcionan como auténticos tabúes, y su destino no es otro que el que sufren los tabúes; es decir, quedar como rastros folklóricos y desaparecer.

Ahora bien, sería engañarnos, y desenfocaría la cuestión, el considerar que las dificultades que plantea el paradigma bioético proceden sólo del pluralismo moral vigente en nuestras comunidades.

En efecto, no se ha atendido suficientemente, al formular dicho común denominador para resolver las cuestiones bioéticas, al problema de la confluencia de campos diversos en la bioética (5). La procedencia pluridisciplinar de los pioneros de la nueva ciencia ha traído notables beneficios. Por otra parte, parece encontrarse en la base misma de la constitución de la nueva ciencia. Pero a su vez dicho pluralismo puede plantear algunos inconvenientes por el efecto de la nueva disciplina en las más clásicas, especialmente en la deontología médica. Cabe así que las disciplinas que habían construido un *telos* más exigente lo vean devaluado en la colaboración que da origen a la misma bioética.

Al hablar de las dificultades de la reflexión bioética no se trata sólo, por tanto, del pluralismo social sino que en este campo concurren, por así decirlo, diversas profesiones; y cada

(5) Para ejemplo basta un botón, obsérvese la diversa procedencia de los participantes en estas jornadas organizadas por el Centro de investigación y formación en bioética, o los que participaron en las conversaciones de Madrid sobre biotecnología y futuro del hombre.

una de ellas ha creado una actitud distinta respecto a lo que es excelente.

Así, al analizar la actitud de numerosos investigadores ante la FIVET, Ángel Rodríguez-Luño (6) enfrenta las posiciones del paradigma científico o técnico con el moral.

El primero se expresa a través de magnitudes cuantitativas, presupone el dominio, tanto sobre el instrumento como sobre la realidad a la que éste se aplica. Finalmente el proceso conducente a la formación del juicio técnico en cuanto tal ha de desarrollarse autónomamente, aplicando los conocimientos científicos pertinentes según los cánones de la utilidad y de la eficacia. Por el contrario, la racionalidad ética, tal como la expresa la ética personalista, considera que lo que nunca puede ser tratado como simple medio es la persona. Quereamos decir con esto que la persona humana es un ser singular en el universo visible. Es el único que vale en sí mismo y por sí mismo, y no en razón de otra cosa. Es el único ser visible que no pertenece a la categoría de los bienes útiles o instrumentales (7).

Pero creo más conveniente que oponer los criterios de la ética personalista con los del paradigma técnico, oponer el *telos* del científico, técnico o biólogo, es decir, el ideal de su actividad, con el *telos* de la práctica médica, tal como se ha construido en la deontología médica en nuestra tradición (8).

(6) A. RODRÍGUEZ LUÑO y R. LÓPEZ MONDEJAK: *La fecundación <dn vitro>*, Ediciones Palabra, Madrid, 1986, pág. 77.

(7) Esto exige como parece evidente una concepción metafísica de la persona. Así con Eudaldo Forment: «La persona tiene el ser de un modo, o grado, que sólo ella puede poseer. Sin este fundamento metafísico de la participación del ser de una forma espiritual, que da al ente así subsistente la radical capacidad de autoconciencia y, por tanto, la apertura intencional y la libertad de albedrío, acorde con la concepción creacionista y ejemplarista de la persona, no parece posible explicar por qué los hombres se consideran personas, aunque a veces teóricamente lo nieguen, pero solamente en el orden especulativo.» EUDALDO FORMENT: *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, pág. 361.

(8) Esta tradición con base paradigmática en el juramento hipocrático cristalizaría a juicio de Diego Gracia en el principio de benevolencia, uno de los principios básicos de la bioética. Un desarrollo completo de la argumentación en DIEGO GRACIA: *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1989. Especialmente en el capítulo I, págs. 24-104.

En este sentido, al surgir la bioética por la aportación desde diversos campos, tal como se ha citado anteriormente, cabría preguntarse si la aportación desde el campo médico no ha quedado oscurecida por la preponderancia de lo tecnológico, de la emulación científica y de otras características colaterales.

A este problema no es ajeno el hecho casi tópico de la tecnologización de la propia actividad médica que ha incidido probablemente más en su deshumanización que la tan comentada masificación de los hospitales. La tecnologización y la obsesión especialista, que puede hacer contemplar más un pulmón o un futuro trasplante que un ser humano, estarían dentro de la propia medicina en el origen de! asunto.

A pesar de ello, el problema no es exclusivamente de predominio del paradigma técnico sobre el médico. En nuestra sociedad, como hemos analizado desde el principio de esta intervención, hay una notable división ideológica en temas morales que ha definido lo que se llama el pluralismo moral. Este pluralismo cruza las diversas profesiones marcando una fractura mayor o menor según los casos, pero que de todas formas impide marcar un *telos* profesional, o lo que con Macintyre podríamos llamar un modelo de vida virtuosa que sea compartido por una instancia tan amplia como podría ser toda la profesión médica, por citar el ejemplo que estamos tratando (9)

El problema queda planteado con mayor agudeza en la sociedad que mejor ejemplifica la evolución occidental,

(9) La opción de Macintyre es particularmente pesimista en cuanto cree que la alternativa a la eclosión pluralista es la vuelta al cenobio, es decir, la salvación de ámbitos de moralidad. «Se dio un giro crucial en la antigüedad cuando hombres y mujeres de buena voluntad abandonaron la tarea de defender el *imperium* y dejaron de identificar la continuidad de la comunidad civil y moral con el mantenimiento de ese *imperium*. En su lugar se pusieron a buscar, a menudo sin darse cuenta completamente de lo que estaban haciendo, la construcción de nuevas formas de comunidad dentro de las cuales pudiera continuar la vida moral de tal modo que moralidad y civilidad sobrevivieran a las épocas de barbarie y oscuridad que se avecinaban. Sí mi visión del estado actual de la moral es correcta, debemos concluir también que hemos alcanzado ese punto crítico.» ALASDAIR MACINTYRE: *Tras la virtud*, Critica, Barcelona, 1987, pág. 322.

que son los Estados Unidos. Y es allí donde se ha propuesto como solución la denominada bioética de los principios.

En su origen la bioética de los principios busca encontrar solución a los dilemas bioéticos desde una perspectiva asurrible por el conjunto de la población. Para ello formula, variando en las diversas concepciones, una serie de principios que sirvan de guía en la resolución del dilema bioético, permitiendo una correcta solución de los problemas tanto estrictamente médicos como también científicos. Obsérvese, pues será muy relevante en la explicación posterior, que las pautas intentan ante todo resolver conflictos.

Así autores como Beauchamp y Childress han elaborado un paradigma ético sobre base racional dirigido a médicos, científicos y a cuantos operan en el sector sanitario-asistencial. Éste persigue el fin de ofrecer una referencia práctico-conceptual que pueda ayudarlos a enfrentar cuestiones bioéticas (10). Este paradigma se refiere, en primera instancia, a las teorías éticas que justifican y sistematizan en el nivel teórico un conjunto de principios y reglas que guían el comportamiento y el juicio práctico en la acción. El juicio o la deliberación de una particular acción sobreentiende una regla que se refiere a principios justificados por teorías éticas (11).

Atendiendo a las corrientes mayoritarias, y queriendo justificar un espectro amplio de aceptación, la posición de la bioética de «principios», se fundamenta en la corriente deontologista o kantiana y en la utilitarista (12).

(10) T. L. BEAUCHAMP y J. F. CHILDRESS: *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Nueva York, 3.ª ed., 1989.

(11) Una explicación breve y certera del estado de la cuestión y de la alternativa personalista en LAURA PALATZINI: «Bioética de los principios y bioética de las virtudes: el debate actual en Estados Unidos», en *Medicina y Ética*, volumen III, núm. IV, págs. 445-471.

(12) En algunas explicaciones que intentan extender aún más el ámbito de fundamentación plural de la bioética, los principios se relacionan en su origen con cada una de las tradiciones morales. Así Diego Gracia en los ya citados *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1989. Sin embargo el papel que se deja al eudemonismo es mínimo, lo que revela, entre otras cosas, la importancia de las propias tradiciones morales al precisar las fundamentaciones.

La corriente deontologista fundamenta los principios como normas morales autónomas que se imponen al sujeto por su propia fuerza o por su deber. De aquí surgen los principios de autonomía, beneficencia, no maleficencia y de la justicia. Dichos principios surgen a partir de lo que se ha denominado una deontología pluralista. Dicha posición se combina con la base ética de la actitud norteamericana ante la vida que es el utilitarismo. La razón de construir esta teoría y de no haber optado, por tanto, sólo por una actitud utilitarista es la dificultad que tiene el utilitarismo para justificar deberes morales en sentido estricto, derivados de una norma moral general. En efecto, en descripción acertada de L. Palazzani, la teoría ética del utilitarismo, que se remite a la tradición empirista inglesa que a partir de Hume se ha expresado en el pensamiento de J. Bentham y de J. S. Mili, identifica la razón y el objetivo de la vida moral con la promoción del «Bienestar, evaluado con base en las consecuencias de la acción en función del cálculo de la maximización del bien y de la minimización del mal, cuando el bien y el mal se definen desde una perspectiva antropológica sensista como lo placentero y lo desagradable» (13). Ahora bien, en la perspectiva bioética dicha evaluación se realiza, no atendiendo a la utilidad del acto concreto, sino considerando la acción en relación con un código general o con un sistema de reglas que se identifica con la maximización de la utilidad social. En palabras de la misma autora que venimos citando «Deontología pluralista, por un lado, y utilitarismo de la norma, por el otro, son las teorías éticas que justifican y defienden los principios: sin tales teorías éstos serían un elenco abstracto, arbitrario e injustificado» (14).

La teoría de los principios, tal como se ha desarrollado en el pensamiento norteamericano, adolece de algunos defectos que afectan a su propia justificación. Es decir, la objeción no afecta a este o al otro principio sino a las razones por las que debemos seguir este o aquel principio, o a [a razón por la que] no hemos podido proponer.

(13) LAURA PALAZZANI: *Bioética de los principios y bioética de las virtudes: el debate actual en Estados Unidos*, op. cit., pág. 448.

(14) LAURA PALAZZANI, op. cit., pág. 448.

El primer problema que se ha precisado respecto a la teoría de los principios es la dificultad de fundamentar una ética sin una visión del mundo, o en sentido más técnico, una ontología que los justifique. Si la opción ética requiere una imagen del mundo y del hombre, la bioética también, y esto no aparece aportado por la bioética de los principios. Por ello, de su gran ventaja que le permite ser un referente en una sociedad pluralista, surge el gran inconveniente, la inconsistencia de la propuesta (15).

Además, la diversidad de origen de las propuestas plasmadas en la bioética de los principios plantea problemas añadidos. No es que no sea posible construir una síntesis desde diversas posturas éticas (y aun metafísicas). La dificultad se encuentra en conciliar una ética deontologista como es la kantiana en la que se excluye en el acto moral cualquier pretensión diversa al cumplimiento del mismo deber moral con una bioética como la utilitarista que se refiere a una sensación extramoral y un fin exterior a la acción moral como es la utilidad, entendida en el sentido de sensaciones placenteras. La ética kantiana y utilitarista están profundamente enfrentadas y no es fácil armonizar principios extraídos de ambas, en cuanto las razones que aportan para el actuar moral son diametralmente opuestas.

Además, una propuesta ética fundamentada en presupuestos kantianos y utilitaristas será vulnerable a la crítica que se ha construido para ambas propuestas. Respecto a la primera toda la ética deontologista parece adolecer del defecto de no dar al sujeto razones para el actuar moral, sometido a reglas

(15) Este es el permanente riesgo de una bioética de mínimos en momentos de gran discusión social en materia moral. Las ventajas, por contra, de una ética de este estilo son así propuestas por Diego Gracia: «De ahí la tercera actitud, la específica de la «ética de mínimos». Esta debe ser la propia de las democracias, así como los totalitarismos han propendido a las éticas de máximos, y la ética del mero pacto estratégico es la tentación de cualquier político práctico. La ética de mínimos considera que el consenso y la democracia no son posibles sin la aceptación de unos mínimos objetivos, entre los que se encuentran los llamados mínimos morales.» **DIEGO GRACIA:** *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1989, pág. 576.

generales que no explican suficientemente ni el acto moral ni la concordancia entre acto y regla (16).

La moral utilitarista, a pesar de su vigencia en los niveles populares, es aún más criticable. Fundamentalmente no da razón de cuál es la sensación placentera en que se traduce el bien, o de cómo ésta es evaluable por una pluralidad de sujetos y comunicable entre ellos. Por otro lado, no consigue superar el axioma egoísta y proponer interés por el bien social. El salto del interés individual al mayor bien social, que ciertas posturas altruistas, como la que venimos analizando, consideran, no está explicado desde una óptica utilitarista (17).

Además, y como han planteado los teóricos de la teoría de las virtudes, las éticas fundamentadas en las posturas citadas, que han dado lugar a la denominada moral de tercera persona, no explican la complejidad de la vida moral al atender a un sujeto hipotético e indefinido en una situación probablemente extrema.

Una consecuencia de esto es que el sujeto es definido sin historia. Sin atender a los efectos de sus actos en el propio sujeto. No se le ayuda a constituirse en el tipo de persona que tomaría la acción correcta en un caso dado. Igualmente, todas las acciones morales se reducen a la justicia, es decir, a acciones que afectan a los otros en bienes esenciales. De esta

(16) La recuperación de la moral de las virtudes surge precisamente por conciencia de la imposibilidad de mantener el imperativo categórico. Como señala Giuseppe Abba al referirse a toda la serie de autores que desde Ascombe, Foot, Hauerwas, Murdoch o el propio Macintyre han recobrado el tema de las virtudes: «Diversos autores concuerdan, por tanto, en criticar el hecho de centrarse en reglas de decisión, en la acción justa, en casos embarazosos o en las relaciones entre los miembros de una sociedad, en la determinación de deberes y obligaciones, concuerdan en llamar la atención sobre el carácter del sujeto agente no sólo como un factor más entre los que hay que tener en cuenta en la situación, sino también como lo que define la situación misma...» GIUSEPPE ABBA: *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiuinsa, Barcelona, 1992, pág. 101. De todas formas conviene precisar que el abandono del propio concepto de deber moral, como reacción al abuso de la ética moderna tampoco podría dar cuenta del actuar moral.

(17) Sobre el cambio del propio concepto de placer en las sucesivas generaciones de utilitaristas y el fracaso de construir un proyecto altruista fundado en dicho concepto véase a MACINTYRE: *Tras la virtud*, Crítica, Madrid, 1987, págs. 85 y ss., especialmente en cómo el fracaso utilitarista de Sidgwick es tomado como éxito del emotivismo por Moore.

forma la vida moral que tiene que regular, por definición, cualquier acción libre del hombre se ve notablemente empobrecida. Por poner un ejemplo cercano a sus profesiones, su actitud ante la profesión, la prelación de bienes, las formas de trato que no afecten a bienes esenciales, la competencia entre grupos investigadores, el tratamiento de la información descubierta tras la misma, etc., no serían consideradas. Y todos sabemos lo que esto afecta a la constitución del tipo de profesional y de persona que uno es (18).

Es por la constatación de esta realidad por lo que en la ética en general, y en la bioética en particular, es observable una recuperación del tema de las virtudes, proponiendo reformular la moral no como un conjunto de reglas de comportamiento sino reconduciéndola a la experiencia y al agente, es decir, al hombre como sujeto moral. La moral de las virtudes tiene en cuenta el efecto de la acción moral sobre el sujeto, considerando la necesidad de adquirir hábitos buenos, que son las virtudes, para construir un sujeto capaz de tomar decisiones correctas. Desde este punto de vista la moral de las virtudes es especialmente adecuada para resolver los problemas que se plantean en el ámbito profesional.

Las denominadas morales de las virtudes remiten a un modelo de hombre virtuoso que se constituye en un *telos* de la actividad del hombre. Este modelo es transmitido fundamentalmente por las tradiciones y requiere un conjunto social que lo cultive. En la exposición de Macintyre la moral de virtudes de base aristotélica se justifica en que sólo este modelo garantiza la vida feliz, que es el fin del hombre por naturaleza. Está claro que por lo tanto este modelo ofrece razones para el actuar moral (19).

(18) Se me podrá objetar que con esta actitud confundo bioética con deontología profesional, podría contra-argumentar que la actitud contraria reduce la bioética a biojurídica y además a una biojurídica mínima.

(19) El reflexionar moral se relaciona con la práctica moral y con una tradición. Este peculiar comportamiento, diverso del practicado por las nuevas ciencias, es así descrito por Macintyre: «El telos de la investigación moral —que es la excelencia en la consecución, no sólo de una comprensión teórica adecuada del bien específicamente humano, sino también de la encarnación práctica de esa comprensión en la vida del investigador particular— requiere sobre todo, por tanto, no sólo un arte, sino un arte guiado por la virtud. La

Sin embargo, las teorías de las virtudes tal como han sido desarrolladas por la doctrina contemporánea, especialmente en los países anglosajones, presentan algunos inconvenientes que no han dejado de señalarse. Estos inconvenientes obedecen en primer lugar a la sustitución del concepto de deber que es aparentemente abandonado (20)

En segundo lugar, no se aprecia el juego de los principios y menos de las normas (no podríamos hablar de principios en bioética). Como toda opción ética eudemonista exige una prelación de bienes, no se explicaría tampoco por qué se elige una prelación en vez de otra. Y eso crea el gran problema al actuar, al elegir, por ejemplo, entre un interés económico, o una voluntad manifestada, y una vida humana (como suele ocurrir en el caso de la eutanasia) (21).

investigación moral, tal como la entendieron Sócrates, Tomás de Aquino y aquéllos que tuvieron su sitio en el movimiento que comienza en Sócrates y llega al Aquinate, aspira, pues, a responder tanto teórica como prácticamente a la pregunta: ¿Qué es lo bueno y lo mejor, tanto para los seres humanos en general como para esa clase específica de ser humano en estas circunstancias particulares aquí y ahora?» ALASDAIR MACINTYRE: *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, pág. 93.

(20) Por contra en la ética clásica de las virtudes el concepto de deber estaba plenamente incorporado. Así con Abba «El concepto de virtud no excluye el deber: en un cierto sentido del término deber, la virtud se define en función del deber; en otro cierto sentido, es la virtud la que define el deber. Se hace necesario proceder a efectuar algunas distinciones semánticas. Por otro lado, el concepto clásico de virtud expresa aspectos de la experiencia moral que son olvidados en la ética moderna y en el concepto moderno de virtud: más precisamente, expresan una compleja y fina psicología del sujeto agente, por la cual puede ser tan verdadero decir que el virtuoso obra por deber, como decir que quien obra por deber no es todavía virtuoso». GIUSEPPE ABBA: *Filosofía, vida buena y virtud*, Eiuinsa, Barcelona, 1992, pág. 106.

(21) Lo que en última instancia se discute, y de lo que hay que dar razón para que no nos encontremos ante una opción puramente arbitraria, es sobre la existencia de un concepto verdadero de vida buena que cumpla las siguientes funciones: «El concepto de vida buena nos es necesario para dar cuenta de la conducta humana: el sujeto es autor de acciones en la medida en que valora las razones para obrar; esta valoración requiere un criterio último, que sea único y universal para todas las acciones, de otro modo, se perdería la identidad y la continuidad del autor. La vida buena constituye ese criterio: el sujeto es autor de conducta porque juzga sus acciones como aptas para ejemplificar para él el objetivo general y último que es la vida buena; objetivo que es immanente a las acciones y que introduce en ellas una continuidad gracias a la cual forman una conducta.

Para algunos, y en materia bioética especialmente, una ética de las virtudes requeriría un complemento con la inclusión de elementos que permitiesen superar el relativismo inscrito en buena parte de las propuestas contemporáneas. Hay que decir a este respecto, de la ética eudemonista de base aristotélico-tomista, que es la forma más acabada de ética de las virtudes que podemos observar, que no es relativista (22).

¿Cómo se supera el relativismo y se incluyen los principios y el deber moral en un esquema ético de las virtudes?

La solución aportada por la tradición moral requiere una base ontológica, que hoy en día suele denominarse personalista aunque el término no está libre de equívocos. En efecto, ciertas corrientes personalistas contemporáneas han construido una teoría moralista de la persona humana que elimina cualquier referencia metafísica. El riesgo que se deriva de estas posturas es que se identifique el concepto de persona con el concepto moral de buena persona actual, lo que dejaría fuera de la personalidad tanto a las malas personas como a lo que podríamos llamar las casi personas, es decir, los incapaces, los fetos o los moribundos (23).

En cuanto el concepto de vida buena contiene la necesaria condición de posibilidad de la conducta humana, es idéntico para toda persona humana.» GIUSEPPE ABBA: *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiuinsa, Barcelona, 1992, página 82.

(22) El tomismo relaciona los bienes humanos con la realización personal y con el fin último. Este fin último que es necesariamente uno está relacionado con el actuar voluntario de forma que en palabras del autor que estamos citando: «Es indudable que el hombre tiende a muchos bienes y que muchos bienes son necesarios para la realización humana integral. Para salvar esta multiplicidad y al mismo tiempo dar cuenta de la unicidad del fin último se necesita introducir un orden, y el único criterio de orden coherente con la noción de bien, que es fundamental y primordial para la razón práctica, es el criterio de perfección.» GIUSEPPE ABBA: *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiuinsa, Barcelona, 1992, pág. 188.

(23) Así con Eudaldo Forment: «Ser persona, para el personalismo, en general, no es poseer unas características esenciales propias, que permitan actuar al hombre libremente, de un modo personal; significa obrar de tal manera que el individuo mediante sus actos devenga persona, que es así algo que hay que conquistar por sí mismo, y, por tanto, una autocreación. La persona no es un principio o constitutivo esencial, raíz de todas las propiedades personales. No es origen de un proceso, sino el fin de una actividad autocreadora totalmente libre. En definitiva, el hombre por naturaleza no es persona,

La posición realista parte, en lo que se refiere al obrar moral, de la evidencia de que el hombre en su actuar requiere una correcta relación con el mundo que garantice su felicidad. En esta relación el hombre a través de su razón práctica guía su comportamiento evaluando los bienes en cuestión en su acción. El obrar correcto requiere una jerarquización de los bienes que realiza la razón práctica. Esta jerarquización es correcta si refleja la realidad ontológica. Así una persona vale más que una cosa y siempre que en mi acción postergo a una persona frente a una cosa mi actuar es incorrecto. Aunque la correcta jerarquización requiere una formación, se adquiere por una tradición y sólo se perfecciona en el propio uso, como ha señalado MacIntyre con acierto (24); no podemos olvidar

pero mediante su libertad puede hacerse persona, consiguiendo así una máxima dignidad.» EUDALDO FORMENT: *Lecciones de metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, pág. 335. Por el contrario en la construcción tomista no puede distinguirse persona de individuo, ni concebirse un hombre que no sea persona. De nuevo con Forment: «El término "persona" no significa un concepto universal de naturaleza. No es un predicado que atribuya "naturaleza racional". Aunque todos los conceptos universales significados por los nombres comunes expresen naturalezas, "persona", en cambio, apunta directamente lo subsistente; significa el subsistente, que tiene naturaleza racional; y este subsistir en naturaleza racional es de la máxima dignidad... Es totalmente imposible, por tanto, separar la persona del individuo. No es concebible que el hombre no sea persona, o deje de serlo, y sea solamente individuo. Y, a la inversa, si no fuese, o continuase siendo, individuo, de ninguna manera podría ser persona.» EUDALDO FORMENT: *Lecciones de metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, pág. 345.

(24) En este sentido para localizar la moralidad hay que comenzar una vida moral, una búsqueda sobre un modelo tradicional. En palabras del autor que venimos citando «Hay que repetir dos rasgos claves del concepto medieval de búsqueda. El primero es que sin un concepto parcialmente determinado del telos final, por lo menos, no puede existir principio alguno para una búsqueda. Se necesita algún concepto de lo bueno para el hombre. ¿De dónde extraer tal concepto? Precisamente de aquellas preguntas que nos llevaron a intentar trascender el concepto limitado de virtudes definidas a través de las prácticas. Buscando un concepto de lo bueno que nos permita ordenar los demás bienes, un concepto de lo bueno que nos permita ampliar nuestra comprensión del propósito y contenido de las virtudes, un concepto de lo bueno que nos capacite para entender el lugar de la integridad y la constancia en la vida, definida desde el principio como una búsqueda de lo bueno. Pero, en segundo lugar, está claro que el concepto medieval de búsqueda no significa el ir tras algo que ya está adecuadamente caracterizado, como los mineros buscan oro o los geólogos petróleo.» ALASDAIR MACINTYRE: *Tras la virtud*, Crítica, Madrid, 1987, pág. 270.

que para el realismo las virtudes están incoadas entre las facultades del hombre, y que los primeros principios de la razón práctica son autoevidentes.

El deber moral lo percibe la razón práctica derivado de su evaluación del bien en juego en la acción, Se trata de un deber motivado pero tan presente como en otras escuelas como la deontologista (25). Los principios ayudan a la vida moral y son generalizaciones derivadas de la evaluación de los bienes, especificaciones del ideal de la vida buena. Por lo tanto hay principios en la ética realista que permiten una primera aproximación al acto correcto pero no lo solucionan. Es decir, los principios se especifican en la acción concreta que requiere una adhesión de la voluntad a la propuesta de la razón para lo que se necesita el juego de la virtud de la prudencia (dianoética) y de las virtudes que ayudan a la elección correcta y a superar las pasiones.

Si observamos la enunciación de los principios específicos de la bioética, según la propuesta realista, veremos que los mismos requieren, previamente, una jerarquización de bienes de base personalista que ha establecido a la persona como lo más valioso del mundo sensible. Es aquí donde adquieren sentido los cuatro principios de la propuesta personalista: El valor fundamental de la vida, el principio de totalidad o principio terapéutico, el principio de libertad y de responsabilidad y el principio de socialización y subsidiariedad (26).

Estos principios son guías generales de la acción. Su especificación en el acto requiere el concurso de la virtud. Comenzando por la virtud de la prudencia, la cual presupone el recto

(25) El pensamiento moral corre el riesgo de caer en el fuego del olvido del deber moral por huir de la sartén del olvido de la virtud. Contra este riesgo previenen algunos de los más agudos teóricos de la moral de las virtudes como Giuseppe Abba: «Aquí el término deber significa un tipo de necesidad que es posible sólo cuando entran en relación un objeto representado por la razón práctica y una voluntad libre y racional. Tal necesidad consiste en una conformidad o conveniencia entre el objeto representado por la razón práctica (una acción requerida por el ideal de perfección humana) y la voluntad en cuanto libre y racional. Tal conformidad es recíproca.» GIUSEPPE ABBA: *Felicidad, vida y virtud*, Eiuinsa, Barcelona, 1992, pág. 195.

(26) De nuevo con PALAZANNI: «Bioética de los principios y las virtudes», *Medicina y Ética*, vol. III, núm. IV, págs. 464 y ss.

conocimiento práctico y la recta intención. Su juego es insustituible, y apoya eso que en todas nuestras profesiones llamamos vulgarmente experiencia. La prudencia acompañada de las otras virtudes prácticas, permiten la formulación del juicio último práctico, mediante la aplicación de principios a la situación particular, y apoyan el compromiso operativo. Sin embargo, la función de la virtud no es secundaria, pues sólo ella a su vez permite la correcta evaluación de la razón práctica y la perfección final del acto. Por eso la virtud no es una supresión de la pasión, sino que ayuda al juicio práctico y a la acción más correcta (27).

Desde esta perspectiva, observamos cómo la función de la bioética, en su sentido más estricto, no es tanto construir códigos de conducta como formar profesionales conscientes, capaces de encarar el conjunto de decisiones que deben tomar. Estas decisiones sólo en ciertos momentos se refieren a casos límites, esos casos que parecen haber hecho la fortuna de la bioética, que ocupan buena parte de los medios de información, y que probablemente salvo en el caso del aborto, paradigmático en la discusión social y bioética, no son tan habituales en el entorno de la investigación y de la práctica biomédica.

Aunque la práctica biomédica en cuanto se refiere a otro, y además en sus bienes esenciales, está estrictamente relacionada con la justicia, una perspectiva como la que hemos mantenido permite extender la bioética a cuestiones que no serían abordables desde las posturas de la tercera persona.

Igualmente la perspectiva propuesta explica suficientemente la tendencia a evitar la burocratización en la bioética que podría derivarse de la actuación de los comités de bioéti-

(27) Sobre la primacía de la prudencia véase a JOSEF PIEPER: *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1990, págs. 33 y ss. Esto produce indudablemente cierta extrañeza tras el empobrecimiento de los matices morales que caracterizan nuestra época; pues como dice el autor citado: «De entre los diferentes principios que informan la doctrina clasico-cristiana de la vida, ninguno producirá tan viva extrañeza al hombre de nuestros días, sin excluir al cristiano, como éste que enunciamos a continuación: que la virtud de la prudencia es la "madre" y el fundamento de las restantes virtudes cardinales: justicia, fortaleza y templanza; que, en consecuencia, sólo aquél que es prudente puede ser, por añadidura, justo, fuerte y templado; y que, si el hombre bueno es tal, lo es merced a su prudencia.»

ca. En efecto, ciertas perspectivas podrían producir una sustitución de la decisión propia del personal biosanitario a manos de la biocracia. Los órganos de expertos que en su nivel superior producirían los códigos de bioética, en los niveles hospitalarios podrían sustituir las decisiones propias del personal médico e investigador. Este riesgo se ha evitado en diversos países como Italia insistiendo en el carácter asesor de los comités que no pueden sustituir la decisión de un personal que debe recibir una formación bioética que se traduzca en respuestas correctas (28).

De nuevo la bioética de las virtudes muestra la pertinencia de su propuesta en este ejemplo práctico y fundamental.

Como guías de la acción, que debe especificarse en cada decisión, y fundamentados en una ontología personalista, la bioética realista ha propuesto cuatro principios fundamentales ya enunciados (29).

El primero de ellos se refiere al valor fundamental de la vida humana. Como explica Sgreccia la vida corpórea y física del hombre no es nada extrínseco a la persona, sino que representa el valor fundamental de la persona, se defina ésta en la forma que se defina. Es valor fundamental, porque aunque la persona no se agota en su cuerpo éste es esencial a la misma, en cuanto se constituye en el fundamento único por el cual la persona se realiza y entra en el tiempo y en el espacio. A través de él expresa otros valores como libertad, la sociabilidad y el mismo proyecto de futuro.

Esto no supone que, si la única solución para la búsqueda del bien total y espiritual de la persona y sus bienes morales exigiera el sacrificio de la propia vida, este acto, el del mártir, no sea loable. Pero, como explica con claridad el mismo Sgreccia, este sacrificio no puede imponerse a otro.

(28) Como señala Elio Sgreccia: «Innanzitutto ci sembra che una prerogativa fondamentale di questi comitati, da piú partí riconosciuta, debba essere quella di avere una finalità consultiva e non decisionale, dovendo poris in modo sussidiario al momento decisionale propio del singólo operatore.» ELIO SORECCIA: *Manuaie di bioética. II Aspetti medico-sociali*, Vita e pensiero, Milán, 1991, pág. 491.

(29) Seguimos básicamente la exposición que Elio Sgreccia realiza en el primer tomo de su manual que venimos citando. Especialmente en las páginas 87 a 109 de la edición de 1987.

Debemos, pues, aclarar que, salvo la circunstancia comentada, el respeto de la vida humana, su defensa y promoción, tanto de la ajena como el de la propia, representa el primer imperativo ético. Al ser la persona una totalidad de valor, o como se dice desde la perspectiva kantiana, lo que nunca puede ser utilizado como medio sino como fin en sí mismo, no se puede justificar el sacrificio de una vida inocente por el bien social pues la persona no es, en sentido estricto, una parte de la sociedad.

En esta perspectiva, se entiende que el derecho a la vida precede al derecho a la salud y, por lo tanto, no se puede anteponer el derecho a la salud de una persona respecto al derecho a la vida de otra, y mucho menos preferir el uno al otro dentro de la misma persona. (Ejemplos: el aborto terapéutico y el eugenésico.)

El derecho a la salud, tan controvertido, se convierte en la explicación de la OMS y en la propia Constitución Española en un derecho a los medios y cuidados indispensables para la defensa y promoción de la salud.

El segundo principio propuesto por la bioética personalista es el de libertad y responsabilidad. Este principio requiere una previa aclaración, el derecho a la vida es anterior al derecho a la libertad. Esto se justifica en que para ser libre se requiere estar vivo en cuanto la vida es condición indispensable del ejercicio de la libertad. Este principio entra en juego en toda una serie de problemas de la ética médica contemporánea; como en el de los surgidos a raíz de la extensión del supuesto derecho a la eutanasia, eufemísticamente denominado «derecho a una muerte digna». Igualmente actúa en cuestiones como la terapia obligatoria de enfermos mentales, o frente al rechazo de la terapia por motivos religiosos.

Este principio de libertad y responsabilidad sanciona el deber moral del paciente de colaborar a los cuidados ordinarios y a salvaguardar su vida y la de los demás. Esta libertad tiene su contrapartida en la libertad-responsabilidad del médico, que no puede transformar la terapia en una constrictión obligatoria cuando no está en juego la vida del paciente.

El tercero es el principio de totalidad o principio terapéutico. Es uno de los principios más clásicos que la bioética ha tomado de la ética médica. Se fundamenta en el hecho de

que la corporeidad humana es un todo unitario, resultante de la conjunción de partes distintas que están unificadas orgánica y jerárquicamente en la existencia única y personal. De esta forma al aplicar el principio terapéutico no se contradice sino que se refuerza el principio de salvaguarda de la vida humana.

Este principio requiere una serie de condiciones para aplicarse: Que se trate de una intervención sobre la parte enferma o que es causante directa del mal a fin de salvar el organismo sano; que no se observen otros medios para superar la enfermedad, que haya una *buena posibilidad*, con una *probabilidad alta*, de éxito, y que se obtenga el acuerdo del paciente.

Se aplica, igualmente, no sólo en caso de intervención quirúrgica general sino también en los de esterilización terapéutica, trasplante de órganos, etc.

El principio ha sido extendido por algunos más allá de la estructura orgánica para incluir en él el bienestar psicosomático del paciente. Considera Sgreccia inadecuada esta proyección por cuanto, en buena medida, se proyecta un fin sin atender a los medios utilizados.

Finalmente, conviene referirse al principio de socialización y subsidiariedad. Por el mismo se mueve a toda persona singular a realizarse a sí misma en la participación de la realización de sus semejantes. En el caso de la salud se considera la propia vida y la de los demás como un bien, que no sólo es personal sino también social, y se exige a la comunidad que promueva el bien común favoreciendo el bien de cada uno.

En el ámbito de la salud se observa la evidencia del resto de la vida social por la que el bien de cada uno depende de los actos de los demás; en este caso, la salud de cada uno depende de los actos de los otros.

Surge así una obligación social de garantizar la salud de los ciudadanos, aun a costa de restar bienes a los que se encuentren en buena situación económica o estén sanos. Este concepto se combina con el de subsidiariedad, tan mencionado en las discusiones tras el tratado de Maastricht, y que es formulado por la Doctrina social cristiana. Por él, la autoridad pública debe actuar subsidiariamente de los grupos sociales, respetando su ámbito de autonomía, y no intentan-

do supplantar o sustituir las iniciativas libres de los distintos grupos.(30)

El juego de estos principios se hace especialmente necesario cuando con la aplicación exclusiva de un concepto de coste beneficio en el área sanitaria se desvían los fondos de los enfermos no recuperables, o cuando se inicia la vía de la eutanasia social.

Los principios enunciados pueden parecer escasos e inconcretos. Pero fundamentan la bioética personalista, sin pretender sustituir en su realización concreta el juicio moral imprescindible de la persona llamada a realizar el acto moral, es decir, libre.

(30) Como señala con acierto Juan Vallet de Goytisolo: «Ahí el principio de subsidiariedad sirve para señalar las funciones que competen, y cuáles no, a los organismos sociales y a las asociaciones voluntarias, e, incluso, ayuda para determinar qué asociaciones son ilegítimas, dados sus fines o por su actuación fuera de éstos. Muy especialmente, el principio de subsidiariedad delimita, naturalmente, las funciones de Estado en materia económica, de seguridad social, laboral y fiscal que circunscribe conforme la pauta del bien común. Pauta que requiere de la prudencia, es decir, visión sagaz y de amplia perspectiva en el espacio y profundidad en el tiempo proyectándola, a largo término, para prever las consecuencias...» JUAN VALLET DE GOYTISOLO: *Tres ensayos*, Speiro, Madrid, pág. 149.

Capítulo segundo

*Biojurídica:
Ámbito y principios*

El objeto de este trabajo es aportar algunas consideraciones sobre el ámbito y los principios (*) *que deberían* inspirar la reflexión jurídica acerca de las materias bioéticas. La continua demanda al Derecho y los juristas, desde diversas instancias, para contribuir al proceso de soluciones en el campo al que se refiere esta ciencia, ha tenido quizá una escasa respuesta. Ésta ha provocado una cierta sensación de abstencionismo, por un lado, mientras que, por otro, ha podido generar la impresión de que los juristas, en su respuesta, incursionaban constantemente en campos poco jurídicos. Manejando datos o argumentos que no correspondían específicamente a su ciencia. En cuanto en nuestros tiempos, por otro lado, la intervención jurídica equivale a intervención legislativa, y ésta a decisión del Estado, acabamos llamando al legislador a intervenir en una pluralidad de temas sin haber previamente acotado cuál debe ser su campo de acción. El resultado puede «er que pidamos al Estado que defina principios, sobre todo en el ámbito moral, que en nuestra tradición no han sido considerados competencia del Estado; y, es más, parece que sería ventajoso para todos que siguieran siendo tratados en otras instancias.

Puede parecer aventurado, por otra parte, que recién creada una ciencia, como es la bioética, procedamos a delimitar

(*) Una primera versión de lo aquí expuesto se encuentra en la comunicación presentada a las Jornadas de El Escorial «Biotecnología y futuro del hombre», recogidas en el volumen editado por Eudema, Madrid, 1992.

campos en su interior. La aportación interdisciplinar, que nos *define*, podría quedar amenazada por una reconstrucción de capillitas científicas. A este respecto, conviene matizar que la biojurídica no puede suponer una vuelta atrás de la reflexión interdisciplinar, una retirada del campo jurídico del discurrir de la nueva ciencia, sino que parte de esta última y se debe mantener en constante relación con ella.

Es un lugar común en la literatura acerca de la bioética que esta ciencia, y con este término no pretendo resolver ningún tipo de polémica, se ha constituido con las aportaciones realizadas desde distintos campos del saber (1). Sobre el sustrato biomédico una serie de disciplinas han acudido a manifestar sus posiciones (2). Y así, sobre esta disciplina nueva vienen a converger buena parte de la sabiduría, y por qué no decirlo, de los sinsentidos de diversas ramas del saber. Instituciones como el Instituto de Bioética de la Universidad del Sacro Cuore son claro ejemplo de la aportación multidisciplinar que está en la base del debate bioético. Las comisiones de estudio creadas por distintos organismos, y especialmente las parlamentarias, y los comités bioéticos que se han constituido en diversos países se han hecho eco de esta diversidad, dando lugar a algunos de los puntos de encuentro más plurales de nuestro panorama intelectual. E insisto en que esta pluralidad surge de la diversidad de campos de procedencia de los expertos llamados a la cuestión.

Podemos preguntarnos hasta qué punto esta pluralidad es real, o más bien nos encontraremos en un debate muy específico, surgido en el ámbito de una de las ciencias tradicionales, donde han acudido por diversas razones los peritos en diversas materias. Así pudiera ser que, por la trascendencia que esta nueva ciencia bioética tiene para todos, estemos incursionando en un campo que no es el nuestro, moviéndonos dentro de argumentos propios de

(1) El término es bien reciente, de 1970. VAN RESSELAER POTTER: *In Bioethics; The science of survival*.

(2) Es por ello que no es posible admitir que la bioética sea un nuevo término para referirse a la ética médica. Para una argumentación más detallada y referencia bibliográfica, *Cuestiones de bioética*, 2.ª ed., Madrid, 1992, pág. 18.

dicho campo, y, dicho sea de paso, sin realizar grandes aportaciones a la cuestión (3).

Es obvio que no plantearía aquí estas preguntas sin haber concebido previamente algún tipo de respuesta. A este respecto, pienso que tiene razón Francesco D'Agostino cuando considera que probablemente el debate bioético se está reduciendo a un debate moral (4). La objeción parece en sí misma un contrasentido. ¿Cómo se puede considerar pernicioso que el debate bioético sea ético? Ni siquiera precisando que lo imputado es que el debate bioético sea sólo ético habremos resuelto gran cosa. Máxime cuando esta imputación la realizamos autores que, en otras páginas, hemos aceptado la definición de Elio Sgreccia por la que afirma que la bioética es la filosofía moral de la investigación y de la práctica biomédica (5). A explicar este aparente sinsentido es a lo que me voy a dedicar en la primera parte de este escrito.

Aceptemos que tras una larga discusión en la que hemos intervenido todos los incursos en esta nueva tierra de promisión científica, que es la bioética, discusión en la que, como es obvio, se han utilizado fundamentalmente argumentos éticos, acordamos que cierta práctica en determinado supuesto es honesta o deshonesto. ¿Hemos resuelto la cuestión o, para ser más precisos, toda la cuestión? Parece que no. Aceptemos que la práctica es honesta. Es dudoso que con ello hayamos resuelto si, por ejemplo, los destinatarios tienen derecho a exigir del Estado un gasto extraordinario en investigación para hacerla posible; o que debamos, o no, modificar el régi-

(3) Esta novedad de la bioética ha llevado a algunos a considerar que pueden superarse los viejos enfrentamientos morales para construir en ella una ética ecuménica. Frente a esto estoy de acuerdo con Tetfamanzi cuando afirma: «Ne deriva che ci sonó tante bioetiche quante sonó le etiche professate, cosí come queste derivano dalle diverse antropologie seguite.» *Bioética. Nuove frontiere per l'uomo*, 2.ª ed. Piccme, 1990, pág. 36.

(4) «Ahora bien, el tradicional planteamiento "ético" de la bioética es sin ninguna duda reductivo; los mismos bioéticos son, a estas alturas, conscientes de ello, cuando insisten sobre el carácter necesariamente interdisciplinar de su investigación.» FRANCESCO D'AGOSTINO: *Elementos para una filosofía de la familia*, Rialp, Madrid, 1992, pág. 153. Cito la edición española aparecida casi simultáneamente con la italiana.

(5) Elio SGRECCIA: *Bioética: manuale per medici e biologi*, Vita e Pensiero, Milán, 1987, pág. 27.

men legal general para facilitar esta práctica; o que la misma se constituya, en sentido estricto, en un derecho para sus beneficiarios; o que esté resuelta la interacción de la citada práctica con derechos de terceros, involucrados más o menos directamente en la cuestión; o si podemos exigir y bajo qué condiciones al personal sanitario que la realice; o que, finalmente, consideremos la objeción de conciencia a la misma, y bajo qué supuestos (6).

Tres cuartas partes de lo mismo ocurre si consideramos que la práctica es deshonesta. ¿Resolvemos, con esto, la cuestión de si debemos sancionar penal o administrativamente a los que recurran a ella? Evidentemente no. Tampoco resolvemos si esta ilicitud es jurídica, estrictamente moral o, más bien, deontológica, por apartarse de los cánones de la profesión médica.

Para gran parte de las preguntas planteadas hasta aquí la respuesta es jurídica o, si se quiere, biojurídica; para otras, deontológica; para unas pocas, política al entrar claramente en el ámbito de la asignación de recursos, o de la política de protección a la familia. En este sentido, no estaría de más que, a la vez que despolitizamos los ámbitos bioéticos, morales o jurídicos, *politicemos los políticos* (7). Sin despreciar en absoluto la cuestión ética y, más bien, considerándola *unprius* indispensable en nuestra discusión, está claro que sólo con las respuestas que obtenemos de ella no podemos hacer frente a los numerosos retos planteados en torno a la trascendencia social de la investigación y la práctica biomédicas. Es más, en algunos casos, el tipo de discusión que viene produciéndose en el campo moral resulta especialmente perjudicial en su proyección al derecho.

(6) Lo hasta ahora dicho no quiere decir que no se reconozca que por su naturaleza las cuestiones abordadas por la bioética sean fundamentalmente éticas, aunque afecten también a una pluralidad de campos. Convendría insistir en que la delimitación de campos en la filosofía clásica no es excluyente tal como sucede en las divisiones modernas. Con TETTAMANZI: «Ma proprio perché sonó interventi che hanno l'uomo come protagonista e come destinatario —partono dall'uomo e all'uomo terminano—, racchiudono e sviuppano anche l'aspetto etico: interesarlo ruomo in quanto essere intelligente e libero chiamato all'autorealizzazione mediante la scelta del benc.» *Bioética*, Piemme, 1990, pág. 30.

(7) Utilizo el término político en su acepción clásica aristotélico-tomista y no en cuanto implica la dialéctica amigo-enemigo.

En efecto, la discusión bioética presenta algunas particularidades, no todas ellas negativas, por supuesto, que pueden tener efectos perversos al trasladarse al campo jurídico. En nuestra época, la discusión moral se ha convertido en una discusión eminentemente axiológica, con importantes referencias a la antropología. Desde este punto de vista, y como hemos señalado, la supuesta óptica interdisciplinar no deja de ser más un deseo que una realidad.

Por otra parte, el predominio del emotivismo ético, en el nivel sociológico, ha generalizado la convicción de que es imposible encontrar una verdad moral sostenida de forma común. De esta manera, la moral es una cuestión de opciones, sin que sea posible determinar, en última instancia, cuál es la mejor. En consecuencia, se ha impuesto en nuestras sociedades el principio de tolerancia, mientras que en materia de moral social lo más lejos que se llega es a la posición del mínimo común denominador; lo que, obviamente, no deja de ser la imposición de la postura moral más laxa (8).

Esta actitud puede tener efectos devastadores, no sólo sobre los deberes deontológicos de profesiones médicas sino incluso sobre los deberes jurídicos. Piénsese, a estos efectos, en la dificultad para justificar algunos deberes actualmente impuestos a los médicos, tales como la obligación de atender a los enfermos de SIDA, desde la perspectiva de una ética de mínimos que, en buena medida, tiende incluso a disolver las especificidades de las obligaciones profesionales.

El centrar el foco del debate en las cuestiones éticas tiene también otros efectos a la hora de intentar la regulación social de las prácticas biomédicas. Existe hoy en día, salvo en los restos del universo totalitario, una notable repugnancia a la regulación pública de la moral, la cual es, en buena medida, justificada, tras la aparición del Estado moderno, por el extraordinario poder coactivo que éste es capaz de desarrollar.

(8) Este resultado no es el buscado por los defensores teóricos de la ética civil pero es dudoso que no lo sea por los difusores de la misma. Véase así la diferencia entre el razonamiento de un MARCIANO VIDAL: *Bioética*, Tecnos, Madrid, 1989, págs. 22-23, y los difusores en los «mass media» y ambientes gubernamentales de la nueva ética civil, con las campañas pornográficas del Gobierno español.

Hay entre nosotros una notable tradición tendente a garantizar la autonomía de las conciencias frente a la presión estatal. Como consecuencia, al utilizarse preferentemente argumentos éticos en el debate al que nos venimos refiriendo, se genera una notable resistencia a su transformación en normas de vigencia social; sobre todo surge un especial rechazo a su sanción jurídica. El efecto es que de discusiones esencialmente morales no se derivan soluciones eminentemente jurídicas. Es decir, es preciso un debate específicamente jurídico o, por utilizar el término más extendido, una biojurídica (9).

La preeminencia del debate moral podría tener consecuencias que difícilmente podemos prever en toda su extensión. Entre éstas podemos adelantar la siguiente. Una de las consecuencias no deseables que se podrían derivar de la actual confusión de órdenes normativos es la utilización del Derecho para fines que le son impropios, dando lugar a una peculiar forma de integrismo, en el sentido peyorativo del término. Este integrismo de nuevo cuño, en estricta relación con la lógica totalitaria, trasladaría a la esfera jurídica el razonamiento moral para a continuación utilizar el instrumento jurídico como único criterio de determinación moral. Vamos a detenernos en este riesgo que es con mucho el más cercano en este momento en muchos de nuestros países (10).

(9) El término aparece en la traducción española de la obra de FRANCESCO D'AGUSTINO: *Elementos para una filosofía de la familia*, Madrid, 1992, pág. 154.

(10) En este sentido la intervención en el debate de El Escorial de Jerome Lejeune. En palabras del propio Lejeune: «Este postulado consiste en decir que es posible que un consenso internacional decrete por un voto lo que es justo y lo que es injusto, cuando un consenso nacional fue incapaz de decidir de esta misma forma lo justo y lo injusto.

Este postulado me parece falso, ya que no veo en qué puede ser un consenso internacional más preciso *a priori* que un consenso nacional, si no fuera porque el cuerpo electoral es más grande. Luego, estamos obligados a considerar otra posibilidad, y es que las leyes morales de la Humanidad no son susceptibles de ser definidas por un voto de la mayoría.» *Biotechnología y futuro del hombre: la respuesta bioética*, Eudema, Madrid, 1992, pág. 128. En idéntico sentido JOSÉ MIGUEL SERRANO: «NO creo que la actitud moral sea un sentimiento, una actividad individual, aunque sea también una actitud social. No creo que la actitud ética se acomode ni al Parlamento, ni a lo que diga el Parlamento Europeo, ni a la Comisión. A estas alturas me referiré a la cuestión que había tratado el doctor Palacios: A la cuestión teórico-práctica de la bioética.

El Estado de finales de] siglo XX no se encuentra como el Estado totalitario con una sociedad homogénea, que hay que transformar en sus opciones religiosas o morales mediante la aplicación de la ideología. Sí se encuentra ante una situación en la esfera política, moral y cultural que permite definirla como una sociedad pluralista. La sociedad pluralista, por definición, no legisla a partir de una opción moral determinada sino que busca una legislación a partir de una opción moral común o mínima. Algunos autores han definido esa moral como la que se derivaría de los valores constitucionales que son los comúnmente aceptados. El riesgo que denunciamos es que, a partir de esa realidad indiscutida, se pretenda imponer, mediante el instrumento estatal favorito, que es la legislación, una moral fabricada en la esfera gubernamental. De esta forma, el derecho sería el instrumento por el que se impone una moral de construcción estatal. El fenómeno no debe sorprendernos pues lo mismo que se observa una política cultural que impone una cultura oficial, podríamos asistir a la creación de una política moral que hace lícito o ilícito moralmente lo decidido en los ministerios (11).

En este sentido, se han alzado voces que se oponen a las comisiones nacionales de bioética, en cuanto las consideran un fenómeno tecnocrático que tiende a hurtar a la representación nacional lo que propiamente le pertenece. Detengámo-

Hemos dicho que la bioética tiene que surgir de un consenso basado en posturas constitucionales, etc. Yo diría mejor que la bioética, como posición teórica, tendría que ser sometida a debate y ser recordada como una acción intelectual que trata de clarificar lo que es bueno y lo que no lo es para el hombre. La bioética, bajo este punto de vista, empieza a partir de una base racional, asumida por el individuo o por el teórico que realiza el estudio bioético, y por tanto, no se puede cerrar esta afluencia. La bioética tiene una discusión basada sobre posiciones de consenso y debe llegar a partir de una posición más bien divergente.» *Biotecnología y futuro del hombre, op. di.*, pág. 130.

(11) Aunque el riesgo es admitido, los miembros de las comisiones de bioética tienden a pensar que en su función reflejan posiciones socialmente arraigadas, así MARCELO PALACIOS: «La ética constitucional debe afianzarse en los elementos racionales —estoy completamente de acuerdo— y supongo que las personas que elaboran la Constitución, lo hacen en función de un debate racional. Ciertamente, lo que hacen no es irracional. En este sentido, la ética parlamentaria de los expertos es una cadena, que define muy bien, indicando que va de abajo hacia arriba.» *Biotecnología y futuro del hombre, op. cit.*, pág. 32.

nos un momento en este punto. Parece incoherente reclamar un estatuto de discusión científica para los problemas que nos afectan y luego, cuando el Estado establece una comisión de expertos, denunciarla como tecnocrática. Sin embargo, no es lo mismo fomentar un debate social, donde cada uno asuma sus responsabilidades y hable por sí mismo, con el afán de influir sobre los que tienen la responsabilidad de gobierno o la representación legítima, que establecer una comisión de expertos de extracto más o menos plural. Tampoco es lo mismo que esta comisión ceda o no a la tentación tecnocrática; o que haya sido concebida o no para dar un marchamo de legitimidad científica a las soluciones políticas del Estado (12). De esta forma, el Gobierno podría hurtar al parlamento la discusión sobre temas que vendrían resueltos por una voz de la ciencia de sospechosa unanimidad.

El tema, en las naciones de la Comunidad Europea, se combina con el de la transferencia de competencias a instancias de escaso control representativo, como son, en general, las comunitarias; así, en aras de una posible armonización de legislaciones, núcleos tecnocráticos pueden imponer soluciones de difícil aceptación. En este sentido, el tema del aborto en Irlanda puede ser paradigmático de los riesgos que nos acechan. El conocimiento de este riesgo no puede, sin embargo, hacernos olvidar dos realidades fundamentales. La primera es que la desregulación no soluciona los problemas con los que nos enfrentamos o, aún más, agrava el problema del débil frente al fuerte. La segunda es que numerosas recomendaciones de las comisiones de bioética han sido aceptadas generalmente como beneficiosas. Es por todo ello que nuevamente la solución no puede estar en un paso atrás sino en la correcta utilización de los medios a nuestro alcance. Por ello me remito a lo que Sgreccia ha dicho respecto a las precauciones que deben tomarse en los comités de bioética.

(12) La argumentación se refiere esencialmente a los comités que Sgreccia denomina del primer nivel, central, nacional o supranacional. aunque el riesgo tecnocrático esté también presente en los otros niveles tal como ha sido observado con acierto por ELIO SGRECCIA en el capítulo 10 del segundo volumen de su manual: *Manuale di bioética. II Aspetti medico-sociali*, Vita e Pensiero. Milano, 1991, págs. 473 y ss.

Otro riesgo que puede generarse en la actual situación es que al ser el Derecho, o más específicamente, el ordenamiento jurídico, el único punto de encuentro que se reconoce socialmente como vinculante, puede generarse, o más propiamente, se ha generado la tendencia a considerar que sólo es, en sentido estricto, lícito o ilícito aquello que está jurídicamente determinado (13). Esto, por un lado, destruye el ilícito moral pero, como por otro, esta situación de amoralidad no se mantiene, fácilmente se genera la tendencia a juridificar todos los ilícitos incluido el moral. De esta forma, los agentes sociales pueden tener la tentación de imponer la moral de forma jurídica, con lo que siglos de esfuerzo en la distinción podrían resultar baldíos. Esta sería la nueva forma de integrismo a la que nos veríamos abocados.

Conviene precisar, a estos efectos, que la distinción entre moral y derecho es necesaria incluso en los casos de acuerdo moral en el seno de una sociedad dada. Dicho de otra forma, y respecto al tema que nos ocupa, no es conveniente trazar una distinción en que lo bioético sería aquello en lo que estamos en desacuerdo y lo biojurídico aquello en lo que hay consenso social.

Una tentación nada despreciable, y que quizá resolviese el problema, desde la perspectiva del positivismo contemporáneo, sería la que mantiene que biojurídico es aquel ámbito sobre el que se ha legislado y se ha impuesto una solución a la cuestión, mientras que sería bioético el campo no legislado o donde rigen meras recomendaciones. Como es evidente, esta propuesta no resuelve el problema de cuáles son los aspectos de las cuestiones que deben tratarse desde cada una de las

(13) Este problema está planteado en el punto 34 de la Instrucción pastoral *La verdad os hará libres* de la Conferencia Episcopal Española: «En tiempos pasados la moral católica era la base sobre la que se asentaba la normativa moral e incluso jurídica de nuestra sociedad española; constituía el patrimonio moral común que orientaba las conciencias. Esto condujo, entre otras cosas a identificar moral católica, norma jurídica y usos y costumbres normalmente admitidas. La situación ha cambiado. La moral católica no es la moral de toda la población. El Estado ha promulgado leyes que autorizan acciones moralmente ilícitas. Por eso muchos consideran morales estas acciones legalmente permitidas», *op. cit.*, PPC, Madrid, 1990, pág. 36.

perspectivas hasta aquí abordadas, y supone, por otro lado, resolver de forma negativa la cuestión de si hay supuestos que exigen un tratamiento jurídico. Pensamos a este respecto que hay temas que *per se* son jurídicos, independientemente del tratamiento legal o jurisprudencial del mismo. Piénsese a estos efectos en el homicidio (14).

Una vez realizados estos prolegómenos, sobre la distinción de algunos de los ámbitos normativos que afectan a la investigación y la práctica biomédica, conviene referirse a cuáles son los principios que deben informar la biojurídica o bionomótica, término este último que, por respetar la doble raíz griega, probablemente fuera más correcto aunque, en aras de la claridad en la comunicación, orillaremos de momento. Es evidente que si estamos reclamando la necesidad de proceder a la definición de un pensamiento estrictamente biojurídico es porque, en buena medida, éste no ha sido formulado de forma sistemática hasta ahora. Por ello, voy a limitarme, sin ánimo de ser exhaustivo, a los principios fundamentales que debería tener en cuenta el jurista al acercarse a estos temas. Principios que, por otra parte, ya han recibido algunas de las legislaciones occidentales, aunque desgraciadamente no con la coherencia que sería deseable.

La primera característica que ha sido destacada por la doctrina al acercarse a estas técnicas es que se realizan sobre elementos humanos. Es decir, las ciencias biomédicas actúan sobre seres humanos o, al menos, sobre elementos humanos. Así, en su aplicación técnica, estas ciencias trasladan al hombre una lógica investigadora que, en la generalidad de los casos, se ha venido usando sobre elementos que carecen del valor obje-

(14) Evidentemente esta posición desvincula la juridicidad de la mera coactividad y es un paso hacia el iusnaturalismo, pues no sólo hay temas que son jurídicos *per se* sino que hay soluciones jurídicas por naturaleza. Esto evidentemente no quiere decir que la mayoría de las soluciones jurídicas sean por naturaleza. Con HERVADA: «En sustancia quiere decir que hay cosas que están atribuidas a una persona en virtud de la misma naturaleza del hombre—esto es, que su título procede del ser mismo del hombre— y que se miden según la naturaleza de las cosas. Y que hay cosas que están atribuidas por decisiones de los hombres (título positivo) y se miden según criterios fijados por la voluntad y el concierto humano (medida positiva).» *Introducción crítica al Derecho Natural*, Eunsa, Pamplona, 1988, pág. 79.

tivo que tiene el hombre (15). Se nos podría decir que esta misma característica tiene el conjunto de la ciencia médica que siempre ha estado relacionada en su actividad con el misterio de su acción sobre el hombre. Pero aquí convendría distinguir:

Es cierto que la ciencia médica ve incardinada su acción por el objeto de la misma y por el fin de sanación pero, en las prácticas a las que nos referimos, se presenta un elemento nuevo; a saber, la sustitución del fin de sanación por el descubrimiento científico y por el manejo de la naturaleza (16). Es muy difícil discutir que en las prácticas de la fecundación asistida y de la manipulación genética ha penetrado la emulación científica de una forma mucho más radical que en cualquier área de la actividad médica incluidos los trasplantes. La propia actitud de algunos equipos de investigadores, descrita magistralmente por Testart en su libro decisivo sobre el tema, tiene pocos puntos en común con los esfuerzos de curación de enfermedades tal como se nos describen en la época dorada de la investigación médica (17).

Por todo ello, las prácticas biomédicas pueden afectar a la dignidad de la persona humana. Esta puede pasar de ser un fin a convertirse en medio. Ahora bien, el tratar a la persona humana como tal y no como un objeto se ha convertido en un principio básico de nuestros ordenamientos constitucionales y

(15) Esto no quiere decir que sea aceptable sin más la autonomía de esta lógica en otros ámbitos. Con E. SGRACCA en «Il progresso scientifico-tecnologico di fronte all'etica», en *Medicina e morale*, 1983/4, pág. 337. El mismo autor en «La bioética: fondamenti e contenuti», en *Medicina e morale*, 1984/1, pág. 298.

(16) La combinación de este manejo de la naturaleza con el poder tecnológico industrial puede tener graves efectos dando lugar a un nuevo tipo de totalitarismo. El fenómeno es descrito magistralmente, en el ámbito al que nos referimos por LUIGI LOMBARDI; «Sappiarao che il suo approccio caratteristico consiste nel ridurre la conoscenza dell'essenza sola misurazione quantitativa di dati sperimentale e alla messa in correlazione delle quantità misurate; riduzione che permette —abbastanza sorprendentemente— un completo dominio tecnologico sulla natura, o meglio sulla materia intesa come la natura in quanto accessibile a questo tipo de conoscenza e trattamento. Il dominio possibile diventa effettivo mediante l'organizzazione industriale della produzione.» «Bioética, potere, diritto», en *Terre, Vita e pensiero*, Milán, 1989, 1ª reimp., 1990, pág. 112.

(17) JACQUES TESTART; *El embrión transparente*, Ed. Gránica, Barcelona, 1988, pág. 26.

de nuestro Derecho. No se trata, pues, de una cuestión moral o de una opción política sino del mantenimiento de la propia esencia del ordenamiento jurídico. En este darle a la persona lo que es suyo justificamos en buena medida el rechazo de la esclavitud, el respeto a la dignidad del trabajador, del enfermo, la promoción de la mujer, la transformación de nuestros derechos penales, etc. Si el derecho es la misma cosa justa, en el primer analogado de Santo Tomás, o incluso el conjunto de las condiciones por las cuales el arbitrio de cada uno puede coexistir con el arbitrio de los demás bajo una ley universal de libertad, en la definición de Kant, es evidente que debe velar por la atribución a cada persona de su derecho. Insisto, no por razones morales sino estrictamente jurídicas (18).

Junto a esta realidad conviene recordar otra, a saber, que por razones fundamentalmente de utilidad económica o política se han justificado actos contrarios a la dignidad de la persona humana mediante el procedimiento de reducir la propia definición de persona. Es decir, excluyendo de la protección jurídica a un número mayor o menor de seres humanos. Conviene decir que a la hora de justificar esta reducción no han dejado de encontrarse argumentos más o menos ingeniosos. Los datos históricos son a estos efectos incontestables. La desaparecida esclavitud en Europa se reimplanta en América, negando la condición de persona a los negros importados. Igualmente se justifica no ya la explotación sino el exterminio de razas enteras atribuyéndoles la condición de subhombres, como sucedió con la población nativa de lo que hoy son los Estados Unidos de América. El salto final, reciente en nuestra memoria histórica, es la aplicación de la eficacia tecnológica, a escala de un continente, para librarse de los tarados, los judíos, la inteligencia eslava, etc. (19).

(18) Esta exigencia jurídica adquiere en nuestros días caracteres de piedra de legitimidad política: «Un'autentica democrazia si fonda sulla concezione della dignità dell'huomo basata sul diritto fondamentale alla vita —dal concepimento alla morte naturale— per tutti e riconosciuto da tutti. Perciò la promozione e la difesa della vita è il prerequisito della lotta per le libertà fondamentali che sono alla base della democrazia.» Pontificio Consiglio per la famiglia, *Al servizio della vita*, LEV, Città del Vaticano, 1992, pág. 20.

(19) Es conveniente recordar que el genocida tiene necesidad de convencerse y vencerse de la inhumanidad de sus víctimas. Es aquí donde la

Por todo ello, es por lo que la extensión del concepto utilitarista de persona, que excluye a los *nasáturus* y a los enfermos terminales, no puede sino considerarse como una manifestación más del interés reduccionista que hemos denunciado. Así, en el Congreso de Cultura Europea, celebrado en Cracovia en septiembre de 1991, la comisión de ciencia y técnica declaraba que:

«La afirmación de la dignidad de la persona humana constituye la medida de las intervenciones biológicas, genéticas y médicas sobre el hombre desde su concepción hasta su último suspiro y aún más allá.»

No es éste el lugar para desarrollar los efectos que una aplicación estricta de este principio tendría en nuestras legislaciones nacionales, aunque éste, desde mi punto de vista y el de un sector amplio de la doctrina, pondría en cuestión algunas de las prácticas actualmente autorizadas.

Respecto a este punto conviene señalar que la pluralidad legislativa y la diversa respuesta a las distintas prácticas han dado lugar a una atomización del concepto de persona humana que varía según de qué técnica estemos hablando. Esta sorprendente situación da lugar a que se haya generalizado la impresión de que es imposible deducir racionalmente qué es una persona humana, y alcanzar así un acuerdo general sobre este supuesto (20). En consecuencia, se acude a fórmulas

afirmación de la dignidad de la víctima tiene especial valor y el gesto tiene un sentido fundamental cuando niega la pretensión de; verdugo. Este es el sentido victorioso que tienen actos como el de San Maximiliano Kolbe. Como dice Buttiglione: «En el lugar construido para el aniquilamiento del hombre, para la negación de su naturaleza espiritual, Kolbe muestra toda su grandeza.» Rocco BUTTIGLIONE: *El pensamiento de Karol Wojtyła*. Encuentro, Madrid, 1992, pág. 26, 1.ª ed. italiana, Jaca Book, Milán, 1982.

(20) La fragmentación procede como muy bien ha señalado ELÍDALDO FORMENT de la desontologización de la persona, fenómeno producido en los nuevos personalismos de base moralista. Véase a estos efectos su folleto: *Principios básicos de bioética*, Palabra, Madrid, 1990. En contra de este proceso el reciente tomismo reafirma el sentido metafísico de la persona y fija el momento de la animación en la misma fecundación. Esta postura que comparto aparece claramente expresada en la obra citada de Forment y en DOMINGO M. BASSO: *Nacer y morir con dignidad-bioética*, Dcpalma, Buenos Aires, 1991. Especialmente en la página 107 donde afirma: «Si se me permite emitir un juicio personal, debería decir: los actuales aportes científicos, los más avanzados, me llevan al pleno convencimiento de que la animación

arbitrarias y emotivas para la definición, donde lo que prevalece, en última instancia, es el criterio de la eficacia técnica, toda vez que los practicantes y posibles beneficiados de la práctica constituyen el grupo de presión más concienciado. El resultado final, a los efectos que aquí nos interesan, es que nos encontramos ante sistemas jurídicos donde no está nada claro quién es o no sujeto de derecho según el propio sistema; variando esta concepción en relación a la rama del Derecho o incluso a la práctica concreta a la que nos referimos. Así se ha roto la identificación entre persona humana y sujeto de derecho, se ha defendido la arbitrariedad de ambos conceptos, y se ha abierto el camino para una notable variedad de abusos. De esta forma, el criterio de eficacia de las técnicas prima en un universo de relativización de conceptos y valores.

En este sentido, y en un proceso de complejas raíces filosóficas en el que no podemos detenernos aquí, se ha producido, por la aplicación de estas técnicas biosanitarias a las que nos venimos refiriendo, una ruptura de la distinción entre personas y cosas. En nuestra materia no es ajena a este proceso la cosificación del cuerpo humano, nacida del divorcio entre el concepto de persona y su cuerpo. O la distinción entre individuo de la especie humana y persona (21), distinción imposible en la perspectiva realista.

Para muchos, sin embargo, la solución al problema de la concepción filosófica de persona es una discusión de tipo teó-

inmediata es un hecho definitivamente confirmado por la exigencia lógica del proceso creador y por los resultados de la experimentación.»

(21) Frente a esta postura el excelente documento «Identidad y estatuto del embrión humano» del entonces Centro de bioética de la Universidad Católica del Sacro Cuore afirma: «En conclusión, el estudio de estos dos aspectos, tanto del razonamiento apoyado en la unidad del desarrollo del ser humano ya en el momento de la fecundación —unidad basada en el principio sustancialmente unificador del mismo desarrollo que excluye cualquier antropología dualista—, como la reflexión fundada en el concepto de fin o telos orientador de la maduración del ser humano, llevan a concluir que el inicio de la vida individual es al mismo tiempo, para el hombre, inicio de su vida personal.» Centro de bioética. Università Cattolica del Sacro Cuore. «Identità e estatuto deH'embrione umano», *Medicina e morale*, Supplemento al núm. 4 de 1989, pág. 45.

rico y escaso interés para el Derecho. Este construiría un concepto propio de persona. Aquí convendría volver a distinguir. Ciertamente es que existe una teorización jurídica sobre la persona o, mejor, que el Derecho toma en consideración un aspecto de la persona, su capacidad de ser titular de derechos y contraer obligaciones. Pero el Derecho lo mismo que toma de la realidad la vaca o la casa, toma de lo real la persona. Así, y en el sentido arriba indicado, no cabe, posiblemente, mayor injusticia que negar a la persona la consideración jurídica de tal (22).

Si el valor de la vida humana debe primar de forma absoluta en la práctica bioética, no debemos olvidar tampoco el respeto que la dignidad del hombre merece a la hora de realizar prácticas, en las que la explotación ilegítima de loables expectativas debe estar severamente controlada incluso de forma legal. Igualmente, es exigible que los gametos, tejidos, embriones fallecidos, etc., sean tratados conforme a su condición de humanos, excluyéndose su comercialización y manipulación indiscriminada.

Si tenemos una responsabilidad moral hacia la vida de los seres humanos concretos, si de la misma se derivan consecuencias jurídicas, no podemos olvidar tampoco las que tenemos hacia nuestra especie. En efecto, la aplicación extensa e indiscriminada de algunas de las técnicas de manipulación genética, una utilización inconsciente de los criterios de selección que elimine la provechosa pluralidad genética y, sobre todo, la hibridación, que constituye un atentado a la especie y a la dignidad de una persona concreta, pueden producir efectos que sufran nuestros descendientes en forma de una auténtica bomba biológica. La intervención del derecho y de la ley a fin de garantizar el bien común parece inexcusable. Sin caer, en este punto, en el alarmismo, hay que considerar que hay autores que no han dudado en afirmar que es preciso exigir la formulación de un nuevo tabú. Teniendo en

(22) En el mismo sentido y respecto al embrión afirma el documento antes citado que: «Si se reconoce al embrión humano como individuo humano, con la cualidad y dignidad propias de la persona humana, consiguientemente debe reconocerse el deber de su protección jurídica.» *Identidad y estatuto del embrión humano, op. cit.*, pág. 45.

cuenta las connotaciones del término, y la necesidad de esforzarse en formular una ética de bases racionales, quizá la prevención hacia la manipulación genética debería plantearse estrictamente en el ámbito racional señalado (23). Esta postura se hace más imprescindible cuando se contempla el optimismo inconsciente con que algunos reciben las nuevas técnicas. Esta actitud ha sido definida y matizada, con acierto, por Sergio Cotta cuando afirma que: «In questo procedere dal conoscere all'operare, ritengo si possa scoprire una sorta di legge ditendenza, formulabile nei termini fácilmente verificabili: "tutto ciò che é possibile secondo scienza, é prima o poi attuato, allorché sidisponga di tecniche appropriate ed efficaci". Il presupposto, non sempre del tutto consapevole, di codesta "legge" é l'idea che il nuovo sia sempre un bene o, almeno il meglio; ciò implica un passaggio dal fatto (tale é il nuovo) al valore, passaggio invero indebito perché non tiene conto né dell'ambivalenza fattuale del nuovo (ne offre un esempio l'energia termo-nucleare) né della distinzione tra efficacia e vantaggio. Infatti il nuovo, ancorché efficace, non sempre produce conseguenze vantaggiose» (24). Entre el miedo enfermizo, producido por ciertas formas de ecologismo, y la irresponsabilidad de los aprendices de brujo de las posturas de los infantilmente progresistas, el reto de nuestro tiempo puede estar muy bien en encontrar un punto de equilibrio.

Cierto es que con la enunciación de este principio no parece que hayamos resuelto ninguno de los problemas concretos que aparecerán en el futuro, y que tendrá que resolver el Derecho y específicamente el juez en cada caso con-

(23) La objeción ES exclusivamente hacia el término y la necesidad de impedir la citada manipulación. «A partir de la delimitación del tabú que establece la inmunidad del patrimonio genético de la Humanidad, haciendo una transferencia analógica del mismo tabú que impide matar y aprovechar utilitariamente la carne humana, todo progreso científico y tecnológico queda expresamente posible. Un problema sólo puede ser planteado correctamente desde las entidades y relaciones que lo constituyen en tales términos, que puedan abocar a una solución.» SÁNCHEZ DE LA TORRE: «La libertad de investigación. Su responsabilidad ético-social», en *Biotecnología y futuro del hombre*, Eudema, Madrid, 1992, pág. 102.

(24) SERGIO COTTA: «L'uomo e Pinnovazione genética» en el volumen *Medicina e genética verso il futuro*, Japadre, Roma, 1986, pág. 96.

creto. Sin embargo, creo que son criterios o principios fundamentales deducibles de los que inspiran el conjunto del Derecho.

Muy relacionado con lo arriba esbozado, y aplicado más estrictamente a los temas de fecundación asistida, aparece enunciado el que D'Agostino ha denominado principio de familiaridad. Este principio aparece descrito de diversas formas, aunque en sus primeras manifestaciones aparece definido como un principio de corte subjetivista. En este primer sentido, el supuesto derecho al hijo se encuentra con el derecho del hijo a tener unos padres (25). Siempre se ha señalado la dificultad de precisar la prevalencia de los derechos subjetivos en conflicto, pero, en este caso, parece que es aún más complicado establecer la misma. ¿Qué debe prevalecer? El derecho de la mujer sola a tener un hijo, o el derecho de éste a nacer en un ambiente familiar o, por lo menos, a un padre. El debate así enunciado puede llevarnos a una discusión inacabable que afecta en diversos niveles a las parejas de hecho o a las homosexuales.

Otra forma de enunciar el problema, también desde un punto de vista subjetivista, sería incardinar la cuestión en el derecho constitucionalmente reconocido a la paternidad. Es decir, se trataría de delimitar hasta qué punto se puede negar este derecho a un ciudadano respecto al donante anónimo; máxime cuando no se establece la ficción de un padre legal. Dicho de otra forma, desde el punto de vista jurídico, que no moral, no parece haber serios inconvenientes a la inseminación con semen de donante anónimo cuando hay un padre legal en la pareja donataria, pero si cuando esta situación, comparable en cierta medida a la adopción, no se da, y lo que estamos haciendo es fabricar un huérfano, en palabras muy afortunadas de Jerome Lejeune en el citado congreso de Cracovia.

(25) Como dice el documento ya citado «Identidad y estatuto del embrión humano», «Un segundo principio que debe inspirar toda la legislación sobre nuestra materia, es el principio familiar: debe reconocerse y sancionarse, para el concebido, el derecho de ser llamado a la existencia en el contexto de un auténtico vínculo familiar», *Medicina e morale*, suplemento al núm. 4 del 1989, pág. 46.

Muy apropiado ha sido el enunciado del problema que ha realizado D'Agostino. Para el autor italiano, y buena parte de nuestra tradición jurídica común, la familia como institución es lo que garantiza el reconocimiento de la personalidad del sujeto (26). En este ámbito, el Estado en expansión se detiene en la extensión de su poder, y reconoce una realidad previa. Por ella, el fenómeno de la fabricación del súbdito aparece como imposible, y el hombre se desarrolla de una forma libre. La eliminación de la realidad familiar en el ámbito de la reproducción sería el paso decisivo hacia la colectivización, es decir, hacia el final del reconocimiento de la persona como tal. El desarrollo científico permitiría alcanzar así un límite que ningún estado totalitario ha conseguido jamás, pero que supondría un avance trascendental en la evolución expansiva del Estado moderno (27).

Podría parecer contraproducente advertir en estos momentos sobre los riesgos del Estado totalitario; ahora cuando asistimos al entierro de sus últimas manifestaciones, exequias celebradas, por cierto, con escasa gloria. Pero en el individualismo extremo que parece triunfante de la lucha ideológica de nuestro siglo xx pueden encontrarse los gérmenes de un totalitarismo difuso surgido de la situación del individuo

(26) «La relevancia que el Derecho siempre ha reconocido a la lógica de la familiaridad se torna, de este modo, absolutamente clara: precisamente porque desde el principio se encuentra sumergido en una red de relaciones familiares (paternas, maternas, fraternas, de parentesco, etc.) que por una parte lo protegen, pero por otra lo expulsan —por cuanto el casarse exige en cualquier caso la salida de la familia—, el sujeto adquiere su identidad de persona y, por ende, de sujeto jurídico. Con otras palabras: para el Derecho la familia no resulta relevante en cuanto estructura afectiva... sino como estructura de constitución de la subjetividad.» FRANCESCO D'AGOSTINO: *Elementos para una filosofía de la familia*, Rialp, Madrid, 1991, pág. 159.

(27) Este proceso se realizaría de forma completa mediante la ectogénesis, como dice el mismo autor que venimos citando «Todavía resulta prematuro, pero no absurdo, determinar si la ectogénesis es científicamente realizable. En cualquier caso, está claro que dicha práctica podría vaciar absolutamente de contenido al principio de la familiaridad: el niño producido ectogenéticamente no podría, por principio, situarse jurídicamente en ningún habitat familiar natural. El Estado, por seguir con la idea esbozada por Kojève, podría producir por sí mismo, en laboratorio a sus ciudadanos», FRANCESCO D'AGOSTINO: *op. tit.*, pág. 161.

aislado frente a la potencia de un Estado todopoderoso. La desaparición de los lazos comunitarios, agravada por la destrucción de los lazos familiares, tendría así efectos determinantes en este proceso, al que podríamos calificar de disolución del sujeto.

La experiencia inmediata nos muestra cómo en algunas naciones se está utilizando en este campo el derecho para perseguir fines gravemente inmorales. Con el fenómeno de las madres de alquiler asistimos a la presencia ante los tribunales de contratos que afectan esencialmente a la dignidad de la mujer, contratos que implican unas prestaciones de «trabajo» intolerables desde los principios de nuestros sistemas jurídicos, cuando no encubren una simple y repugnante venta de niños. Que se pueda exigir el cumplimiento de estos contratos, tal como ha sucedido en algún país, significa que se ha perdido lo fundamental del sentido jurídico. Si en este aspecto algunas legislaciones, como la española, se han mostrado tajantes en la prohibición de esta práctica, no por ello debemos dejar de decir que esto no se hace en virtud de una opción política sino por el mantenimiento de la propia esencia del orden jurídico.

No nos corresponde referirnos aquí a los supuestos concretos sino enunciar principios generales, y en esta línea abogamos por la no utilización de mecanismos jurídicos para perseguir fines gravemente inmorales o contrarios al orden público.

Por otra parte, ¡a ilusión por favorecer de forma suficiente las nuevas posibilidades de la ciencia biomédica está provocando una fuerte tendencia hacia la excepcionalidad en la regulación jurídica de estas prácticas. Con el fin de permitir su posibilidad técnica se han introducido excepciones que parecen disolver algunos principios o derechos reconocidos en el ordenamiento. El caso más llamativo en el Derecho español es el de la investigación de la paternidad, que de ser considerado un derecho progresivo por excelencia, se ha convertido en un impedimento para ciertas prácticas. Desde el punto de vista aquí sustentado, la excepción debe fundamentarse en algo más que el favorecer la realización de técnicas, sobre todo cuando afecta a derechos fundamentales.

Finalmente, y dentro de las líneas fundamentales que de forma sucinta venimos exponiendo, creo que la biojurídica debe recoger en sus principios rectores una amplia regulación de la objeción de conciencia del personal y de las instituciones biosanitarias (28).

Como es sabido, algunas de las actividades ligadas a la investigación y la práctica biomédicas presentan serios inconvenientes desde el punto de vista de sistemas morales ampliamente extendidos en nuestra sociedad. Más aún, los pueden presentar cara a un buen número de conciencias (que es para la doctrina mayoritaria lo protegido en la objeción de conciencia). Con la generalización de estas prácticas, una buena parte de los profesionales, en el área mencionada, pueden encontrarse en situaciones de severa dificultad para el desarrollo de sus carreras. Es por ello que urge una pronta y generosa regulación de la objeción de conciencia, so pena de encontrarnos ante situaciones notorias de injusticia o de volver a una incorrecta confusión entre moral y derecho, reduciendo lo inmoral a lo jurídicamente sancionado. El riesgo de que la eficacia de la política sanitaria prime sobre otras preocupaciones produciría unas consecuencias semejantes a las que se han visto en el caso de los supuestos despenalizados de interrupción voluntaria del embarazo. Así pues, la regulación de la objeción de conciencia en este campo no sólo cumple una función de justicia individual sino que tiene igualmente una notable función pública. ¿Que sería de la investigación y la práctica biomédica, sobre todo en centros públicos, si se produjese la eliminación de dicha tarea de los escrupulosos? La ciencia sin conciencia se deslizaría por unos caminos de muy difícil control social, el primer momento de la autorregulación, tan necesario, quedaría probablemente eliminado.

(28) No pretendo resolver el tema de la objeción de conciencia frente a la norma justa, me estoy refiriendo fundamentalmente a normas injustas o claramente inmorales. En cuanto a la primera, conviene recordar la obligación del sujeto de esforzarse en lograr una recta conciencia, clásica en la doctrina moral cristiana. Véase, por ejemplo GERMAIN GRISSEZ: «Christian moral principles», *Franciscan Herald Press*, Chicago, 1983, voi. I, pág.79.

En conclusión, podemos afirmar que el esfuerzo, iniciado por parte de la doctrina, de liberar al desarrollo de la biojurídica de las opciones arbitrarias y sentimentales, que encubren en buena medida el primado absoluto de los intereses de los más poderosos, se configura, en nuestros días, como una de las tareas más urgentes de la ciencia jurídica.

Capítulo tercero

*Bioética
y poder*

Es conveniente comenzar este escrito explicando el título del mismo (*) pues en éste se ponen en relación dos términos, uno nuevo, recién llegado al concierto de las ciencias humanas, otro clásico, con todo el peso de siglos de definición y debate. Ciertamente es que hasta nuestros días, y dada la juventud de la primera ciencia mencionada, ambos conceptos no se han analizado conjuntamente si no es para atribuir la etiqueta de progresista o reaccionario a quienes sostienen una u otra postura en sus programas electorales en lo que afecta a los supuestos tópicos de la bioética.

No pretendo caer en la tentación de intentar convertir este escrito en un catálogo de tópicos progresistas o reaccionarios sobre las distintas propuestas bioéticas; es decir, sobre los conjuntos de soluciones que se aportan a los principales debates bioéticos. Por el contrario, pretendo señalar la interacción que se produce entre la bioética y la política y el poder, fundamentalmente por la proyección sobre la primera de muchos de los condicionamientos y prejuicios de carácter ideológico, tan presentes en nuestra política contemporánea.

¿Qué entendemos por bioética, y hasta qué punto sobre los problemas bioéticos, y sobre la propia ciencia bioética, incide el poder?

(*) Una primera versión de este trabajo, en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1, 1993, págs. 79-107.

Término aparecido hace apenas treinta años y de gran extensión, la bioética ha recibido una pluralidad de definiciones que, en sentido estricto, encubren diferencias de presupuestos, no sólo respecto a esta ciencia sino respecto a la ética en general (1).

En su origen el término bioética parece dirigirse a dos sentidos generales; por un lado, a uno más amplio, caracterizado por considerar a la bioética como una ciencia que se sirve de las ciencias biológicas para mejorar la calidad de vida (2). Esta definición no puede ser más imprecisa, pues da a la ciencia un sentido vago y además utilitario, consistente en alcanzar otro objetivo aún más vago, como es el de «la calidad de vida». Según otros la bioética sería un nuevo término para expresar el concepto de ética médica, lo que, a juicio de buena parte de la doctrina, es una opción excesivamente restringida. Esto dejaría fuera de la definición materias que generalmente vienen siendo incluidas por los tratadistas de estas disciplinas. Por otra parte, es común considerar que la bioética ha obtenido carta de naturaleza como ciencia mayor, al emanciparse de la tutela de las deontologías profesionales. No puede suponer esto negar la importancia de los temas tratados por dichas disciplinas, pero sí significa entender que el ámbito de nuestra disciplina es mayor que el propuesto, en cuanto suscita intereses de carácter más general.

Por otro lado, esta generalización del punto de vista desde el que se abordan estos temas, no ha sido dificultado, sino, por el contrario, favorecido por los profesionales de las ciencias biomédicas.

La distinción entre bioética y deontología médica aparece también fijada por el distinto origen de la regulación. Gonza-

(1) Si aceptamos que la bioética es una parte de la filosofía moral no cabe duda de que la antropología, metafísica y ética sustentada influirán en el concepto de bioética. Véase a estos efectos DIONIGI TETTAMANZI: *Bioética*, Piemme, 1990, 2.ª ed. Para una enumeración de definiciones de bioética véase E. BONE: *Bioéthique: nouveau chapitre d'une inórale du XXI siècle*, Foi et Temps, 1984, pág. 249.

(2) La definición es de W. T. REICH, en la *Enciclopedia of Bioethics*, New York, 1978, pág. 19. Un comentario más extenso sobre estas definiciones en JOSÉ MIGUEL SERRANO: *Cuestiones de bioética*, Speiro, Madrid, 1992, pág. 17.

lo Herranz ha explicado que la deontología ha surgido de un pacto social: «Aunque la historia y el grado de autorregulación ética de la profesión médica difieren de unos países a otros, se puede decir que la codificación deontológica nació y ha ido creciendo como resultado de un pacto social: la sociedad ha entregado a la corporación médica la potestad exclusiva de conceder, a quienes reúnan las debidas cualificaciones, la licencia para practicar la Medicina, a condición de que los mismos Colegios establecieran las reglas éticas para el ejercicio competente y correcto de la profesión. En cierto modo, un código de deontología médica es una guía de conducta profesional que contiene los compromisos éticos que los médicos contraen públicamente para garantizar a la sociedad un adecuado nivel de calidad de sus servicios profesionales» (3). La bioética no sólo supera el ámbito de la profesión médica sino que plantea un momento hetero-normativo respecto a las profesiones. En el tema bioético la comunidad no delega en ninguna profesión la regulación de una materia que ha adquirido una trascendencia social innegable. Por otro lado, la trascendencia jurídica de muchas de las opciones bioéticas adoptadas supera el impacto de los principios deontológicos sobre la legislación.

Como hemos dicho, la Enciclopedia de Bioética acoge el siguiente significado para esta ciencia: «La bioética puede ser definida como el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud,

(3) GONZALO HERRANZ: *Comentarios al código de ética y deontología médica*, Eunsa, Pamplona, 1992, pág. 4. Para explicar la relación deontología profesional-deontologismo que tanta perplejidad ocasionan a algunos véase al mismo autor cuando dice que: «Obviamente, el Código aunque se llame de Deontología ni es producto de ninguna escuela deontologista, ni sigue de modo consistente ninguna tendencia filosófica. Es cierto que bastantes de sus normas tienen una apariencia deontologista, pues marcan al médico la conducta que debe seguir ante ciertas situaciones. Pero más que mandar, el Código prefiere recomendar y aconsejar: aspira a que el médico acepte y haga suyas las normas porque son razonables y propias de la vocación profesional; espera que el colegiado se las imponga a sí mismo como un deber que no sólo le compromete, sino que le garantiza también la calidad humana y técnica de sus servicios. De otra parte, son muchos los artículos del Código que tienen fuertes matices consecuencialistas, pues incitan al médico a buscar el mayor bien para el enfermo y para la comunidad social», *op. cit.*, pág. 3.

en cuanto que dicha conducta es examinada a la luz de los valores y de los principios morales» (4). Esta definición parece considerar a la bioética como una ética aplicada a las ciencias de la vida y del cuidado de la salud.

De todas las definiciones de bioética la que sostenemos es la de Elio Sgreccia, cuando define a la bioética como «la filosofía moral de la investigación y de la práctica biomédicas» (5).

La bioética se sitúa en un plano más general que las deontologías profesionales, que no pierden su validez, pero que son definidas por su campo más restringido.

Por otro lado, se convierte en una ciencia aplicada respecto a la misma filosofía de *la* ciencia con la que debe mantener una estrecha relación.

Surge la disciplina, a juicio de Sgreccia, de cuatro hechos determinantes:

1. La mejor adecuación del campo filosófico para comprender los límites de todas las ciencias, por lo que está dotado para la elaboración de una dimensión que integra la visión de lo real que provenga de las ciencias experimentales. Esta referencia es realizada especialmente por las ciencias médicas.

2. El avance en el campo biológico-médico que ha planteado el problema de los límites de lo humano para la salvaguarda de la propia persona humana.

3. La insuficiencia de la normativa jurídica, sobre todo en el campo de la medicina, para aportar criterios morales a los profesionales sanitarios y a la población en general. Esto viene causado por la mutabilidad y relatividad frente a los valores que muchos siguen considerando absolutos y por la necesidad, en consecuencia, de una referencia a la moral.

4. La organización de la investigación y de la práctica médica, controlada de forma creciente por el poder político; el cual, a través de estos medios, puede influir decisivamente

(4) *Vid supm* nota 2.

(5) ELIO SGRECCIA: *Bioética: Manuale per medici e biologi*, Vita e Pensiero, Milán, 1987, pág. 27, o como añade el mismo autor en la pág. 43 de la misma obra: «La bioética dunque si può concepire come quella parte della filosofia morale che considera la liceità o meno degli interventi sulla vita dell'uomo e, particolarmente, di quegli interventi connessi con la pratica e lo sviluppo delle scienze mediche e biologiche.»

en la vida de los ciudadanos; de forma, añadiríamos nosotros, que el poder utiliza también este medio para ejercer su dominio total. Tendencia constante en el Estado Moderno.(6)

Al sustentar la posición de Elio Sgreccia de basar la bioética en una opción moral personalista de orientación arlotético-tonnsta, la bioética se incardina en una ética general y aún más, dentro de una filosofía general o más estrictamente en una *metafísica* (7).

Hemos concluido que los problemas bioéticos son aquellos que se derivan de la investigación y la práctica biomédicas, atendiendo a sus consecuencias éticas, jurídicas y políticas.

¿En qué forma el poder se relaciona con el problema bioético y con la investigación biomédica? Esta es la cuestión que se nos plantea y para resolverla, antes que atender a un análisis teórico general, nos referiremos a la incidencia que el poder tiene en algunos de los problemas fundamentales a los que se ha venido refiriendo nuestra ciencia.

La reflexión bioética, desde sus primeros estadios, debe enfrentarse y aparece mediatizada por relaciones de poder. O quizá mejor de dominación. En efecto, entre nosotros el término poder ha quedado reducido al poder por excelencia o

(6) ELIO SORECCIA: *Bioética: Manuale per medici e biologi*. Vita e pensiero, Mitán, 1987, pág. 27.

(7) Como ha explicado EUDALDO FORMEINT: «La metafísica es también en otro sentido una ciencia humanística. La sabiduría metafísica no solamente se relaciona con el hombre por su origen, sino también por su contenido, porque, además de la visión integral del universo, ofrece también la del hombre. Por proporcionar un saber sobre la naturaleza humana, la metafísica incluye una metafísica del hombre, es decir, la doctrina que explica el valor del individuo humano, su puesto en el cosmos, su destino y finalidad, y que propone un ideal en función de esa valoración.

Este sector material de la metafísica, que de un modo más preciso puede llamarse metafísica de la persona, es también sabiduría humanística, porque conserva la formalidad metafísica, *pues* estudia la realidad más profunda y esencial de la persona humana y sus causas últimas. La metafísica de la persona es, por tanto, la ciencia que facilita los principios fundamentales de las otras ciencias humanas más concretas. De ahí que la bioética se cimiente de un modo directo e inmediato en unos principios obtenidos por la metafísica de la persona.» *Principios de bioética*, Ediciones Palabra, Madrid, 1900.

poder del Estado (8). La importancia del poder público en la esfera bioética es indudable. Y, por tanto, es a éste al que nos referiremos fundamentalmente. Pero no conviene olvidar la presencia de numerosas posibilidades de dominación y de poderes fácticos en nuestras sociedades, los cuales deben estar presentes en la reflexión bioética, tal como intentaremos señalar en las páginas que siguen (9).

Vamos, pues, en las líneas siguientes, y desde una perspectiva amplia, a referirnos a algunos de los puntos claves en los que se manifiesta esta relación. Pretendo trazar esta enumeración de forma provisional, por lo que no es de extrañar que queden fuera de la argumentación algunos aspectos fundamentales. Como es casi evidente un tratamiento completo del problema requeriría una monografía y no una introducción como la aquí propuesta. Requeriría también otras fuerzas que las mías y, probablemente, un proceso de discusión pública y debate científicos que en estos momentos apenas se encuentra en ciernes. Creo, sin embargo, que los temas tratados son suficientes como para resultar ilustrativos de la estrecha relación a la que me vengo refiriendo.

Aparte de la curiosidad científica quizá fuera razonable plantear cuál es la razón del análisis aquí propuesto. A mi entender el análisis bioético, en ciertos ámbitos, está pecando de ingenuidad. Tras una época de crítica feroz a nuestras

(8) La actual situación de este poder por excelencia fue magistralmente definida por JOUVENEL cuando afirma que: «Hoy día, como siempre, el poder es ejercido por un conjunto de hombres que disponen de la cámara de máquinas. Este conjunto constituye lo que se llama poder, y su relación con los hombres es una relación de mando.

Lo que ha cambiado es que se ha dado al pueblo unos medios cómodos para que cambie los principales participantes en el poder.» BERTRAND DE JOUVENEL: *El poder*, Ed Nacional, Madrid, 1974, pág. 11.

(9) Como se observará no hemos respetado, sobre todo en la primera parte de nuestro estudio, la distinción clásica según la cual «El poder se halla constituido por el conjunto de instituciones relativas a la autoridad, es decir, a la dominación de ciertos hombres sobre otros. Se *excluyen* de él las *simples* relaciones desiguales que *no* poseen ellas mismas un carácter institucional o que no provienen de una institución». MAURICE DUVERGER: *Sociología política*, Ariel, Madrid, 1972, pág. 27. La razón es que en esta investigación no nos vemos obligados a mantenernos dentro de los límites académicos de la ciencia política-

sociedades occidentales, por parte de la posición ideológicamente dominante del marxismo, hemos pasado a un análisis en el que se describe nuestro mundo como de seres puros en un sistema social perfecto.

Esta reconstrucción neoliberal, de base iluminista, parece destinada en nuestro tema a hacer caso omiso no sólo de la maldad humana (y esto probablemente en menor medida), sino también de los defectos estructurales de nuestro orden político, económico y social. Así, y en nuestra nueva sociedad, se predica que desaparecidos los males planteados por el marxismo (gran enemigo de la libertad) todo está bien o en trance de estarlo (10).

Combinando esto con los efectos beneficiosos del egoísmo saludablemente controlado, nos encontramos en un mundo de opciones personales puras, relaciones de poder y económicas puras, donde siempre se prejuzga en todas las situaciones la buena intención, Buena intención que se traslada, no sólo a la casta política, sino también a los sectores dirigentes del complejo industrial, al personal sanitario en su conjunto o a los investigadores.

Así, hay que interpretar altruismo cuando un grupo de médicos, beneficiarios económicamente del aborto, hablan a

(10) Prototipo de esta opción ha sido la nueva teoría del fin de la historia que ha venido a sustituir a la utopía marxista con idéntico resultado cosmológico. Me refiero a las propuestas de Fukuyama. La alternativa política sustentada en esta posición es el nuevo orden mundial de tan efímera y sangrienta duración. Es razonable que un funcionario de la potencia dominante redacte una justificación del orden imperial por ésta sustentada, lo que es de raíz contemporánea es que este orden se considere «definitivo». Véase a estos efectos FRANCIS FUKUYAMA: «El fin de la historia y el último hombre», ampliación del artículo «The end of history?», *The national interest*, 16 ed. española, Planeta, Barcelona, 1992. El resultado se obtiene por extrapolaciones indebidas pero está ampliamente difundido en la argumentación de los medios; véase, por ejemplo, este razonamiento de Fukuyama «Pero si la revolución liberal es fundamentalmente el deseo de reconocimiento, parece lógico que la revolución liberal que abolió la relación de señor y siervo al hacer de los siervos sus propios señores hubiera debido tener efectos similares en las relaciones entre Estados. La democracia liberal sustituye el deseo irracional de ser reconocido como más que otros por el deseo racional de ser reconocido como igual. Un mundo compuesto de democracias liberales, pues, debería ofrecer muchos menos incentivos para la guerra, puesto que todas las naciones se reconocerían recíprocamente su legitimidad.» Fukuyama, *op. cit.*, págs. 21-22.

favor del derecho de la mujer al propio cuerpo; o cuando un grupo de abogados, que ejercen labores intermediarias cobrando sus servicios a precio de oro, hablan de la alegría que les produce favorecer, en el método de reproducción de la subrogación de madres o madres de alquiler, el acceso de pobres mujeres a la maternidad. O cuando una empresa se refiere a los beneficios para la Humanidad de su labor investigadora, en la que se manipulan y sacrifican fetos, o cuando un Estado laicizante pretende, a través de un comité de ética, imponer una moral común que ayude a solucionar los «grandes problemas y retos del futuro».

Como vemos, se nos presenta un largo rosario de buenas intenciones. Por contra, la intervención que sigue está marcada por una buena dosis de desconfianza, fundamentada en el análisis de la realidad y en la negación del presupuesto ideológico iluminista. Es decir, no sostenemos un proceso de iluminación de un hombre naturalmente bueno, que pervertido por la estructura social reencuentra su bondad en una situación actual cuasi-perfecta, tal como nos vende la ideología dominante, sino que, por el contrario, partimos de la evidencia del mal en la existencia humana, evidencia de difícil explicación si no es acudiendo a la teología pero de fácil constatación (11). Esto, por supuesto, no supone ignorar la presencia de un mal estructural pero es esencial para resituarlo en su perspectiva antropológica.

Por otro lado, otra actitud sería traicionar los orígenes de la nueva reflexión biomédica producida tras la Segunda Guerra Mundial (12). En la raíz de la evolución de la ética médica

(11) En este sentido el dogma del pecado original no funciona como un *a priori* ideológico sino como una explicación de una realidad inexplicable por otros medios. El funcionamiento del dogma en este sentido ha sido magistralmente descrito por CHESTERTON en el segundo capítulo de *Ortodoxia*, FCE, México, 1987, págs. 19 y ss. Como dice JUAN PABLO II: «Esta doctrina (la del pecado original) no sólo es parte integrante de la revelación cristiana, sino que tiene también un gran valor hermenéutico en cuanto ayuda a comprender la realidad humana. El hombre tiende hacia el bien, pero es también capaz del mal», *Centesimas annus*, Ed Paulinas, Madrid, 1991, pág. 46.

(12) Como explica Claire Ambroselli: «La crise de l'éthique médicale et des droits de l'homme, qui s'est dévoilée á partir des procès de Nuremberg, a donné lieu, au lendemain de la seconde guerre mondiale, au développement d'un double raouvement: l'élaboration des droits internationaux de l'homme

hacia la bioética se encuentra la referencia a los derechos humanos y su conexión con la actividad médica, una vez que se observó hasta qué punto la sagrada función de la Medicina podía ser manipulada por el Estado totalitario. Conviene no olvidar, a estos efectos, que la reducción ideológica del concepto de Estado totalitario a los nazifascistas ha ocultado la función instrumental de la Medicina en los totalitarismos comunistas, y que, por otro lado, como veremos, la tendencia deshumanizadora de ciertas prácticas científicas no necesitan del acicate estatal para violar la dignidad del hombre.

En conclusión, al reflexionar sobre el poder, la bioética encuentra de nuevo sus raíces y el origen en buena parte de las declaraciones de ética médica de postguerra, que continúan siendo punto de referencia obligada. Por otro lado, reencuentra su relación con los derechos humanos, que son uno de los puntos fundamentales de contacto donde convergen las diversas posiciones morales, punto de contacto que, desde luego, es insuficiente, como muestra la dificultad de responder desde ellos a los nuevos retos que surgen por la evolución tecnológica y científica. No es, sin embargo, por casualidad por lo que los comités de bioética, que han ido apareciendo en diversos países de nuestro entorno, remiten a los derechos del hombre como una de las fuentes principales de respuesta a las cuestiones planteadas (13).

avec la création de l'Organisation des Nations Unies, la création d'organisations non gouvernementales complétant l'effort des Etats, et l'élaboration de nouvelles directives internationales de médecine.» CLAIRE AMBROSELLI: *Le comité d'éthique*, PUF, 1990, pág. 12.

(13) Así explica con claridad SGRECCIA a la hora de buscar un punto de referencia común a los comités de bioética que: «La ricerca comparativa non va fatta, tuttavia, con il criterio del minimo sociologicamente condiviso, raa con Tinten» di scoprire il massimo di rispetto che si deve alia persona umana, sia del malato stgolo, sia del anadino sano, sia del medico c della sua coscienza alia luce di tutti i parametri sopra esposti. Se si vuol chismare minimo etico dovrà essere inteso in senso forte e antropológico: dovrà cioè comprendere la difesa di ogni persona e della famiglia che sonó i costituenti della società.

In questa ricerca tutti i parametri possono portare degli elementi di valutazione ma credo che i codici deontologici e diritti dell'uomo dovrebbero rappresentare dei punti validi per tutti, qualsiasi filosofia si voglia seguiré, alio scopo di definiré in pratica un'antropologia medica ed un'etica medica di

Parece razonable comenzar nuestro análisis haciendo referencia a la propia vinculación de la ciencia en general, y de la actividad científica, con el poder. En efecto, en el campo de las ciencias biomédicas, y para librar fundamentalmente a las realizaciones tecnológicas del control moral o político, se han manejado una serie de tópicos relacionados fundamentalmente con el cientismo o, más específicamente, con la ideología tecnocrática. Su análisis, aunque sea somero, parece imprescindible para alcanzar el objetivo propuesto. Comencemos nuestro estudio por la actividad científica.

La actividad científica en su conjunto mantiene una evidente relación con el poder político, que ha generado, fundamentalmente a lo largo de nuestro siglo, toda una discusión acerca de la neutralidad de la ciencia y de la actividad científica.

La práctica desaparición de la doctrina del compromiso del científico, que estuvo muy presente en las posiciones del marxismo no ortodoxo, dominante en la Europa Occidental de los 60 y 70, ha generado una reconstrucción de la posición de la neutralidad científica que, aunque claramente asumible, puede ser matizada en los siguientes sentidos (14).

1.º En primer lugar, el científico, en buena parte del pensamiento moderno y contemporáneo, se ha convertido en el gran agente, no sólo del conocimiento del mundo y de la realidad, sino también de su reconstrucción a imagen del hombre. En este sentido, el concepto de conocimiento en la mentalidad contemporánea ha sido en buena medida sustituido por el de manipulación de la naturaleza, en la que se sitúa, por la natural evolución de las cosas, y específicamente en nuestro tema, la propia naturaleza humana (15).

Constituido en manipulador, el científico, como prototipo, ha reclamado la independencia de su acción respecto al juicio ético o político, toda vez que se ha convertido en el principal

valido universale verita dell'uomo potra daré il suo valido apporto.» ELIO SGRECCIA: *Manuale di bioética. II Aspetti medico-sociali*, Vita e pensiero, Milano, 1991, págs. 488-489.

(14) Para una conveniente explicación sobre la neutralidad de la ciencia véase el capítulo tercero de la primera parte de la obra de EVANDRO AGAZZI: *Il bene, il male e la scienza*, Rusconi, Milano, 1992.

(15) Una justificación más extensa sobre mi posición respecto a este punto en *Cuestiones de bioética*, Speiro, Madrid, 1992, págs. 43 y ss.

agente al servicio del progreso o de la Humanidad. Esto es debido a que, en buena medida, el paradigma científico se convierte en el canon del único conocimiento válido, dando lugar a algunas paradojas que en su momento se analizarán.

Que la evolución técnica sea provechosa, en sus aspectos fundamentales, no puede implicar la emancipación del científico respecto al juicio ético o político.

En efecto, el progresismo, entendido como permanente evolución hacia lo mejor, adolece de un problema básico de definición, claramente señalado por una gran diversidad de autores. Así, y en esencia, si definimos el progreso como la marcha hacia lo mejor, el progresismo ingenuo fija que lo posterior es siempre mejor que lo anterior. De esta forma, si no aportamos ningún dato nuevo la tesis es que lo posterior es posterior a lo anterior, lo que es un dato necesariamente cierto, pero poco esclarecedor.

El creador de progreso, en cuanto sirve al bien de la Humanidad, reclama la emancipación de su acción del juicio ético y, en definitiva, se convierte en administrador de poder. Igualmente, se convierte en suministrador de munición al poder de forma técnica.

En este sentido, resulta revelador que en los niveles divulgativos se hayan manejado argumentos, respecto a las aplicaciones biomédicas, que estaban ampliamente superados en los niveles más estrictamente científicos.

En efecto, la firme creencia de que la ciencia podría ser controlada por la misma ciencia, de forma que se evitaban juicios exteriores a este ámbito, ha entrado en crisis en la época más reciente; produciendo un fenómeno de rebote, de desconfianza hacia lo científico, que no deja de ser peligroso (16). Esta actitud hunde sus raíces en el que se ha denomi-

(16) Como afirma AGAZZI: «L'uomo é stato a lungo abituato a vedere la scienza e la tecnologia come attività unicamente destinate a produrre benefici per l'umanità, anche perché si era sempre ritenuto capace di selezionare il positivo e dominare o eliminare eventuali effetti negativi dello sviluppo scientifico-tecnologico, per mezzo di strumenti forniti da tale sviluppo medesimo: la possibilità di controllare la scienza mediante la scienza era tacitamente data per scontata. Oggi siamo coscienti, per di verse ragioni, che una tale convinzione era in realtà troppo ottimista.» EVANDRO AGAZZI: // *bene, il male e la scienza*, Rusconi, Milano, 1992, pág. 42.

nado «pecado original» de la ciencia en nuestra era, es decir, la utilización bélica de la energía nuclear, que produjo, en su momento, una crisis de conciencia en el ámbito científico. Los riesgos del mismo uso pacífico de dicha energía han reforzado una tendencia, que como ha sido generalmente apreciado, trasciende lo nuclear. Hiroshima y Chernobyl son jalones de un cambio de actitud que se traduce en nuestro ámbito bioético en Auschwitz, como paradigma intencional, por un lado; pero también, en los riesgos para la diversidad biológica, o la propia identidad de la especie humana, que se adivinan en los actos no tan claramente intencionales.

El fenómeno nuclear ofrece también ejemplo de cuál puede ser la reacción ante los problemas que nos afectan. Una actitud, que podríamos calificar de infantil, nos llevaría, en palabras de Evandro Agazzi, a añorar el no descubrimiento. En esta posición la respuesta al reto científico es plantearse si hubiese sido mejor que éste no se hubiera producido (17).

Esta actitud oscurantista del no descubrimiento no sólo es perjudicial sino que también es irreal. ¿Cómo basar nuestra actitud en el no descubrimiento de la energía nuclear, o en el no conocimiento de los secretos biológicos? Esta es la solución de la no solución, en cuanto parece imposible, a no ser por una reacción brutal o una involución cultural notable, que se pueda perder lo ya adquirido. En el fondo esta actitud se vincula con ciertas formas de cientismo, en cuanto presupone el no control moral o político de la aplicación técnica. En última instancia, lleva, por el presupuesto de la bondad natural del hombre, a la afirmación de la base iluminista de nuestra cultura contemporánea, a satanizar a la ciencia como antes se

(17) El resultado de esta actitud sería una posición especialmente pesimista como afirma AGAZZI: «Non é escluso che questí, ín mancanza di meglio, possano esprimersi nell'esigenza di limitare i poteri dell'uomo e quindi, di contenere la crescita del progresso identico e tecnologico, ma questo atteggiamento, qu allora no fosse concepito soltanto come un provvisorio «stato di necessita, dovrebbe essere registrato come una sostanziale sconfitta deiruomo, come una confessione della sua incapacita di essere moralmente all'altezza di quelle che sarebbero le sue possibilita di operare ed agiré con la pienezza dei propri mezzi.» EVANDRO AGAZZI: // *bene, i! mate e la sciema*, Rusconi, 1992, pág. 61.

hizo con la religión o la organización política. Coincidimos plenamente con Agazzi cuando señala que no es mala la ciencia sino el uso que el hombre, en determinadas circunstancias, es capaz de hacer de ella (18).

Ahora bien, conviene preguntarse si este uso perverso se refiere a la ciencia, o sólo a la aplicación técnica o, más específicamente, a la tecnológica. O, para centrarnos más en nuestro tema, si el manejo por el poder o la adquisición de poder se realiza por la ciencia o por la tecnología.

Al plantearse esta pregunta parece que respondemos de forma negativa a la pretensión de identificar plenamente ciencia, técnica y tecnología, pretensión que, en algunos casos, busca rodear a la técnica y tecnología de la aureola de neutralidad de la que en general goza la ciencia; pero que, por el contrario, en otros casos pretende trasladar sobre la ciencia las «imputaciones» que se realizan tanto a la técnica como a la tecnología.

En este trabajo aceptamos la distinción básica entre ciencia y técnica a través de sus diferentes funciones específicas. Así, la función específica y primaria de la ciencia es la adquisición de conocimientos, mientras que la de la técnica es la realización de ciertos procedimientos o productos. La primera meta de la ciencia es conocer algo, mientras que la meta de la técnica es hacer algo. Por ello la ciencia es fundamentalmente una búsqueda de la verdad, mientras que la técnica busca realizar algo útil. Conviene, sin embargo, recordar la estrecha relación que existe entre ciencia y técnica, que se manifiesta esencialmente en la tecnología que se constituye en una hábil aplicación de los descubrimientos científicos; a su vez, ésta representa un momento de relación entre ciencia y técnica que no se daba necesariamente en otras culturas anteriores a la nuestra. En última instancia, tanto la ciencia como la técnica se unen en el hombre, que por un lado conoce y, por otro, actúa. Que conoce para actuar o elabora instrumentos para conocer. Y sobre este sujeto individual o colectivo recae el

(18) «Il fatto é che, se di un peccato originale si piló parlare, questo non riguarda la scienza, ma, per usare una profonda espressione evangelica, il cuore deil'uomo, che puó indifferentemente sublimare o corromperé tutto ciò con cui entra in contatto.» EVANDRO AGAZZI: *op. cit.*, pág. 60.

juicio ético (19). De esta forma, si en principio el conocimiento es bueno y la aplicación es buena o mala, se ha entendido acertadamente que a veces se conoce para actuar, y otras se conoce mediante medios que pueden ser juzgados (20).

En conclusión, tanto la ciencia biomédica como la tecnología biomédica pueden ser, y de hecho han sido, instrumentalizadas, tanto por el poder político como por los sistemas económico-tecnológicos.

La relación entre el poder y el investigador científico en el complejo militar industrial ha sido objeto de profundo análisis en los años pasados, y quizá no afectan plenamente a la bioética, salvo en los casos de investigación sobre seres humanos con fines militares, tan comunes a la literatura de los años 40 y 50, primeramente respecto a las potencias derrotadas en la II Guerra Mundial, pronto respecto a todas.

El desarrollo de la biotecnología y de la ciencia biomédica ha centrado de nuevo la relación entre científicos y poder en nuestra época.

Esta relación es observable en algunos aspectos que sin ánimo de ser exhaustivos analizaremos a continuación.

Así, en primer lugar, conviene detenerse en el proceso de emulación internacional en ciertas prácticas que convierte al científico, y sobre todo al objeto o beneficiario de estas prácticas, en instrumento de prestigio, con menoscabo de la pretendida neutralidad y, sobre todo, de la deontología profesional.

Esta tentación, que tiene su base en algo tan humano y tan poco específicamente científico como es la vanidad, ha rondado siempre la actividad científica, en general, y biomédica, en particular, pero en estos tiempos de predominio de los medios

(19) Esta actitud se opone al cientismo tecnológico tal como lo describe TETTAMANZI: «Si tratta di un'impostazione, di matrice propriamente filosofica, assai presente-non solo come possibile tentazione-nella cerchia dei ricercatori e dei tecnici. Il punto fondamentale dello scientismo tecnologico e dato dalla manipolabilita totale da parte dell'uomo: l'uomo, per sua funzione o addirittura per sua natura, e un essere manipolante, un essere che interviene sulla realta e la modifica. Nessun ambito della realta e sottratto all'intervento deH'uomo: anche la vita, anche la vita alie sue sorgenti.» *Bioetica*, Piemme, Cásale Monferrato, 1991, pág. 41.

(20) EVANDRO AGAZZI: *¡I bene, il male e la scienza*, Rusconi, Milano, 1992, pág. 72.

de comunicación produce efectos que parecerían sorprendentes. Así, ejemplo de este proceso serían muchas actuaciones en la investigación en materia de fecundación asistida o, más recientemente, alrededor del SIDA (21); donde el afán de curación, y el mismo afán de conocimiento científico, pierde su prioridad ante el prestigio. Este prestigio puede ser personal, afectar a una institución determinada, como una universidad o un instituto, o incluir el orgullo nacional, tal como ha sucedido en numerosas ocasiones entre científicos franceses y americanos, por poner un ejemplo. Este último caso, como siempre que intervienen Estados o intereses nacionales, es el que produce mayores riesgos.

En segundo lugar, no se puede ignorar que el científico y el biomédico quedan inmersos, en nuestros días, en un complejo técnico-industrial de gran poder, cuyo concurso es, en buena medida, indispensable no sólo para la investigación sino incluso para la práctica biomédica. Lo que se conoce como la funcionarización del médico tiene su correlación en la subordinación del investigador al complejo de investigación. En este sentido, la pretendida independencia del investigador, y su no sometimiento a controles sociales, se convierte en impunidad del complejo industrial para realizar su labor (22). La inmunidad del científico, que se plantea sólo en el momento de la investigación científica, y aun en ella con

(21) No se trata de escandalizarse ante la «humanidad» de los científicos ni, por tanto, por la presencia en ellos de vicios generalizados aunque en estas comunidades revistan algunos rasgos específicos. Por otro lado, cual quiera que haya frecuentado, por ejemplo, el ámbito universitario sabe bien a que nos referimos. Se trata, más bien, de recordar esta realidad trayéndola a la cuestión tratada. Una muy exacta descripción de este proceso respecto a la FIVET en JACQUES TESTART: *El embrión transparente*, Gránica, Barcelona, 1988.

(22) No se trata de una crítica global al progreso sino a cierta interpretación del mismo pues como dice el mismo teólogo alemán Hans Kung: «En principio, nadie puede pronunciarse seriamente contra el progreso. El problema está en que, en amplios sectores de América, Japón y Europa, el progreso técnico industrial se ha convertido en valor absoluto, en un ídolo en el que se cree de modo incondicional. Lo decisivo va a ser en qué medida la tecnología e industria son todavía capaces de adaptarse al hombre, en vez de producir un hombre a su medida.» HANS KUNG: *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991, pág. 30.

ciertas salvedades, como hemos visto, no debe convertirse en inmunidad del complejo tecnológico. Si la tecnología, que es irrenunciable y ha cambiado de forma decisiva nuestro entorno, es beneficiosa, es en buena medida, por el esfuerzo humano de control que ha llevado, incluso, al abandono de procedimientos por su inutilidad o sus riesgos. Que el complejo técnico industrial puede llegar a acciones detestables (o más bien que los hombres inmersos en dicho complejo pueden llegar a esto) es una evidencia de nuestros días, recuérdese a estos efectos la utilización de fetos humanos, no sólo para la investigación sino incluso para la elaboración de preparados en la industria cosmética.

Pero probablemente donde la ciencia y la tecnología se relacionan más estrictamente con el poder es a través de la ideología tecnológica. Es decir, de la pretensión de la ciencia y la tecnología de sustituir a la ideología. Ciertamente es que se ha presentado a la ciencia como el pensamiento fundamentalmente antiideológico. Así, mientras la ideología no permite el conocimiento de la deformación realizada al enfrentarse con la realidad, es dogmática, intolerante y sus afirmaciones no son falseables, la ciencia intenta circunscribir sus afirmaciones al ámbito en el que han sido formuladas, sin extrapolaciones arbitrarias, es antidogmática, no es intolerante y, sobre todo, maneja el criterio de falseabilidad que, fundamentalmente desde las aportaciones popperianas se ha convertido en uno de los criterios fundamentales de cientificidad.

Ahora bien, precisamente la característica del cientismo es que trasciende el campo de la ciencia a la que se refiere, y realiza las extrapolaciones arbitrarias que son características de la ideología. La consecuencia es que la ideología científica tiene todos los caracteres «negativos» de cualquier otra ideología. Caracteres que adquiere al no considerarse a sí misma, en su totalidad, y no sólo respecto a cada ciencia particular, como un modo de saber limitado. En consecuencia, el cientismo es tan dogmático, intolerante y no sujeto a falseabilidad como cualquier otra ideología.

Acierta Agazzi cuando centra la ideologización dominante más en la tecnología que en la misma ciencia, en cuanto la primera en vez de en el saber pone especialmente su acento

en lo útil, Y parece que en sociedades complicadas como la nuestra no hay mejor solución que la racionalidad, correcta disposición de medios y fines, antidogmaticidad, atención a las condiciones de posibilidad que caracteriza a la tecnología y a quienes la manejan (23).

Pero, como sabemos, la tecnología ideologizada es la tecnocracia. Es decir, la ideología dominante desde los años 60 en amplios espectros de nuestras comunidades. Sin embargo, conviene aclarar que la tecnocracia no es la tecnología resolviendo los problemas humanos, como es su presupuesto ideológico, sino que es la ideología sirviéndose de la técnica para encubrir sus fines. En efecto, se ha señalado que la ideología tecnocrática no está especialmente capacitada para definir los fines, al menos no está mejor que otra ideología. Ahora bien, si hay en ella algo característico es la capacidad para presentar los fines como exigencias de la realización técnica. Así, y en el campo social, hemos visto políticas impuestas por los tecnócratas por ser exigencias de la realidad o políticas económicas que se afirman como las únicas posibles (24). Característica también de la tecnocracia es su incompatibilidad con la subsidiariedad como principio de organización social, en cuanto concentra en los expertos la resolución de los problemas sociales. De esta forma se traslada desde la sede política natural la resolución de los problemas hasta instancias tecno-

(23) E¹ ANDRÓ AGAZZI: *Il bene, Il male e la scienza*, Rusconi, Milano, 1992, pág. 94.

(24) Hay posiciones acríicas respecto al poder tecuocrático. Así como paradigma el caso de Duverger. Su posición procede de una comprensión algo tópica de la investigación científica modificada hoy en día. «Es exacto que los sabios, los técnicos y los intelectuales, poseen las fuentes de poder fundamental del mundo moderno. Un Estado que les persiga, o que no les dé los medios para proseguir sus trabajos, se debilitaría inmediatamente. Pero es mucho más dudoso que los técnicos utilicen su poder en las luchas políticas. La investigación científica es por naturaleza neutra, desinteresada y objetiva. Los sabios, no tratan de conquistar el poder, sino únicamente de influenciarlo a propósito de problemas humanitarios. Lo que se denomina "tecnocracia" es otra cosa. Se llama así al hecho de que siendo los grandes funcionarios de los servicios especializados los únicos capaces de realizar ciertos análisis, de reunir ciertas informaciones y de tomar ciertas decisiones, a causa del carácter altamente técnico de los problemas tratados, ostentan así una influencia política cierta.» MAURICE DUVERGER: *Sociología política*, Ariel, Barcelona, 1972, pág. 94.

cráticas, en las que predomina la irresponsabilidad política respecto a los errores cometidos (25).

El ámbito de las ciencias biomédicas es también susceptible de un manejo tecnocrático. Algunas de las técnicas desarrolladas pueden imponer su lógica respecto a ciertos fines predeterminados, y así fines como la mejora de la salud o el patrimonio genético de la especie humana pueden imponer su lógica técnica, afectando a la intimidad de las personas, el derecho a fundar una familia, la libertad de trabajo, etc. Por otro lado, la pretensión de eficacia inscrita en la ideología tecnológica tiende a emancipar ciertas opciones, tanto respecto a fines como a medios, del juicio público. Esta tendencia entra en contradicción con la pretensión de un buen número de investigadores y prácticos biomédicos de encontrar una solución social respecto a algunos de los dilemas planteados, pretensión ésta que se encuentra en el mismo origen de la ciencia biomédica (26). Pero ambas pretensiones pueden encontrarse en una solución insatisfactoria, a saber, que la solución social consista sin más en la consagración de la opinión de los expertos, los cuales, no lo olvidemos, pueden resolver también sobre los fines. Es aquí donde surge el tema de los denominados comités de bioética, o al menos con la labor que realizan algunos de ellos, tema que desarrollaremos más adelante.

(25) La subsidiariedad no sólo se opone a lo que Duvergier ha denominado burocracia sino a una resolución técnica de los problemas políticos. De nuevo surge la cuestión de los fines pero también, como ha demostrado sobradamente Vallet de Goytisolo, de los medios. Véase JUAN VALLET DE GOYTISOLO: «Libertad y principio de subsidiariedad», en *Tres ensayos*. Speiro, Madrid, págs. 111 y ss.

(26) Esta llamada no sólo se encuentra por supuesto en el ámbito biomédico sino en todo el ámbito científico. Así lo ha señalado Hans Küng del que discrepamos, sin embargo, en la solución aportada. «Insistimos en que los males producidos por la ciencia y la técnica no se curan por el simple recurso a más ciencia y más técnica. Los mismos científicos y técnicos lo están subrayando: el pensamiento científico y tecnológico es, ciertamente, capaz de destruir una ética tradicional ajena a la realidad; y gran parte del inmoralismo producido en la modernidad no es resultado de mala voluntad, sino un indeseado accidente de la industrialización, urbanización, secularización y de la irresponsabilidad organizada. Pero el pensamiento científico-técnico moderno no se ha revelado desde el principio como incapaz de fundar valores, derechos humanos y cánones éticos universales.» HANS KÜNG: *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991, pág. 62.

Si la relación bioética-poder se manifiesta en el campo de la investigación científica, no podemos sino hacer referencia también a su manifestación en la relación médico-paciente. Lo hacemos con plena conciencia de que, en cierta medida, y sobre todo en algunos casos de la investigación sobre humanos o de los tratamientos de vanguardia, la distinción es casi académica.

La relación médico-paciente es desigual y en ella hay posibilidad de inclusión de una situación de poder del médico. Esta situación puede darse incluso en el caso más puro o libre de la relación, me señero al contrato de servicios médicos, con el que antaño se enmarcaba lo que podríamos llamar la Medicina liberal. En las actuales circunstancias de burocratización la cuestión se complica al producirse no sólo una «subordinación», y aceptemos la palabra con todas sus salvedades, del paciente sino incluso del médico (27).

La desigualdad en la relación médico-paciente procede tanto de la especial cualificación del médico como de la situación en la que se encuentra el enfermo. Como muy bien ha descrito Gitrama: «La primera fuente de la desigualdad radica en que, no obstante una progresiva vulgarización operada a través de los más diversos medios de difusión de ideas y noticias... la ciencia médica continúa siendo y quizá felizmente, para la inmensa mayoría de los hombres, una ciencia hermética, impenetrable. Tal es, sin duda, una de las fuentes de su tradicional prestigio y del gran ascendiente de que siempre ha revestido a quien logró penetrar en sus arcanos» (28). Para añadir respecto al segundo punto tratado «lo cierto es que de

(27) Como señala con acierto Sgreccia refiriéndose al modelo de asistencia médica vigente en Italia y también en España: «Anche all'interno del modello socializzato si possono riscontrare delle deficienze con ripercussioni di ordine etico: il medico viene a dipendere fundamentalmente dalla struttura pubblica (anche se non gli é preclusa a determinate condizioni la libera professione) e a diventare espressione della burocrazia dello Stato; i servizi possono anch'essi essere burocratizzati e talora politicizzati.» ELIO SGRECCIA: *Bioética*, tomo I, Vita e Pensiero, Milano, 1986, pág. 120.

(28) MANUEL GITRAMA GONZÁLEZ: «En la convergencia de dos humanismos: Medicina y Derecho». En ja obra colectiva *Filosofía y Derecho. Estudios en honor del Profesor Corts Gran*, Universidad de Valencia, 1977, pág. 339.

hecho existe otra patente y previa desigualdad entre médico y enfermo. Este último se siente tal, se considera enfermo porque se estima total o parcialmente incapaz para ejecutar funciones o acciones propias de la vida humana; porque experimenta la aflicción del malestar, la molestia, el dolor físico... Y por todo ello, experimenta una necesidad acuciante e inmediata del cuidado de aquél que piensa se lo puede ofrecer. Cuidar a otro es el significado del verbo griego *medeo*, raíz del sustantivo latino médico» (29).

En esta especial situación es en la que ha incidido con rigor la ética médica, y se traduce plenamente en los códigos deontológicos, donde es apreciable un encomiable esfuerzo para atender a las específicas características de la relación médico-enfermo, incidiendo sobre la posible manipulación de este último, y para evitar que la socialización de la Medicina difume los compromisos éticos del personal sanitario. Así, desde el artículo 4.1 del Código de Ética y Deontología Médica: «La profesión médica está al servicio del hombre y de la sociedad. En consecuencia, respetar la vida humana y la dignidad de la persona y el cuidado de la salud del individuo y de la comunidad, son los deberes primordiales del médico.» En este artículo quedan recogidos, a juicio de Gonzalo Herranz, los grandes principios de toda la Deontología resumibles en cinco puntos: El carácter de servicio que se atribuye a la profesión médica. Las dimensiones individual y social de la vocación médica. El respeto como actitud ética fundamental del médico. Los destinatarios primarios de este respeto: la vida humana y la peculiar dignidad del hombre, especialmente del hombre enfermo. El deber de cuidar la salud, tanto a nivel individual como comunitario (30).

Estos principios éticos, inscritos en la tradición médica, han rodeado tradicionalmente la profesión médica de un halo de prestigio, que sufrió un duro golpe tras el descubrimiento de lo sucedido con ciertos experimentos médicos durante la

(29) MANUEL GITRAMA GONZÁLEZ: «En la convergencia de dos humanismos: Medicina y Derecho», *op. cit.*, pág. 340.

(30) GONZALO HERRANZ: *Comentarios al código de ética y deontología médica*, Eunsa, Pamplona, 1992, págs. 13-14.

Segunda Guerra Mundial. Conviene observar que dicha situación se produjo fundamentalmente no en la relación tradicional médico-enfermo sino por la manipulación estatal de los médicos, manipulación a la que éstos se prestaron de forma innoble, y que se realizó sobre personas en una terrible situación de dependencia, como eran los internados en campos de concentración (31). Debemos, sin embargo, recordar dos cosas. En primer lugar, lo sucedido durante el conflicto mundial de 1939-45 no sólo afectó a la imagen de la comunidad sobre la actividad médica, o la labor investigadora, sino a la concepción de autoridad, al concepto de obediencia al derecho y a la propia imagen del hombre sobre sí mismo, de forma que Adorno pudo preguntarse sobre si después de Auschwitz es posible escribir poesías, hacer filosofía.

Puesto que el mundo que produjo Auschwitz es un mundo sin ningún sentido espiritual, y semejantes actividades espirituales le proporcionan una apariencia de legitimación que se halla en estridente contradicción con su realidad (32). Por otro lado, es evidente que la victoria de los aliados no basta para rebatir este juicio, máxime cuando uno de los principales vencedores de la guerra mantuvo en su territorio el sistema del Gulag que nada tenía que envidiar a los campos de exterminio nazis.

En segundo lugar, pocas profesiones como la médica reaccionaron ante lo producido, no sólo por el castigo judicial a los culpables perdedores sino sobre todo por el esfuerzo realizado en las declaraciones internacionales de ética médica. Como se ha dicho, el código de Nuremberg aparece como una reacción ejemplar de una profesión para hacer frente a las

(31) Como dice Claire Ambroselli parafraseando a Hanna Arendt: «Cette extrémité est fondée, en partie, à travers des droits et des pratiques biomédicales qui prennent un relief terrifiant avec les régimes politiques totalitaires qui bénéficient de leurs pouvoirs de vie et de mort issus de la politisation de pratiques biomédicales, ces régimes ont mis en évidence les nouvelles possibilités d'humanité et d'inhumanité issues de ces nouveaux pouvoirs et que des êtres humains pouvaient à la fois infliger ou endurer.» CLAIRE AMBROSELLI: *Le comité d'éthique*, PUF, París, pág. 14.

(32) ADORNO: *Dialéctica negativa*, parte III, cap. III, 1, Taurus, Madrid, 1.^a ed., 1975, pág. 361. Una respuesta a esta interpretación negativa en Rocco BUTTICUONE: *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid, 1992 (Ed. italiana Jaca Book, Milano, 1982), págs. 23 y ss.

implicaciones de sus pares y sus instituciones en los crímenes contra la Humanidad. Reacción que contrasta con la de los químicos, industriales o los arquitectos que contribuyeron a innovaciones relacionadas con las cámaras de gas u otras armas mortíferas (33).

Esta acción iniciada ante el horror del pasado, y para prevenir lo que sucedería en el futuro, no puede considerarse, en forma alguna, definitiva. La realidad ha recordado constantemente los riesgos a los que estamos expuestos.

Así, son ya clásicas las referencias a las acciones de un grupo de médicos ingleses que no suministraron voluntariamente insulina a un grupo de sus pacientes para hacerles entrar en coma, o suministraron una droga a enfermos por hernia, trepanándoles huesos para extraerles muestras de médula, etc. (34).

Por otro lado, la utilización exclusiva de la ética médica demuestra su incapacidad para ofrecer una adecuada respuesta ante cambios de actitud social o fuertes intereses ideológicos o económicos. Así, sería ingenuo considerar que se hubiera podido hacer frente a los excesos del fenómeno nazi sólo con una estricta ética médica. En este sentido, es revelador el cambio de actitudes sociales y su impacto en algunos documentos de ética médica. Así, la declaración de Ginebra y el código de ética médica en su primitiva redacción hablaban del respeto a la vida humana desde su concepción, lo que fue modificado en 1983 para recoger un indeterminado «desde su comienzo». Como vemos, en uno de los temas de debate más fundamentales de nuestro tiempo, la CIEM sencillamente se inhibe (35).

¿En qué puntos los nuevos problemas biomédicos inciden especialmente en la relación médico-enfermo? Vamos

(33) CLAIRE AMBROSELLI: *Le comité d'éthique*, PUF, París, 1990, pág. 54.

(34) Citado en MANUEL GITRAMA GONZÁLEZ: «En la convergencia de dos humanismos: Medicina y Derecho», en la obra *Filosofía y Derecho. Estudios en honor del Profesor José Corls Grau*, Universidad de Valencia, 1977, pág. 362.

(35) Esta redacción se justifica en una pretendida neutralidad. Respecto a este aspecto una opinión más extensa en las cuestiones primera y tercera de *Cuestiones de bioética*, Speiro, Madrid, 1992.

a referirnos a algunos breves ejemplos recogidos por la doctrina.

El caso más severo al que nos podemos referir es el de la eutanasia activa de enfermos irreversibles. En estas circunstancias, para la autorización de la solicitud del enfermo, es relevante el criterio del médico o del equipo médico. En circunstancias extremas, se han reflejado casos de procedimientos judiciales instados por hospitales en contra del parecer de la familia para conseguir la eutanasia activa de algún paciente supuestamente irrecuperable.

Las nuevas situaciones han planteado nuevas alternativas a este poder del médico. Así, se ha propuesto transferir un buen número de decisiones a los comités de bioética, establecidos en numerosos hospitales, tanto en América como en Europa, lo que reduciría este poder al que nos venimos refiriendo; ahora bien, a no ser que se diera una correcta relación entre el paciente y su familia por un lado, y el médico por otro, el tema no quedaría solucionado, máxime cuando, para evitar la burocratización tecnocrática, se ha propuesto, por la mejor doctrina, que el papel de los comités bioéticos sea consultivo, sin capacidad decisoria o sustitutiva de la responsabilidad del médico (36).

En los casos de la fecundación asistida, nombre actual extendido por los prácticos de estas técnicas; o artificial, que es el nombre más antiguo y popular para designarlas, el poder del médico sobre la reproducción humana adquiere un valor muy significativo.

En primer lugar, el equipo médico se sitúa en un punto de la intimidad en la transmisión de la vida nunca antes alcanzado. Resulta significativo que una de las primeras beneficiarias

(36) «Infine il terzo compito di un CdB ospedaliero e quello di essere órgano consultivo per casistiche singole di carattere assistenziale. Tali casi emergenti possono verificarsi in maniera tale che il medico voglia richiedere il parere del CdB. Talora sarà la legge stessa a prevedere la richiesta di un tale parere.

Deliberatamente uso il termine parere, perché ritengo che il CdB non possa decidere al posto di chi ha l'effettiva responsabilità (il cittadino e il medico), anche quando tale parere fosse richiesto dalla legge come fatto preliminare alla decisione.» ELIO SGRECCIA: *Manuale di bioética*, tomo II, Vita e Pensiero, Milano, 1991, pág. 490.

de la FIVET en Francia, al salir de la mesa de operaciones, afirmara que lo que había sucedido «era como estar haciendo el amor con todo el equipo» (37).

En segundo lugar, el médico adquiere un control notable sobre el desarrollo del proceso, sometiendo a pruebas de calidad a los embriones implantables, influyendo sobre un posible aborto si el proceso se desvía, etc.

En última instancia, el control sobre la reproducción en la FIVET es una fuente de poder. Quizá en esto se explica por qué se ha dado preferencia a la FIVET sobre otras técnicas efectivamente terapéuticas. En efecto, como es sabido, la FIVET no cura sino que sustituye. Para futuros empeños sigue el control del médico; en última instancia, permanece su poder sobre una pareja o mujer a la que no se ha curado en ningún sentido.

De hecho, en nuestro país, se ha dejado en manos de los intervinientes la opción acerca de la práctica de la FIVET en cualquier caso. Son ellos, y específicamente los prácticos y beneficiarios económicos de la operación, quienes la aconsejan y desaconsejan. En diversas instancias, destacados prácticos de esta técnica en la medicina privada, han insistido en que la misma no era la terapia adecuada para cualquier caso y que en determinados supuestos ellos mismos la desaconsejan. No conozco a estos efectos ninguna estadística fiable sobre casos rechazados por los equipos practicantes por considerar más efectiva otra práctica. En este sentido, si es indudable que la propaganda de los medios influye decisivamente en las preferencias por una técnica cuyo notable índice de fracasos se maquilla sistemáticamente (38).

(37) «Que se me permita citar a este respecto la reflexión un poco chocante pero muy esclarecedora de una mujer que acababa de ser sometida al transferir de su embrión, después de la fecundación extracorpórea. El anestesista, el ginecólogo y el biólogo acababan de operar en una atmósfera respetuosa, deleitada por una música delicada. Algunos instantes después la futura madre, a su marido conmovido que le preguntaba como había andado la cosa, le espetó lo siguiente: hice el amor con estos tres. Esta frase es una descripción realista, que solamente una mujer podía descubrir, de la *substitutio personarum* de la que hablábamos.» JEROME LEJEUNE: *Discurso a los padres sinodales*, Roma, 1986, *pro manuscripto*, citado por DOMINGO BASSO: *Bioética*, Depalma, Buenos Aires, 1991, 3.^a ed. ampliada, pág. 324.

(38) Posición semejante a la aquí sustentada en J. LEJEUNE en el discurso ya citado en donde plantea claramente la dicotomía: «Si se me permite

Pero si la cuestión de la FIVET adquiere especial significado es por su incidencia específica en el ámbito de la relación entre el hombre, la familia, la sociedad y el Estado. Hasta ahora la familia ha venido siendo un factor insustituible no sólo en la formación de la persona sino en la conformación de la sociedad y en el mantenimiento de la especie. La FIVET permite trastocar una situación natural con una incidencia mucho más amplia que la de la moral individual. Y conviene recordar, porque es muy relevante, que esta incidencia es el tópico más extendido acerca de las nuevas técnicas de reproducción, a partir de la obra de ALDOUS HUXLEY: *Un mundo feliz*; donde la fecundación artificial se convierte en el elemento definidor de una sociedad que podíamos definir como posttotalitaria (39).

La FIVET resulta, en efecto, esclarecedora para establecer la relación entre Derecho-bioética y poder. Y ello porque esta técnica entra en relación polémica con el principio de familiaridad, considerado por D'Agostino como principio clave de la biojurídica (40). En las páginas que siguen, y para referirnos a la FIVET, podemos dejar entre paréntesis la argumentación moral, o más específicamente derivada de la teología moral católica, por la que la FIVET establece una separación entre el elemento unitivo y procreativo en el acto matrimonial, que es inmoral, y que,

arriesgar una opinión, diría que el largo merodeo fuera del cuerpo maternal implicado por la fecundación extracorpórea no es una solución favorable y que los progresos de la ayuda a la naturaleza lo harán considerar, en un futuro bastante cercano, como una complicación indeseable y para nada necesaria. Aparecerán dos escuelas: una curará la esterilidad... la otra se obstinará en la fecundación fuera del cuerpo de la mujer, pero su fin confesado ya no será más la lucha contra la infertilidad, sino la empresa arbitraria sobre el destino de los hombres.» Citado en BACSO; *Nacer y morir con dignidad. Bioética*, De palma, Buenos Aires, 3.^a edición, 1991, pág. 301.

(39) «En suma —resumió el director— los padres eran el padre y la madre. La obscenidad, que era auténtica ciencia, cayó como una bomba en el silencio de los muchachos, que desviaban las miradas. —Madre— repitió el director en voz alta, para hacerles entrar la ciencia; y, arrellanándose en su asiento, dijo gravemente: Estos hechos son desagradables, lo sé. Pero la mayoría de los hechos históricos son desagradables.» ALDOUS HUXLEY: *Un mundo feliz*, Plaza y Janes, Barcelona, 1969, pág. 35.

(40) FRANCESCO D' AGUSTINO: *Elementos para una filosofía de la familia*, Rialp, Madrid, 1991. Especialmente en las págs. 151 y ss.

como ha dicho recientemente J. Lejeune, hace el niño sin hacer el amor (41).

Por el contrario, nos vamos a referir a un razonamiento de estricto alcance político y jurídico.

Para buena parte de la tradición del pensamiento político occidental, la familia aparece como el orden natural de socialización. Es más, a la hora de buscar un fundamento del orden social humano, buena parte de la antropología contemporánea lo encuentra en el tabú del incesto, que define por un lado a la familia y por otro lado el exterior, es decir, el ámbito extrafamiliar. Así, la tendencia exógena del matrimonio no sólo define al grupo propio respecto al extraño, sino que, dentro del extraño, diferencia al grupo cercano, con el que se intercambian mujeres, del enemigo.

El tabú del incesto garantiza así la sociedad humana y la diferencia de la animal, dando una explicación más convincente que la mera aproximación naturalista del mismo. Pues los animales no necesitan del mismo para hacer frente a los riesgos derivados de la consanguinidad.

La familia está en la base de la sociedad humana, y en la base del hombre como persona; es decir, de su consideración no como medio sino como fin.

La familia es también la única institución que el afán expansionista del Estado parece respetar. En palabras de Francesco D'Agostino: «Este es el motivo de que la sociedad familiar sea la única que el Estado moderno, en su delirio de omnipotencia, no ha suprimido o, en todo caso, sometido radicalmente; la única sociedad de la que el Estado tiene verdadera necesidad, aunque no sea más que como estructura de producción de los futuros ciudadanos» (42).

La FIVET, en alguna de sus manifestaciones, agrade esen-

(41) «La contraception, qui est faire l'amour sans faire l'enfant, la fécondation extra-corporelle, qui est faire l'enfant sans faire l'amour, l'avortement, qui est défaire l'enfant, et la pornographie, qui est défaire l'amour, ne sont pas en accord avec la dignité de notre nature.» J. LEJEUNE: *L'enceinte concentrationnaire*, Fayard, París, 1990, pág. 85. Para una explicación completa de este aspecto que aquí dejamos de lado CARLO CAFFARRA: *Etica generale della sessualità*, Edizioni Ares, Milano, 1991.

(42) FRANCESCO D'AGOSTINO: *Elementos para una filosofía de la familia*, Rialp, Madrid, 1991, pag. 160.

cialmente al principio familiar y, en caso de conseguirse la ectogénesis, prácticamente lo elimina. En este sentido, la FIVET otorga al Estado la posibilidad total de manipular al ciudadano, alejado de un entorno «natural», y surgido como producto de una técnica de realización estatal. La amenaza de la FIVET se dirige, pues, contra la propia esencia de lo humano, por lo menos tal como lo hemos conocido (43).

El otro gran punto de contacto del Estado con la bioética se produce a través de la propia necesidad social de ofrecer una respuesta a los problemas bioéticos; respuesta que se ha canalizado fundamentalmente a través de los denominados comités de bioética. Esta necesidad se siente de forma tan acuciante que buena parte de los problemas que exigen como respuesta lo que se ha denominado una nueva ética son, en sentido estricto, problemas bioéticos, o que tienen importantes derivaciones bioéticas. Así, entre los puntos fuerza que definen la nueva época, se nos ofrecen los siguientes: «1. Empleo de la energía atómica, aplicable tanto a fines pacíficos como a objetivos militares, y que en un golpe y contragolpe geoestratégico de gran alcance, podría conducir a la autodestrucción de la Humanidad.

2. Fomento de las tecnologías de comunicación, que conducen a un gigantesco aparato de superinformación, ante el que el individuo, totalmente desorientado, ya no sabe qué hacer,

3. Desarrollo de un mercado mundial de acciones y divisas y de una, casi simultánea, bolsa global que, en ausencia de instancias de control, puede desencadenar en minutos turbulencias globales en el sistema financiero.

4. Desarrollo de una tecnología genética que, a causa del egoísmo científico y de un incontrolado afán de lucro, amenaza con llevarnos a monstruosas manipulaciones del hombre y de su caudal hereditario.

5. Desarrollo de una tecnología médica, con su problemática de una procreación digna y una manipulación humana

(43) «El Estado podría ciertamente, en tal caso, prescindir de la familia; pero a la muerte de las familias correspondería indefectiblemente la del derecho, puesto que los sujetos producidos ectogenéticamente habrían sido programados de acuerdo con un claro proyecto político, y carecerían de toda identidad jurídica.» FRANCESCO D'AGOSTINO: *op. cit.*, pág. 162.

de los embriones, y también de una muerte digna y de una ayuda activa a morir.

6. Conflicto Norte-Sur: empobrecimiento y endeudamiento del Tercer y Cuarto Mundo» (44).

Surge así lo que puede convertirse en una paradoja contemporánea. Tras varios siglos de indicarnos que la moral estaba separada del derecho, el Estado moderno recuerda en estos momentos que para legislar en determinadas cuestiones «de frontera» hace falta una base moral. Probablemente la primera respuesta podría sostenerse en cuanto la base moral existía y fue respetada, y sólo cuando el proceso de crítica fundamentalmente ilustrado ha pasado al ámbito popular se ha apreciado el problema en su radicalidad.

Esta base moral no puede, según las teorías dominantes, ser suministrada por la moral tradicional de base cristiana, sino que en nuestra sociedad pluralista sería definida por un proceso de consenso. Consenso que, a juicio de un número creciente de autores, debe ser mundial; habida cuenta de la globalidad de los problemas que afrontamos. Esto se traduciría en el predominio de la ética como punto de solución de los problemas que afrontamos en el futuro.

En palabras de uno de los proponentes de esta solución: «Si queremos una ética que funcione en beneficio de todos, esta ha de ser única. Un mundo único necesita cada vez más una actitud ética única» (45).

En nuestro campo específico, parece que el instrumento de resolución de los problemas bioéticos, los comités estatales de bioética, requieren una base moral para su pronunciamiento. Esta moral, que fundamenta la resolución, es la moral común o ética civil. De esta forma, el problema bioético puede convertirse en la excusa para que el Estado construya una ética de definición estatal, y dé un paso decisivo en la sustitución de la moral religiosa. Como la definición de la «moral religiosa» ya no es privada, al menos en el campo bioético se

(44) HANS KÜNG: *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991, págs. 31-32.

(45) HANS KUNG: *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991, pág. 53.

está produciendo una coacción para que la Iglesia consensúe sus declaraciones morales (46).

Evidentemente este riesgo está presente en el propio actuar de los comités que, para obviarlo, han tendido a fundamentar sus resoluciones sobre bases comúnmente aceptadas, como son las declaraciones de derechos humanos. Cuando el tema es de frontera, y no cabe la búsqueda de solución en los derechos humanos, debe adoptarse una postura prudente, e insistir en el carácter no resolutorio de las recomendaciones propuestas.

Ahora bien, ante la presencia en nuestras comunidades de opciones fuertemente favorecedoras de la expansión del poder estatal y una actitud de base iluminista, tendente como mínimo a difuminar la influencia religiosa, los comités de ética pueden convertirse en un elemento decisivo para favorecer el definitivo «cambio de mentalidades» pretendido por ciertos núcleos ideológicos. Así, la definición de lo que es la ética común aparece idealizada en la mayor parte de los exponentes teóricos, que no parecen prestar la debida atención al fenómeno de la imposición de actitudes éticas no tradicionales por minorías dominadoras de los medios de comunicación. En efecto, un problema severo es que aún no se ha analizado con suficiente rigor la propia dinámica de constitución del consenso, con lo que nos encontramos con la nueva paradoja de que voces habitualmente muy críticas se vuelven sorprendentemente ingenuas.

Una opción extendida ya en ciertas prácticas es que la definición de las nuevas pautas morales, que sirvan para hacer frente a los riesgos anunciados, no la haga el Estado sino la ONU, como receptora del consenso, y, para ello, se ha propuesto que esto se haga apoyándose en la base moral de las tres grandes religiones. Este criterio otorga una función, consistente en un poder antes nunca alcanzado por nadie, por el carácter de universalidad que pretende la ONU, a una organización internacional donde se da una escasa representatividad. Por otro lado, la utopía de una cultura mundial, con los

(46) Bn este punto conviene hacer alguna referencia a la intolerancia del tolerante, es paradigmática la posición del propio Kűng ante todo lo «romano».

matices que se quiera, puede ser contemplada como una pesadilla.

En efecto, la propuesta abre una serie de interrogantes que sólo de forma sucinta podemos presentar aquí. En primer lugar, la opción por una preeminencia de la moral sobre la metafísica, la religión, o los sistemas filosóficos o científicos, dista de ser neutral y, en buena medida, no es sino la exacerbación del supuestamente superado modelo ilustrado. La llamada que autores como Küng hacen al apoyo de la religión al nuevo modelo moral puede explicarse desde la búsqueda de una nueva función colateral a los sistemas religiosos, que sea comprendida por las mentalidades agnósticas, o por una efectiva fórmula de apuntalar el modelo moderno, de cuyo agotamiento tanto se habla. En ambos casos se trataría de una manipulación, que construye un modelo de escasa coherencia, y de aún más difícil posibilidad de supervivencia.

Pues, con legitimidad podemos preguntarnos si este ecumenismo político-cultural que alcanza en estas propuestas trascendencia moral no es sino la realización definitiva de un programa ideológico, alejado de la neutralidad y del acuerdo global que pretende. Es en este punto donde la relación entre bioética y poder adquiere su carácter más decisivo.

Capítulo cuarto

*El valor de la vida
en la moral social y en la ley*

La vida humana es un bien básico, un valor que nuestra razón percibe como tal, de forma evidente (*). Esto es así, hasta el punto que todas las sociedades han valorado y protegido la vida de los seres humanos, sancionando su violación, y limitando la autorización de matar a casos extremos. Como no podía ser menos, nuestras sociedades de finales del siglo xx consideran este valor, y es más, lo han extendido, al parecer, en dos sentidos. En uno, rechazando, aunque sea teóricamente, algunas prácticas que antes estaban generalmente consentidas, tal como la pena de muerte; en otro, extendiendo el valor de la vida hasta los demás seres vivos de la tierra; eso sí, en un valor incierto, es decir, con un titular que sería más ¡a especie que cada individuo.

Ahora bien, la percepción de diversos valores por la razón humana no resuelve el problema moral individual, ni social; no soluciona, desde luego, las cuestiones jurídicas. Por tomar como ejemplo estas últimas, en los litigios que resuelve un juez, éste suele verse obligado a contemplar los bienes en cuestión, y, en un análisis quizá simplista, se suele decir que opta entre ellos. Es decir, la contemplación de los bienes como tales no resuelve los problemas prácticos en los que se ven implicados. No dan la solución de los problemas prácticos ante los que se encuentra el sujeto. Por hacer una proyección

(*) Este trabajo es la base de la comunicación presentada al Tercer Congreso de Cultura Europea, celebrado en Praga los días 6-U de septiembre de 1993.

en la vida social, la mera afirmación de un valor, sea constitucionalmente o por otra vía jurídica o de moral social, no resuelve las cuestiones prácticas en las que éste se ve afectado, y es más, no garantiza la protección del valor al que nos estamos refiriendo.

En el tema del bien de la vida humana, la cuestión es más clara que en el caso de otros bienes tales como, por ejemplo, el del conocimiento especulativo o el de la percepción estética.

¿Qué queremos decir cuando afirmamos que nuestra razón percibe el valor de la vida humana? ¿Qué cuando nuestros ordenamientos dicen que reconocen el valor constitucional de la vida humana? Algunos, por su forma de referirse a este tema, parecen entender que hay un valor, una entidad real, reconocida por el ordenamiento, que se traduce en las situaciones reales obligando a responder ante él. Por el contrario, cuando afirmamos en una perspectiva realista que la razón percibe a la vida humana como un bien, lo que queremos decir es que entiende que la propia vida, y la de los demás, y la serie de condiciones que la acompañan, es un bien; que por supuesto no es abstraible de las vidas concretas, que son las que aparecen ante nosotros cuando se plantea la cuestión práctica.

Estos bienes han sido definidos por parte de la doctrina como premorales, en el sentido de que su percepción no es aún una cuestión moral, sino que es previa a la misma (1).

(1) «Al considerar los motivos últimos por los que actuamos desde un punto de vista psicológico, podemos encontrar diversas categorías de necesidades humanas básicas. Son más amplias que los objetos específicos de las tendencias fisiológicas que se satisfacen por medio de la conducta instintiva. Estamos interesados, por ejemplo, no sólo en satisfacer el hambre y la sed, en evitar las amenazas físicas inmediatas, etc., sino también en conservar la vida, la salud física y mental, y en conseguir una situación de seguridad.

Si consideramos las necesidades humanas básicas de esta manera, encontraremos las categorías del bien por el que podemos actuar. Porque podemos actuar no sólo por lo que nos interesa, y nada nos interesa tanto como lo que corresponde a una inclinación fundamental de nosotros mismos. Los objetos de tales inclinaciones son los que nosotros designamos como necesidades humanas fundamentales entendidas ampliamente como se ha visto antes.... Creo que un estudio de esa clase llevaría a dar un apoyo empírico a la lista siguiente de los bienes humanos fundamentales; 1. La vida en sí, incluyendo la salud y seguridad físicas y mentales.» G. GRISSEZ: *El aborto. Mitos, realidades y argumentos*, Salamanca, Sigüeme, 1972, pág. 472.

Planteada dicha cuestión, y ante la necesidad de actuar, es cuando surgen las reglas de la razón práctica, uno de los medios de determinar la acción debida o correcta. Sólo en función de estas reglas surge la moralidad, y no de la percepción de los bienes humanos básicos (2).

No es materia de esta breve exposición detallar el conjunto de los principios básicos de la razón práctica, individualizados hasta un número de nueve por Finnis (3). Lo que aquí nos interesa es que entre las diversas reglas básicas, que han definido autores como J. Finnis o Grissez, hay una que proscribire actuar directamente contra un bien moral básico (4).

(2) «Antes de comenzar, es necesario puntualizar el significado de algunos términos. Hablamos de bienes humanos. Sin embargo, en este contexto, el uso de la palabra "bien" no significa que hayamos conseguido discernir entre lo que es moralmente bueno y malo. En este momento, usamos "bien" simplemente para referirnos a una razón por la que se realiza una acción del tercer nivel, independientemente de que sea moralmente buena o mala. También los bienes que vamos a considerar tienen un alcance muy amplio, tan extenso, de hecho, que es difícil encontrar una etiqueta sencilla que describa adecuadamente cada categoría.» GRISSEZ, G.- SHAW, R.: *Ser persona*, Madrid, Rialp, 1993, pág. 79.

(3) La lista completa aparece en FINNIS: *Fundamentals of ethics*: «1.° have a harmonious set of orientations, purposes and commitments; 2.° do not leave out of account, or arbitrarily discount or exaggerate, any of the basic human goods; 3.° do not leave out of account, or arbitrarily discount or exaggerate, the goodness of other people's participation in human goods; 4.° do not attribute to any particular project the overriding and unconditional significance which only a basic human good and a general commitment can claim; 5.° pursue one's general commitments with creativity and do not abandon them lightly...; 6.° do not waste your opportunities by using needlessly inefficient methods, and do not overlook the foreseeable bad consequences of your choices...; 7.° do not choose directly against any basic human good; 8.° foster the common good of your opportunities; 9.° do not act contrary to your conscience.» *Op. cit.*, Clarendon press, Oxford, 1983, reimp. 1985, pág. 75.

(4) Los principios han sido así explicados por G. Abba, en su reinterpretación de la aportación de Grissez: «Una de las contribuciones más originales y más iluminadoras de la teoría de la razón práctica propuesta por G. Grissez y J. Finnis está en la formulación del primer principio de la moralidad como principio de la voluntad de realización humana integral y en la especificación de este principio en varios principios intermedios denominados modos de responsabilidad. "Las especificaciones primarias del primer principio de moralidad son principios intermedios que están a medio camino entre el primer principio y las normas completamente específicas que dirigen las elecciones. Aquí estos principios son llamados modos de responsabilidad,

Entendiendo estos bienes como evidentes e irreductibles entre ellos. Es en esta regla, por supuesto en su interacción con las otras, donde se fundamentan los llamados absolutos morales, es decir, actos que, en cualquier circunstancia y produciendo el efecto que sea, son caracterizados como inmorales. Estos absolutos han sido afirmados ininterrumpidamente por la tradición moral católica aunque, como es sabido, no son exclusivos de ella, ni requieren para su afirmación de una fundamentación de teología moral (5). Ahora bien, es evidente que matar intencionalmente a un ser humano inocente es un acto que directamente afecta a un bien humano básico, como es la vida. Es por ello que nunca cabe legitimarlo. Y de hecho no ha sido racionalmente legitimado en la mayor parte de las tradiciones morales de nuestros países.

Es más, en cuanto dicho acto afecta a un tercero de forma radical y, en consecuencia, actúa contra el buen orden de la comunidad, es un acto contra la justicia en su sentido más

porque forman el querer en vista a la responsabilidad moral inherente a él. Los modos de responsabilidad especifican —fijan— el primer principio moral excluyendo como inmorales acciones que implican ciertos modos específicos de querer que son incompatibles con la voluntad que se encamina al cumplimiento humano integral.» G. ABBA: *Felicidad, vida buena y virtud*, Barcelona, Eiusa, 1992, 209.

(5) Esta forma de entender la moralidad ha sido definida como moralidad de principios. En su versión en el campo de la teología moral es así definida: «Como ya se indicó, llamamos "Moralidad de los principios" a esa forma de pensar tan extendida, dentro de la teología moral católica que, por una parte, busca responder al reto de la renovación pedida por el Vaticano II y, por otra, su línea de continuidad con la enseñanza recibida de la Iglesia, desarrollar la tradición teológica en cuestiones de moral.

La insistencia en la verdad y carácter fundamental de los principios y normas morales absolutas es la principal forma de mantener esa continuidad con la enseñanza tradicional sobre temas de moral. Defiende que este carácter absoluto se puede aplicar a todas las normas morales específicas de la tradición cristiana, válidas para todos los casos. Normas tales como "no provocar nunca la muerte directa de inocentes" y "no cometer jamás adulterio", son válidas siempre, obligan constantemente y no son irrelevantes. Nunca puede haber razones objetivamente buenas para ir en contra de principios de esta naturaleza. Ello, por supuesto, no significa que no existan excepciones en las normas morales.» LAWLER, BOYLE y MAY: *Ética sexual*, Pamplona. Eiusa, 1992, pág. 152.

estricto y contra el bien común (6). Es aquí donde interviene el Derecho, sancionando al que realiza dicho acto, que a más de inmoral, tal como he señalado, es gravemente antijurídico.

Este es el *quid* de la cuestión que nos proponemos analizar en estas breves líneas. Es más, éste es el *quid* de muchas más cuestiones, pues la justificación del propio Gobierno y del Derecho, superadas las mixtificaciones de voluntades generales, destinos manifiestos, o procesos de transformación revolucionarios, se encuentra en el bien común, entendido como el que permite el desarrollo más adecuado de la autorrealización de los miembros de la comunidad. Son los bienes de éstos los que tienen sustantividad propia, y no un hipotético bien general independiente de ellos.

En consecuencia, de todo lo anteriormente dicho, al contemplar cómo se respeta el valor de la vida humana en una sociedad, no debemos atender fundamentalmente a si este valor es declarado o no. Y ello porque es inconcebible que en una declaración racional se niegue la existencia de dicho valor, que hemos afirmado como evidente. Convendría matizar, llegados a este punto, y nuevamente sin podernos extender, lo que entendemos por evidente. En efecto, utilizamos el concepto evidente en el sentido en que los aristotélico-tomistas afirman la evidencia de los bienes humanos fundamentales (7),

(6) La relación entre el bien personal y el bien común es una *de* las cuestiones claves de la filosofía realista, y donde se marcan las mayores diferencias con otras perspectivas contemporáneas. El concepto de bien común y bien personal se reenvían el uno al otro. En cuanto, en primer lugar, el bien común se traduce en el desarrollo de los bienes personales, mientras que estos reenvían al bien común que aparece como objeto de uno de los principios de la misma razón práctica. En palabras de Jean Marc Trigeaud «Forcé est de considérer l'acception métaphysique de chaque mot ou expression, du "bien común" et de la "personne", ce qui autorise à en préciser des emplois distincts, et à conclure à une corrélation réciproque, dans l'optique thomiste: si la personne renvoie au bien commun, le bien commun à son tour s'ordonne à elle, car ce n'est qu'en tant que nature que l'homme participe au tout politique, et sa personne s'engage justement à s'y soustraire, étant en elle-même un tout supérieur, ou traduisant plutôt le contenu réel que la forme purement protectrice et extérieure du tout politique (du status) est censé promouvoir.» JEAN MARC TRIGEAUD: *Elements d'une philosophie politique*, Biere, Burdeos, 1993, pág. 126.

(7) Este sentido de evidencia ha sido especialmente desarrollado por J. Finnis. tomando el ejemplo del principio «Es bueno buscar el conocimiento»

En un estudio, aunque sea sucinto, del Derecho constitucional comparado no es posible encontrar, ni siquiera en los textos legales o constitucionales totalitarios, una declaración negando ese valor. Ni tampoco textos que lo consideren secundario o subordinado al menos *prima facie*. Y sin embargo, ¡cuantas violaciones de dicho valor hemos contemplado y observamos todavía! ¡Qué falta de sensibilidad en nuestras sociedades ante un valor tan primario! Alguna explicación debemos buscar a esta aparente paradoja, que marca la historia y, por supuesto, el presente humano (8).

Al referirnos al valor de la vida, de forma idéntica a como contemplamos su respeto en la acción de un individuo, debemos fijarnos en cómo se respeta en nuestras sociedades. En el análisis que nos proponemos realizar, más que observar si en efecto se respeta en el conjunto de las acciones el valor de la vida humana, conviene observar si hay casos en que está socialmente justificado que se realicen actos intencionados contra la vida humana inocente. Esto segundo es más grave, y ello por una *razón* fácilmente entendible. Teniendo en cuenta

to», especialmente en su obra *Natural Law and natural rights*: «Such principles of theoretical rationality are not demonstrable, for they are presupposed or deployed in anything that we would count at a demonstration, they do not describe the world, but although they cannot be verified by opening one's eye and taking a look, they are obvious —obvious valid— to anyone who has experience of inquiry into matters of fact or of theoretical judgement; they do not stand in need of demonstration.» J. FINNIS: *Natural law and natural rights*, Oxford, Clarendon press, 2980, pág. 69.

(8) Hasta tal punto esto es así que bien podemos hablar de una cultura de la muerte, dominante entre nosotros. Así «Este mundo maravilloso —tan amado por el Padre que envió a su Hijo único para su salvación— es el teatro de una batalla interminable que está librándose por nuestra dignidad e identidad como seres libres y espirituales. Esta lucha tiene su paralelismo en el combate apocalíptico descrito en la primera lectura de la misa. La muerte Jucha contra /a vida: una cultura de ia muerte intenta imponerse a nuestro deseo de vivir y vivir... En nuestro siglo, más que en cualquier otra época de la historia, la cultura de la muerte ha adquirido una forma social e institucionalizada de legalidad para justificar los más horribles crímenes contra la Humanidad: el genocidio, las soluciones finales, las limpiezas étnicas y el masivo “quitas la vida a los seres humanos aún antes de su nacimiento o también antes de que lleguen a la meta natural de la muerte” (*Dominun et vivificatem*, 57) Juan Pablo II, homilía durantela misa en *Cherry Creek, Denver, 15 de agosto de 1993*, Palabra, Madrid, pag 110.

el actuar histórico *del* ser humano, no podemos olvidar que éste realiza acciones inmorales y también antijurídicas. Ahora bien, desde la perspectiva abordada, el que dichas acciones sean caracterizadas como tales ya es un paso importante para lograr su reducción en lo posible.

Probablemente si preguntásemos a algunos de nuestros contemporáneos si el valor de la vida humana está aceptado en nuestra moral social y legislaciones, contestaría que sí. Y en efecto el que respondiese afirmativamente a esta pregunta podría traer a su favor algunos argumentos, por ejemplo, que en la mayor parte de nuestros países se ha suprimido el recurso a la pena de muerte, incluso en el caso de los crímenes más horribles o aquéllos en los que está en cuestión la seguridad del Estado. O dando al valor vida humana el sentido inclusivo al que nos hemos referido al principio, se podría afirmar que nunca como ahora se ha protegido la salud humana en el trabajo, o se ha atendido a la salud de la población en general de una forma tan eficiente. Ni nunca se han fijado indemnizaciones proporcionalmente tan altas en caso de daños personales. Ni se han sancionado con tanto vigor los delitos contra las personas, en relación con los que afectan a otros bienes.

Y al afirmar esto probablemente se tenga razón, y sin embargo, en contra de lo afirmado, surge la íntima convicción de que las cosas no están tan claras, y que, pese a lo que se dice, algo falla en relación con este bien en nuestras sociedades.

Para ilustrar esta intuición, vamos a comenzar con un ejemplo bélico, y ello aunque parezca incoherente pretender respetar el bien de la vida humana en las guerras. Pero es indudable que las guerras han acompañado al hombre a lo largo de toda su historia, y que, en determinados ámbitos, se ha intentado limitar sus terribles efectos. Y en este proceso surgió toda una reflexión sobre las condiciones de la guerra justa, que alcanzó su cénit en el universo cristiano del siglo XIII. Si por el contrario nos concentramos en los conflictos bélicos de nuestro siglo, fuertemente ideologizados, observaremos que se han reducido prácticamente las viejas exigencias de la guerra justa a una sola, esto es, al requisito de la causa justa. Esto en principio representa un notable empobreci-

miento. La fe en la justicia de la propia causa, fácilmente manipulable en el universo ideologizado, tiende a evitar los límites en el proceso de consecución del objetivo loable, máxime cuando se ha extendido, sobre todo en el mundo anglosajón, una mentalidad fuertemente utilitarista. El desarrollo tecnológico, y su incidencia en el área militar, con la invención del bombardeo estratégico y otros medios de destrucción masiva han hecho el resto. En consecuencia, y en los últimos conflictos bélicos que han assolado nuestro continente, hemos visto, no ya a los representantes de los Estados totalitarios, sino a los de aquéllos que proclamaban la defensa de los derechos del hombre, justificar la muerte masiva de inocentes. Y así, quienes han protegido a sus ciudadanos con sistemas legales excepcionalmente efectivos frente a la arbitrariedad del poder no dudaron en admitir la muerte intencional de inocentes en un nivel nunca antes alcanzado. Y naciones con sistemas jurídicos sofisticados justificaron los bombardeos de Dresde, Hiroshima o Nagasaki, por citar sólo casos emblemáticos.

Es cierto que se nos podrá objetar que la guerra es algo excepcional, que además ha estado lejos de nuestras comunidades, salvo casos excepcionales y de escaso impacto sobre el acontecer diario de las mismas, durante casi el último medio siglo. Pero, si bien nuestras comunidades no han vivido guerras calientes, no es necesario recordar que han estado inmersas en ese estado de permanente amenaza de guerra que ha sido denominado con el acertado término de guerra fría. Esta situación habría sido, sin embargo, preferible a las guerras calientes, a juicio de algunos, que a la vista de los últimos conflictos bélicos, parecen añorar los «viejos y buenos tiempos».

La clave de aquellos «viejos y buenos tiempos», en los que la mitad de nuestro continente estaba atenazado por la tiranía más terrible que han conocido los siglos, es que el conjunto del mismo estaba amenazado por la posibilidad de una guerra nuclear. Es decir, por la previsión, elevada a la condición de teoría defensiva, de que en caso de guerra la forma de defensa prioritaria exigía la destrucción masiva e intencional de vidas humanas inocentes. Ciertamente es, que no se deseaba alcanzar esa situación, y cierto es también, que no se ha recurrido a ella; pero la eficacia de la disuasión consistía en la convicción

de que, llegado el caso, se aplicarían esos medios. El extremo de esta evolución se alcanzaría con la doctrina aparentemente absurda de la destrucción mutua asegurada. El regreso desde esta doctrina a una propia disuasión nuclear se inició con la denominada «Iniciativa de Defensa Estratégica»,

Cabe preguntarse, tal como ha hecho la mejor doctrina americana, hasta qué punto la convivencia con esta decisión, que se justificaba moralmente, no pudo influir en la valoración de la vida humana. Pues, como hemos señalado, se ha procedido a justificar en amplios sectores una excepción, tan notable como la apuntada, al absoluto moral «no matarás al inocente». En qué medida éste quedó afectado por esta estricta causa, o bien, hasta qué punto este ejemplo histórico es una expresión de una causa más profunda, es materia de otro estudio del aquí propuesto (9).

En los últimos años, y en la mayoría de nuestros países, hemos asistido a la constitución de grupos de acción social y política que se denominaban con el término genérico de *pro-Ufe*. Estos grupos se han extendido con rapidez, y constituyen un fenómeno de importancia semejante al que en otras épocas representaron los abolicionistas o las sufragistas. Y no

(9) «Quizá el ejemplo más importante de la aplicación de la ética a los problemas bélicos modernos se refiere a la estrategia de disuasión nuclear —el equilibrio de] terror—. No creo que sea acertado plantear el problema en términos de la moralidad de las armas nucleares, porque son los actos y no los objetos los que son moralmente buenos o malos. Es posible que la fuerza nuclear tenga un uso legítimo, por ejemplo la destrucción del cuartel general subterráneo del enemigo.

Sin embargo, la estrategia del terror lleva consigo la amenaza de destruir sin discriminación, e incluso destruir blancos no militares a propósito. El último estadio de un intercambio nuclear no produciría ningún efecto militar ventajoso. Con todo, la amenaza es eficaz porque se está dispuesto a llegar a ese último estadio. Este acto, en caso de llevarse a la práctica sería inmoral.» G. GRISSEZ: *El aborto. Mitos, realidades y argumentos*, Sigüeme, Salamanca, 1972, pág. 509. De nuevo Grissez sobre el mismo tema «Por dar un ejemplo: el bombardeo de Hiroshima y Nagasaki constituyó un acto de política terrorista. Fue elegido en parte por deseo de venganza y en parte con la esperanza de que ayudaría a acelerar la victoria. Se hizo en el contexto injusto de conseguir una rendición incondicional por parte del Japón... Posteriormente el acto terrorista se racionalizó con argumentos consecuencialistas.» GRISSEZ, G.: «Teología moral cristiana y consecuencialismo», en *Principios de vida moral*, Eünsa, Barcelona, 1990, pág. 195.

cabe duda de que si estos grupos se han extendido, y han alcanzado un activismo tan notable, es porque al menos sus integrantes entienden que el bien fundamental de la vida humana está seriamente amenazado en la moral social y en las leyes. La actividad de estos auténticos denunciadore de la verdadera situación es muy ilustrativa del proceso que queremos analizar, y probablemente refuerza alguna de las tesis que deseamos señalar.

Como es sobradamente sabido, los grupos pro-vida comenzaron su actividad de forma casi exclusiva, en un principio, alrededor del fenómeno de la despenalización y fomento, por parte de las instituciones públicas, de la interrupción voluntaria del embarazo. Cierta es, que este fenómeno sólo es caracterizado como un atentado a la vida humana por los que se oponen a él, pues los favorecedores del mismo se limitan a negar, en su inmensa mayoría, que estemos ante verdaderos sujetos humanos. Esto es lo que convertiría el aborto en un asunto religioso, más que en un problema moral o legal, tal como pretenden los fomentadores de la práctica. Si esto fuera efectivamente así, el tema de discusión sobre la hipotética amenaza se hubiera limitado al caso de la interrupción voluntaria del embarazo, y sólo hasta las fases de desarrollo en las que, sucesivamente, se ha venido trazando la frontera entre los que tienen un serio derecho a la vida y los que no lo tienen. En todo caso, se hubiera extendido sólo a las prácticas con embriones. Y todo porque los defensores de la tolerancia de la práctica abortista se hubieran limitado a incidir en el «tabú» religioso, y no en aquellos casos en los que estaba «verdaderamente» en cuestión el valor de la vida humana.

Pero muy pronto se ha abierto otro frente en torno al sujeto humano en otra fase de su vida, totalmente distinta a la discutida en la cuestión anterior, y, en este proceso, se han manejado argumentos semejantes a los de la interrupción voluntaria del embarazo, y es más, en general, los mismos que aceptaron la interrupción voluntaria del embarazo vuelven a posicionarse a favor de la despenalización de estos actos (10).

(10) La relación ha sido correctamente establecida por el «Comité Episcopal para la defensa de la vida», de la Conferencia Episcopal Española

Me estoy refiriendo, como habrán ustedes imaginado, a la denominada eutanasia activa. Todo lo que he señalado antes, nos debería hacer pensar que la relación entre interrupción voluntaria del embarazo y eutanasia, y formas extremas de la denominada eugenesia, y otros fenómenos semejantes, no es arbitrariamente establecida por los pro-vida; sino que responde a la naturaleza de las cosas o, por lo menos, se basa en el común sustrato ideológico de los defensores de la despenalización.

En consecuencia, podemos adelantar la hipótesis de que los favorecedores de estas prácticas, más que negar la humanidad de las posibles víctimas, lo cual, a pesar del prejuicio ideológico, parece cada vez más difícil, lo que hacen es formular excepciones al absoluto moral «no matarás al inocente». Dicho de otra forma, la discusión sobre la humanidad del feto, por ejemplo, es muy relevante para la argumentación provida, pero, a medida que el proceso feticida se ha extendido, empieza a perder relevancia para los autores favorecedores de esta práctica; siendo en cada momento más numerosos los que asumen la licitud del aborto aunque el feto sea, en un sentido u otro, un ser humano. Dentro de este proceso las excepciones parecen formularse, en general, sobre la base del argumento de vida que merece o no ser vivida. En esta perspectiva, se desustancializa el concepto de persona y los derechos ligados a él. Por eso, entre otras razones, es preferible centrar la atención en el deber de respetar toda vida humana, en vez de en el derecho de que se nos respete; esto es lo que ha hecho buena parte de la doctrina realista (11).

cuando afirma: «Desde los años 30 de este siglo se vienen constituyendo asociaciones en defensa de la eutanasia y se han propuesto leyes permisivas, que habitualmente han sido rechazadas, en distintos países. Sin embargo, la actitud en favor de la eutanasia de estos pequeños grupos, y cierta mentalidad de relativización del respeto debido al ser humano (que se expresa, por ejemplo, en el aborto), va calando en la sociedad, convirtiendo de nuevo a la eutanasia en un problema social que vuelve a aparecer después de haber sido superado durante siglos.» *La eutanasia. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*, Ed. Paulinas, Madrid, 1993, pág. 45.

(11) Este deber que es moral tiene su evidente correlato jurídico, que tiene su traducción en obligaciones del mismo estado. Así en el documento episcopal sobre la eutanasia: «58. La cuestión de la eutanasia, ¿es un proble-

Esta perspectiva, que podríamos denominar objetivista, y que tiene una clara fundamentación metafísica, evita algunos equívocos que ha producido cierto personalismo contemporáneo, como ha demostrado suficientemente, entre otros, Eudaldo Forment, en las obras que repetidamente venimos citando. Ayuda, entre otras cosas, a superar la aparente aporía que se está presentando a la doctrina contemporánea sobre la sanción penal del que practica una eutanasia a ruego del paciente. Explica el valor objetivo de la vida, despreciada por la propia persona o que se encuentra en situaciones límite de deterioro; explica, en definitiva, el valor de la vida incluso del que no es consciente de dicho valor.

Sin embargo, el grueso de la argumentación, en estos temas, parece deslizarse sutilmente hacia un punto en el que, tanto la menor humanidad del posible sujeto pasivo de la acción, como su voluntad de que le sean aliviados los dolores, dejan de ser relevantes.

Esta tesis está implícita en algunas de las primeras indicaciones que se han aprobado generalmente para la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo. Así, tanto la mal llamada indicación ética, como la del aborto en el caso de previsible anomalías del feto hacen caso omiso, tanto de la voluntad del sujeto pasivo (como es evidente), como de su previsible defecto de humanidad, y, aunque en el segundo caso, se suele hacer una referencia al concepto de vida que no merece la pena vivirse, lo que subyace realmente es el coste

ma político? Lo es, sin duda, porque uno de los deberes primordiales del Estado es el de respetar y hacer respetar los derechos fundamentales de la persona, el primero de los cuales es el derecho a la vida, y la eutanasia no es sino la destrucción de vidas humanas inocentes en determinadas condiciones.» Y añade en la cuestión siguiente: «No obstante, en los últimos años algunas leyes han roto el tradicional principio de protección absoluta del derecho a la vida, permitiendo, o no castigando, el atentar contra la vida de los concebidos y aún no nacidos mediante el aborto, o la destrucción de los embriones humanos creados en el laboratorio. Tales leyes sobre el aborto y las técnicas de procreación artificial han abierto una brecha en la línea coherente de protección jurídica de la vida humana, que algunos pretenden ahora ampliar aún más mediante la permisión de la eutanasia.» *La eutanasia. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*, Ed. Paulinas, Madrid, 1993, págs. 67-68.

que tendrá para el agente la continuación del embarazo y el nacimiento del niño.

De esta forma, y aunque las indicaciones son, a mi juicio, estacionales hacia la liberalización total de la práctica, como observamos en la mayoría de los casos de los países occidentales, han tenido un efecto colateral peligroso; a saber, la admisión de la idea de que una práctica que está generalmente proscrita, por estar afectada en ella el valor de la vida humana, puede autorizarse, cuando la consecuencia de su realización impide un mal mayor, en este caso, un mal mayor para el sujeto agente, que puede mixtificarse en un mal mayor para el conjunto de la comunidad o incluso para la víctima.

Resulta, en esta perspectiva, urgente ponerse a observar hasta qué punto una argumentación de este tipo, que tolera el homicidio voluntario de un ser humano inocente para evitar consecuencias malas, no se está introduciendo también en el caso de la eutanasia activa. En ésta, es de sospechar que la autorización del sujeto pasivo, o incluso de su familia, va a ir perdiendo relevancia, frente a la descripción de casos tipo, en los que lo fundamental será el sufrimiento de la familia del enfermo terminal, o el grave coste social de la prolongación de la vida. Algunos recientes casos de enfermos en coma, a los que se les ha retirado la alimentación, abonarían esta tesis.

Parece, por lo tanto, que podemos describir, en estos momentos, en diversos países occidentales, casos en los que la eliminación de un sujeto humano inocente no tiene consecuencias jurídicas para su autor y, es más, está socialmente admitida. Conviene señalar, también, cómo esta posición tiene una fundamentación consecuencialista; es decir, se justifica un acto, que en otras circunstancias sería inmoral, porque las consecuencias que se derivan del mismo son positivas, en el sentido de que produce un mejor estado de cosas en el mundo. Ahora bien, la mejor doctrina ha demostrado suficientemente la imposibilidad de justificar el comportamiento moral en el consecuencialismo, tanto por la extensión ilimitada de la responsabilidad del sujeto al conjunto de los estados de cosas en el mundo, como por la inconmensurabilidad de los bienes que describen ese mejor estado de cosas. En defini-

tiva, se ha concluido, desde mi punto de vista con acierto, que, en buena medida, el consecuencialismo tiende a justificar opciones tomadas anteriormente al supuesto cálculo de beneficios.

Observemos cómo esto afecta al tema que estamos tratando. Frente a todo lo dicho aquí, se nos puede argumentar que, en todo caso, la aceptación de estas excepciones al principio de la santidad de la vida humana inocente se reduce a unos pocos supuestos, tanto en la legislación como en la ética social, y que estos supuestos son relativamente marginales. La extrapolación de estos datos, hasta definir a nuestras sociedades como homicidas, sería una exageración que podría ocultar fines ideológicos como sería el poner en cuestión nuestros sistemas de libertades.

Es indudable que nos encontramos ante excepciones al principio de la santidad de la vida humana inocente, que no se generalizan hasta el extremo de poner en riesgo la vida del conjunto de la comunidad. Pero ¿es que podía ser de otra forma? No es posible concebir una sociedad en que no se proteja en cierta medida la vida humana como un valor, y no encontramos derechos en los que no se sancione de algún modo al homicida. El problema, por lo tanto, es precisamente el de esas posibles excepciones. Es más, cuanto mayor sea la protección para el conjunto de los ciudadanos, más escandalosa será la situación de los marginados de ese sistema.

El problema que se nos plantea tiene, por tanto, un origen teórico y unas consecuencias prácticas notables. Vamos a detenernos en algunas de las que parecen previsibles, a la luz de los acontecimientos que hemos visto hasta ahora, especialmente a la vista del fenómeno de la extensión de la interrupción voluntaria del embarazo y de la eutanasia activa. Hemos intentado trazar una analogía entre el comportamiento del hombre individual y el de la comunidad, quizá porque ésta ha sido la forma habitual, a lo largo de la historia del pensamiento político, de describir el comportamiento colectivo. Sabemos que el comportamiento del sujeto racional, en lo que podemos llamar actos en sentido estricto, se caracteriza por la huella que deja en el propio sujeto, tal como describe magistralmente Oscar Wilde en «El retrato

de Dorian Gray» (12J. Este es el sentido de las virtudes y los vicios. Sabemos que las virtudes no sólo son necesarias para reforzar la acción correcta sino también para definirla, lo contrario ocurre en el caso de los vicios, capaces de oscurecer la percepción de lo correcto, tal como define el aquinate al describir precisamente la negación de lo evidente y la mutabilidad del derecho (13). En consecuencia, ¿qué podemos esperar de una sociedad que se acostumbre, como empieza a ocurrir con la nuestra, a este cúmulo de homicidios consentidos? Va de suyo que estas prácticas no sólo son síntoma de la desvaloración del bien al que nos referimos sino que a su vez producirá una menos exigente conservación del mismo. La vulnerabilidad de la protección de la vida humana inocente, base del resto de los bienes morales, está servida (14). El

(12) Aunque desde luego no es muy claro que esta fuese la intención descriptiva del propio autor, no cabe duda de que la obra adquiere un significado propio. «Entró tranquilamente, cerrando la puerta detrás de él, como era su costumbre, y tiró de la cortina púrpura colgada sobre el retrato. Un grito de dolor e indignación se le escapó. No veía ningún cambio, excepto en los ojos, donde había una expresión de astucia, y en la boca, fruncida por la arruga de la hipocresía. La cosa resultaba, sin embargo, repugnante, más repugnante, a ser posible, que antes y el rocío escarlata que ensanchaba la mano parecía más brillante, como sangre vertida recientemente.» *El retrato de Dorian Gray*, Obras Completas, Aguilar, 1943, duodécima edición-quinta reimpresión, Madrid, 1981, pág. 233.

(13) Ante la objeción a la inmutabilidad de la misma ley natural afirma el aquinate «Lo que la ley establece es considerado como justo. Pero los hombres han establecido muchas cosas contrarias a la ley natural. Luego la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres.» A lo que responde «A la tercera hay que decir: El argumento vale para los preceptos secundarios de la ley natural, contra los cuales algunos legisladores dictaron disposiciones inicuas». Hay que reconocer, sin embargo, que la prohibición del homicidio está estrechamente relacionada con los primarios. S. T. I-II, q. 94, art. 6, ad. 3.

(14) La gravedad del proceso se evidencia no sólo en la anterior cita de Juan Pablo II, sino en el hecho de que el binomio verdad-vida se convirtiese en el argumento principal de los discursos del Santo Padre en EE.UU. Y así en su primer discurso del 12 de agosto «A todos los norteamericanos, sin excepción, les hago esta invitación: detengámonos a reflexionar juntos. Educar sin un sistema de valores basado en la verdad significa abandonar a la juventud a la confusión moral, a la inseguridad personal y a la manipulación fácil. Ningún país, ni siquiera el más poderoso, puede perdurar, si priva a sus hijos de ese bien esencial. El respeto a la dignidad y al valor de cada persona, la integridad y la responsabilidad, así como la comprensión y la solidaridad

hecho de la disminución de la indignación ante estas injusticias, tan observable entre nuestros contemporáneos, es también sintomático.

En otro orden de cosas, si la ética se basa en la razón, como sucede en Occidente desde hace mucho tiempo, es difícil mantener comportamientos morales una vez que se pone en cuestión la fundamentación racional de los mismos. En consecuencia, afectado como está el principio de la santidad de la vida humana inocente, que como hemos dicho es estrictamente racional, ciertas prohibiciones, defensas nos atreveríamos a decir, subsisten como estrictos tabúes, entendiendo éstos como normas que, en procesos de degeneración de una visión del mundo, perviven, habiendo perdido el sentido que las justificaba. El destino de los tabúes en las comunidades ha sido suficientemente observado, y no es otro que el desaparecer, como desapareció la visión del mundo que les dio vida y significación (15). En consecuencia, y habida cuenta de que las comunidades tienen que buscar un punto de equilibrio de protección de las vidas de los ciudadanos, se corre el riesgo de que dicha protección se reserve a aquéllos que tienen capaci-

para con los demás, sobreviven sólo si han sido transmitidos en las familias, las escuelas y los medios de comunicación social.» Y en la despedida del día 15: «En consecuencia, ellos se van con un compromiso mayor en favor de la victoria de la cultura de la vida sobre la cultura de la muerte. La cultura de la vida significa respeto a la naturaleza y cuidado de la obra divina de la creación. En particular significa respeto a la vida humana desde el primer momento de su concepción hasta su concepción natural.» Desde Denver a los jóvenes, *op. cit.*, págs. 16 y 141 respectivamente.

(15) De nuevo nos remitimos a la insustituible obra de ALASDAIR MACINTYR: *Tres versiones rivales de La ética*. Al referirse a la degeneración del sistema moral hawaiano y a su relación con la degeneración occidental dice: «De este modo, a un hawaiano cultivado socialmente, consciente de su propia historia, podría haberle parecido que la facilidad con la que Kamehameha II terminó por abolir en 1819 las normas y prohibiciones kapu, reflejaba una difundida conciencia, aún cuando en gran parte inarticulada, de la creciente degeneración en la irracionalidad del sistema kapu. Pero si semejante hawaiano hubiera tenido entonces que reflexionar sobre los rasgos correspondientes de la cultura europea moderna que encontró desplazando a los antiguos modelos hawaianos, le hubiera resultado sin duda chocante, que en esa cultura parecía haber tenido lugar una degeneración similar.» *Tres versiones rivales de la ética*. Enciclopedia, Genealogía y Tradición, Rialp, Madrid, 1992, pág. 232.

dad de reivindicación, es decir, que sobre los valores primen los intereses (16). Sólo los fuertes, o aquéllos de los que se tema la reacción política, estarán suficientemente protegidos. Obsérvese que, desde esta perspectiva, ni siquiera es necesario un aumento significativo de la represión para dar paso a la tiranía. Si estos razonamientos fuesen ciertos, y así lo creo, tan sólo habríamos comenzado a vislumbrar la degeneración moral alcanzable, mientras que podríamos preguntarnos hasta qué punto, en sociedades de esas características, se cumplen las más elementales exigencias del bien común (17).

(16) Una ampliación sobre la primacía de los intereses sobre los valores en el ámbito tratado puede encontrarse en mi artículo «Intereses y valores en la construcción biojurídica», *La Ley*, Madrid, 30 de julio de 1993.

(17) Conviene recordar a estos efectos que, en la concepción que sostenemos, la búsqueda del bien común es condición esencial de la ley y, en consecuencia, de la legitimidad del gobernante. Con el acicate: «Y así, de las cuatro conclusiones establecidas se puede inferir la definición de la ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad.» S.T. I-II, q. 90, a 4.

