

---

**ARTÍCULO**

**Desde la Ética a la Bioética**

**From Ethics to Bioethics**

**GERSON NEVES PINTO \***

---

\* Gerson Neves Pinto. Doctor en Filosofía École Pratique des Hautes Études, Sorbonne - Paris, Maestro en Filosofía por la UFRGS y Profesor Adjunto de Filosofía del Derecho en la Universidade do Vale do Rio dos Sinos, RS, Brasil. Correo electrónico: gerson.p@terra.com.br

Esta es una revista electrónica de acceso abierto, lo que significa que todo el contenido es de libre acceso sin coste alguno para el usuario o su institución. Los usuarios pueden leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir o enlazar los textos completos de los artículos en esta revista sin pedir permiso previo del editor o del autor, siempre que no medie lucro en dichas operaciones y siempre que se citen las fuentes. Esto está de acuerdo con la definición BOAI de acceso abierto.

## Índice

- I. La invención de la Bioética.
- II. Dislocamiento moral y ampliación de la contingencia.
- III. La distinción aristotélica entre deliberación técnica y la deliberación ético-moral.
- IV. Conclusión.
- V. Referencias.

## Resumen

La Bioética está en permanente expansión en lo que se refiere a las nuevas cuestiones morales y jurídicas, pero aún es incipiente en su fundamentación filosófica. Se presenta como una ética nueva para un nuevo hombre, donde las nociones de la ética clásica parecen no justificar las exigencias de las nuevas cuestiones emergentes. Este trabajo aborda la cuestión de las nuevas tecnologías y de sus límites éticos y jurídicos. Se evalúan las contribuciones de dos de los más importantes jus-filósofos contemporáneos, Jürgen Habermas y Ronald Dworkin, estableciendo un posible diálogo entre ellos con aquél que fue uno de los fundadores de la ética clásica, Aristóteles.

**Palabras clave:** ética; bioética; genética; contingencia; principios.

## Abstract

Bioethics is in constant expansion to new moral and legal issues, but it is still incipient in its philosophical grounds. It presents itself as a new ethic for a new man, where classical ethics' notions seem not justify the demands of the new questions raised by bioethics. This paper addresses the issue of new technologies and their ethical and legal boundaries. Assesses the contributions of two of the most important contemporary philosophers, Jürgen Habermas and Ronald Dworkin, establishing a possible dialogue between them and one of the founders of classical ethics, Aristotle.

**Keywords:** ethics; bioethics; genetics; contingency; principles.

## I. La invención de la Bioética

En el inicio del siglo XX Freud provocó la mayor estupefacción en el medio médico de entonces, al afirmar que la sexualidad infantil es algo constitutivo de la neurosis humana y que este descubrimiento no debería ser algo tan sorprendente y repulsivo, pues en realidad, él simplemente estaba recuperando aquello que los griegos ya sabían hace mucho tiempo y que está maravillosamente narrado en la tragedia de Sófocles, Edipo Rey: el dibujo ineluctable del ser humano. Del mismo modo, se puede imaginar que hoy, con el advenimiento de la bioética, estemos nuevamente delante de una irrupción de aquello que los griegos ya habían prefigurado: la “caja de pandora” que una vez abierta, es la causa de las mayores catástrofes, puesto que encerraba todos los males de la humanidad. Para muchos la bioética se constituye en una “caja de Pandora” a la inversa, pues sería la redención del ser humano en lo que dice respecto a los secretos de la vida y, sobretodo, a la posibilidad de trascender lo humano.

Sea como sea, la bioética es una realidad y se refiere a todos los sectores de la actividad humana: el inicio y el fin de la vida, la ingeniería genética, la biotecnología moderna, la medicina y los medicamentos, etc. Ése es el *impasse*: la ciencia requiere total libertad de investigación, siempre que ciertas cuestiones sean controladas o por lo menos monitoreadas por organismos especiales. Ahí surge la cuestión crucial: ¿quién decide lo que puede y lo que no puede ser realizado? Podemos pensar en un control ejercido por el poder judicial (o legislativo) y asesorado técnicamente por científicos. Sin embargo, esta discusión trasciende el plan meramente técnico y científico, pues afecta al conjunto de la sociedad que se ve frente a la posibilidad de sufrir beneficios y/o perjuicios.

El primer autor que, en los Estados Unidos, utilizó el vocablo “bioética” fue Van Rensselaer Potter. En 1970 usó la combinación *Bio-Ethik* compuesta de las palabras griegas *bios* (vida) y *ethos* (ética) para designar el estudio de la moralidad de las conductas humanas en el dominio de las ciencias de la vida. En este nuevo abordaje acerca de las conductas adoptadas en las ciencias biomédicas, tenemos siempre presente una tensión entre el desarrollo técnico-científico y la cuestión ética de los límites que deben ser observados por estas nuevas tecnologías. Tenemos dos tendencias aparentemente contradictorias en torno a los avances de la bioética: estos desarrollos técnico-científicos, ora emergen como mejoras de las condiciones materiales de la existencia humana, ora aparecen como amenazas, poniendo en peligro la vida al avanzar en áreas aún no conocidas en su totalidad.

Desde la creación del concepto, esta nueva disciplina encierra una ambigüedad fundamental: es al mismo tiempo antigua y moderna, pues decir “Ética” es evocar la genealogía del pensamiento occidental, donde es posible poner “al desnudo las estructuras del Occidente”, como afirma el jurista Pierre Legendre.<sup>1</sup> Por otro lado, ella es post-moderna en aquello que investiga, pues su objeto de conocimiento son las nuevas tecnologías que a través de investigaciones y experiencias prometen traer grandes beneficios al género humano. La noción de bioética reenvía a un conjunto de procedimientos y prácticas que ponían en duda los avances de las técnicas biomédicas. Esta postura ética y también crítica es sin duda una característica de la

---

<sup>1</sup> P. Legendre, *L'ineestimable objet de la transgression, étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985, p. 13.

modernidad. En fin, como nos recuerda Engelhardt: “el súbito surgimiento de la bioética es un enigma: ella vino aparentemente de la nada”.<sup>2</sup>

Para intentar entender este enigma, Habermas va a recordarnos que todos los avances en las técnicas e investigaciones constituyen una nueva especie de desafío, pues ellos modifican aquello que “somos por naturaleza” y, citando a Kant, Habermas afirma: “Lo que Kant todavía consideraba el «reino de la necesidad» se ha transformado desde la óptica de la teoría de la evolución en un «reino de la casualidad». Y ahora la técnica genética desplaza las fronteras entre esta base natural indisponible y el «reino de la libertad».”<sup>3</sup>

Como afirmó Habermas, las técnicas innovadoras provenientes de la genética dislocaron la frontera entre la base natural indisponible [aquello que es necesario, eterno o el azar –como denominó el evolucionismo moderno] y el llamado reino de la libertad [dominio de lo contingente]. La intervención de las tecnologías en aquello que hasta entonces era absolutamente natural o azaroso (fecundación, gestación, mutaciones, etc) provocó una ampliación del ámbito de intervención del hombre en aquello que era “natural”, modificando así, la estructura general de nuestra experiencia moral. Imaginemos una joven que reciba la noticia de que su patrimonio genético fue manipulado sin ninguna razón terapéutica. De esta forma, percibe que sus padres realizaron esta intervención eugénica con la buena intención de mejorar las chances de la niña en el futuro. Los padres, ciertamente, se dejaron llevar por sus propias preferencias. Ahora, no es nada cierto que la niña al crecer haga suyas las representaciones y preferencias de sus padres. En este caso, si ella no se identifica con estas preferencias, las pondrá en duda, preguntándose por ejemplo, porqué sus padres le dotaron del don de las matemáticas en lugar de capacidades atléticas o musicales que serían mucho más útiles para una carrera de una deportista de alto nivel o de una pianista que ella desea seguir.<sup>4</sup>

A esta modificación de nuestra experiencia moral, Habermas la llama “destradicionalización de los mundos de la vida”. Aquí el posicionamiento de Habermas coincide con el “dislocamiento moral” de Dworkin.<sup>5</sup> Podemos entender estas dos expresiones como señaladoras de una crisis de los valores de la tradición ético-moral occidental para comprender las cuestiones y problemas traídos por los rápidos cambios en la ciencia, que hoy son objeto de reflexión de la bioética, y sus aplicaciones en los diagnósticos, pronósticos y terapias médicas.<sup>6</sup> Este nuevo horizonte nos pone frente a una desafiante reformulación de los problemas morales, jurídicos y políticos que el avance de estas nuevas tecnologías están produciendo en la actualidad.

---

<sup>2</sup> ENGELHARDT, H. Tristram Jr. *Pluralismo moral e metafísico. Repensar a santidade da vida e da dignidade humanas*. En GARRAFA, Volnei & PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, pág. 438.

<sup>3</sup> Habermas, Jürgen: *El futuro de la naturaleza humana, ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, pág. 44. Este texto de Habermas se constituye en una versión reeditada de la conferencia Christian Wolff, impartida en la Universidad de Marburg en 28 de junio de 2001, que consideró la discusión sobre el tratamiento que se debe dar a las técnicas genéticas.

<sup>4</sup> Cf. Habermas, Jürgen, op. cit, p. 84.

<sup>5</sup> Aunque sostengan posiciones antagónicas, en cierto sentido, Dworkin y Habermas también tienen muchos puntos en común, de los cuales solamente hago referencia a algunos.

<sup>6</sup> Michael Sandel en su último libro *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Belknap Press.: Cambridge, Massachusetts, USA. 2007. pág. 9. va a llamar esta revolución genómica de “moral vértigo”.

En esta línea esencial establecida entre el azar (o su versión teológica: Dios) y lo que nosotros podemos identificar con el patrimonio del que somos responsables, encontramos lo que Dworkin considera la base de nuestra ética y de nuestra moralidad, cuando afirma que: “El límite capital entre azar y elección constituye la columna vertebral de nuestra ética, y todo cambio significativo en ese límite provoca una seria distensión. Nuestro sentido de una vida bien vivida, por ejemplo, está fundamentalmente permeado por los supuestos arraigados sobre los límites superiores del breve tiempo de la vida humana.”<sup>7</sup>

Destaca el autor que delante de temas tan intensos y frente a innovaciones científicas que acarrearán cambios, se modifican los valores de un extremo para otro. De este modo, un período de estabilidad moral fue sustituido por la inseguridad moral, lo que hizo que las personas recurrieran al término “jugar a ser Dios”<sup>8</sup> para designar el hecho de que los científicos desvelan y dominan elementos de la ciencia que les confieren poder sobre la naturaleza, pasando el límite de lo que es (o fue) considerado divino. El término “jugar a ser Dios” también es utilizado por quienes se oponen a los avances de la ciencia, al referirse, por ejemplo a los pacientes moribundos que toman decisiones autónomas respecto de su vida, lo que no acontecía en el pasado, pues tal decisión quedaba restringida a los designios de Dios. En este contexto, surge el cuestionamiento sobre cómo podríamos entender y explicar qué ocurrió para que de esta estabilidad moral pasáramos a la inseguridad moral.

Dworkin afirma que para intentar responder a estas cuestiones debemos tener en cuenta las diversas consecuencias de la biotecnología moderna y la ‘estructura general’ de nuestra experiencia moral y ética, en la medida en que la ingeniería genética provocó una profunda modificación en el límite entre ‘lo que nos es dado naturalmente’ y ‘aquello por lo que somos responsables’. La hipótesis de Dworkin se basa en el hecho de que la genética, el progreso de las ciencias y de las técnicas que otorgan a los hombres un poder cada vez mayor sobre el curso [natural] de las cosas, multiplicaron los problemas éticos, a través de un desplazamiento que altera el límite entre la suerte y la elección que estructura todos nuestros valores y, tal desplazamiento amenaza con el socavamiento de nuestras convicciones morales.<sup>9</sup> En función de esta amenaza, nos encontramos aprensivos e inseguros en cuanto a nuestras convicciones morales arraigadas en la tradición ética occidental. La inseguridad moral actual suscitadas por la biotecnología sería, para Dworkin, la sensación de que muchas de nuestras convicciones morales vengán a ser solapadas y, de esta forma, vengamos a sufrir “en una especie de caída moral libre”,<sup>10</sup> donde tengamos que pensar sobre nuevos dilemas morales teniendo un nuevo telón de fondo con resultados inciertos, bien como sobre nuevas cuestiones éticas que nunca habían sido pensadas por el género humano.

De la misma forma que Dworkin, Habermas sostiene que estas innovaciones y modificaciones en la técnica genética son capaces de alterar las bases de la experiencia moral de la sociedad. La genética irá a

---

<sup>7</sup> Dworkin, Ronald. *Virtud soberana*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 488.

<sup>8</sup> Como ya había afirmado Leibniz, comparando el hombre con Dios: “siendo cada Espíritu como una pequeña Divinidad en su ámbito”. Leibniz, *Monadología*, Edición trilingüe. Introducción de Gustavo Bueno Traducción de Julián Velarde, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1981, pg. 148.

<sup>9</sup> Dworkin, Ronald. op. cit, p. 490.

<sup>10</sup> Idem.

hacer frente a las cuestiones prácticas respecto a propuestas de juicios y cuestiones morales. Argumenta Habermas, que el dislocamiento entre el azar y la libre decisión afectan la auto comprensión de las personas, que están orientadas por la moral y se preocupan con la propia existencia. Ese dislocamiento concientiza a las personas de las relaciones entre la auto comprensión moral y el la ética de la especie. De acuerdo al autor,<sup>11</sup> esa estructura está sintonizada con la forma por la cual nosotros somos vistos como seres de la misma especie y por el modo que somos responsables por nuestra trayectoria de vida. Esta profunda modificación de la estructura general de nuestras convicciones normativas modernas se debe a lo que él llama “ampliación de contingencia”: “Esta «ampliación de contingencia» que concierne a la naturaleza «interior» se distingue de similares ampliaciones de nuestro espacio de opciones por el hecho de que «modifica la estructura entera de nuestra experiencia moral».<sup>12</sup> O sea, aquello que era considerado un evento meramente casual o fortuito de la naturaleza, se reveló como un evento con una causa y, encima, a esta causa no sólo tenemos acceso, sino que la podemos interferir, deliberar o elegir.

## II. Dislocamiento moral y ampliación de la contingencia

¿Cómo podríamos comprender el “dislocamiento moral” entre el azar y elección de Dworkin con la “ampliación de contingencia” de Habermas? Para tratar de responder a esta cuestión sobre la diferencia fundamental entre el grado de responsabilidad del agente en sus acciones y aquello que nos es dado como telón de fondo de nuestro actuar, Dworkin nos propone la siguiente clasificación: “Se diferencia entre lo que la naturaleza, evolución incluida, [...] ha creado y lo que nosotros hacemos en el mundo con la ayuda de estos genes.”<sup>13</sup>

Dicho de otra manera, Dworkin indica que tenemos de un lado los seres de la naturaleza y, de otro, lo que sobre eso hacemos o deliberamos, con una tenue línea divisoria. Lo que él resume como: “El límite capital entre azar y elección”, esto es, el límite entre lo que no se puede deliberar [lo que es por naturaleza o por azar] y lo que es posible de modificación y deliberación [elección].

En la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles hay una enumeración similar a de Dworkin. A la pregunta acerca de si podemos deliberar sobre todo, Aristóteles<sup>14</sup> responde que las cosas respecto de las cuales se puede elegir o deliberar son bien restringidas. Parte de una prueba negativa estableciendo que nadie delibera sobre lo necesario. Afirma, aún, que no deliberamos sobre aquello que es imposible, pues, nadie, por la misma razón, puede elegir lo imposible (como por ejemplo tornarse inmortal). Ni deliberamos sobre las cosas de la naturaleza (tales como las estaciones del año) o sobre aquello que, aunque no sea necesario, ocurre la mayoría de las veces, lo más frecuente, por ejemplo, una buena cosecha. Por último, no deliberamos sobre aquellas cosas que acontecen por azar. En fin, dirá Aristóteles, solamente deliberamos

---

<sup>11</sup> Habermas, Jürgen. op. cit, p. 40.

<sup>12</sup> Habermas, Jürgen. op. cit, p. 44.

<sup>13</sup> Dworkin, Ronald. op. cit, p. 470.

<sup>14</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. 8 ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1112<sup>a</sup>17-18.

sobre aquello que tanto puede venir a ser de un modo como de otro, esto es, aquello que es contingente a respecto del futuro, cabiendo al hombre determinar lo que será a través de su elección.<sup>15</sup>

Al contrario de todas las demás hipótesis, apenas deliberamos acerca de las cosas que pueden ser realizadas por nuestros propios esfuerzos y que dependen de nosotros para su realización. La deliberación ocurre entonces en aquellas situaciones de acción donde no siempre se obtiene el mismo resultado actuando de la misma manera en razón de innumerables variables, exigiendo la atención del agente a las circunstancias concretas del caso con el que se enfrenta. El ejemplo referido por Aristóteles para ilustrar esta situación es el del médico,<sup>16</sup> pues aunque los síntomas de sus pacientes sean semejantes, él no puede indicar el mismo tratamiento para todos, ya que se hace necesario ponderar acerca de todas las particularidades de cada organismo.

En este punto estamos en condiciones de comprender cuál el sentido de la expresión “ampliación de la contingencia” o “dislocamiento moral” entre el azar y elección. Como establecimos anteriormente, sobre las cosas que acontecen por azar nosotros no deliberamos, sólo podemos deliberar sobre aquello que está en nuestro poder. Cuando explicábamos la ocurrencia de un evento cualquiera producto del azar [o debido a la propia naturaleza creada por Dios o por el evolucionismo] la ocurrencia de este evento escapaba a nuestro poder de decisión. A partir del momento en que avanzamos nuestro conocimiento acerca de las causas del evento sobre el cual nosotros no decidíamos y, que hoy en día, pasamos a decidir, constatamos el aumento de nuestro poder de decisión y elección, de este modo, aumentamos el espacio de la contingencia del actuar humano. Avanzamos nuestro conocimiento y conseguimos adecuarlo al sentido de las verdaderas causas de aquello que, o desconocíamos (no sabíamos la verdadera naturaleza del fenómeno), o atribuíamos su existencia a un encuentro arbitrario de varias causas (sería únicamente fruto del azar).

Esta argumentación puede ser ilustrada a través de la siguiente situación: la causa del color de los ojos, antes del advenimiento de la genética, era atribuida al azar [a la naturaleza o a la providencia divina]. Hoy, los genetistas ya establecieron que el color de ojos es un carácter hereditario influido por varios genes. Si el avance de la ingeniería genética conociera y dominara estas causas genéticas de forma absoluta, sería perfectamente asequible desde el punto de vista técnico, que en un futuro próximo una pareja pudiese escoger, junto a su genetista, el color de los ojos de su bebé; o diversas otras características tales como altura, color de piel y cabello. Al inicio del siglo XX los científicos no sabían determinar cuál era la verdadera causa del color de los ojos. Con los descubrimientos de la ingeniería genética pasaron a dominar este saber y la deliberación sobre el mismo. O sea, la biogenética estaría haciendo posible aquello que era, hasta entonces, imposible. A ese tipo de situación se refieren Habermas y Dworkin al afirmar que hubo “dislocamiento moral” entre el azar y elección y la concomitante “ampliación de la contingencia”. Dicho de otro modo, el aumento de la contingencia acarrea una ampliación del ámbito de la deliberación y elección moral. Aquello que antes era tenido como “natural”, hoy es parte de la esfera de interferencia humana, para el bien o para el mal. Sin embargo, debemos hacer una distinción crucial entre este tipo de deliberación que se verifica en el actuar humano y la deliberación técnica. Esta última encuentra en la técnica utilizada por el

---

<sup>15</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1140<sup>a</sup>29-b3.

<sup>16</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1112b1-10.

médico, un buen ejemplo.<sup>17</sup> Pero, ¿cuál es la diferencia entre estos dos tipos de deliberación? Para que podamos comprender esta distinción, veamos en Aristóteles qué existe de similar entre estas dos deliberaciones y en qué ellas difieren.

### III. La distinción aristotélica entre deliberación técnica y la deliberación ético-moral

Cuando en la *Ética Nicomáquea* Aristóteles describe el tipo de raciocinio práctico involucrado en la deliberación, él no está pensando solamente en la ética, sino también en la técnica, especialmente la medicina<sup>18</sup> y la navegación, que funcionaban como paradigmas para explicar la acción humana. En toda la teoría de la deliberación sobre la toma de decisiones en casos y en situaciones de incertidumbre, Aristóteles echaba mano de esa comparación, entre la deliberación moral [la deliberación propiamente práctica] y la deliberación técnica, diciendo que la deliberación es el método de la racionalidad práctica y, por ende, el propio de las decisiones técnicas así como de las éticas y las políticas.

Pero, a pesar de esa similitud, hay una diferencia lógica entre la deliberación técnica (técnica médica) y la deliberación de la justicia política (en la acción humana). En el caso de la deliberación judicial existe un aspecto ontológico intransferible de la contingencia del caso concreto y de los varios aspectos circunstanciales relevantes que pueden ocurrir y que impiden que esta deliberación se limite apenas al análisis universal y abstracto de la ley. El juez ecuánime delibera a partir de las circunstancias y consigue así reubicar la ley en su singularidad. Este juez “no es otro sino el hombre justo y prudente, aquél que toma las decisiones en función e inmerso en la particularidad de cada acción.”<sup>19</sup> Según Zingano, existe esa indeterminación en el campo de las acciones que es antes ontológica que epistémica, o sea, es una indeterminación de la propia acción como tal y no de un problema de mayor o menor conocimiento de las variables involucradas. Es en función de una oscuridad epistemológica que el médico desconoce la multiplicidad de variables afectadas en la aplicación de aquel saber de la biología al individuo X en concreto. Esta indeterminación de la medicina como técnica es una indeterminación epistémica, al nivel del conocimiento o falta de este. Cuanto más conoce el médico, menos delibera en su técnica en relación al paciente. De esta forma, lo que diferencia esta deliberación [del médico, como médico] de la deliberación judicial [moral] es que en esta última, la indeterminación no es una cuestión de conocimiento pero, como dice Aristóteles, es una indeterminación con relación a la materia de las acciones humanas que afecta las acciones: la contingencia ontológica. El argumento del Estagirita es que, como la contingencia en el dominio técnico es esencialmente una contingencia epistémica, ella, en principio, podrá ser eliminada o, por lo menos, disminuida.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> A pesar de ser distintos, vamos a tomar como equivalentes el actuar del médico y el del genetista.

<sup>18</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1112b1-10.

<sup>19</sup> Zingano, Marco. *Estudios de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, pg. 348.

<sup>20</sup> Esto no significa que Aristóteles esté afirmando, como hizo Descartes (cf. nota 10) que eso fatalmente ocurrirá. Lo que Aristóteles



¿Cómo podemos comprender por qué la medicina, como técnica, posee una deliberación precaria y que depende del carácter desconocido de determinadas enfermedades? Del mismo modo, como vimos anteriormente, en la medida en que esta oscuridad desaparece, disminuye también la deliberación del médico. En la *Ética Nicomáquea*, en efecto, Aristóteles excluye la deliberación de las “ciencias”,<sup>21</sup> pero incluye técnicas como la navegación y la medicina, cuyos resultados no son siempre los mismos y su realización dependen de nuestra acción. En su *Ética Eudemia*,<sup>22</sup> sin embargo, Aristóteles cuestiona por qué los médicos deliberan sobre aquello que ellos conocen, pero no los gramáticos. La razón ofrecida es que hay un doble error en la medicina (en el raciocinio y en la percepción al aplicar los resultados de la deliberación), mientras, en la gramática, hay un único tipo de error (el de la percepción). El punto aquí es que en el caso de la medicina, el error pudiendo ser, de un lado, la determinación de las causas de una determinada enfermedad y, de otro, la aplicación de estos resultados a un paciente en concreto, la medicina siempre involucraría alguna indeterminación de cómo proceder. Siempre resta algo oscuro e indefinido dice Aristóteles al afirmar que “la deliberación dice respecto a aquellas cosas que, produciéndose en un buen número de casos, permanecen inciertos en su realización, y en las cuales es indeterminado”.<sup>23</sup>

## IV. Conclusión

Lo que resulta claro es que las decisiones en este campo trascienden el plano meramente técnico: es una discusión que involucra a los principales actores de esta escena, desde el médico, con su deliberación técnica, hasta el paciente, con su deliberación moral. Donde él identifica la existencia de problemas morales presentes en un caso determinado, evalúa el curso de su acción de acuerdo con los principios éticos. Por ejemplo, hay situaciones en medicina que justifican la violación del principio de veracidad, como la tradicionalmente denominada “mentira piadosa”; ésta es una deliberación moral que el médico realiza no en tanto que médico, sino en cuanto agente moral. Solo debemos aclarar que la deliberación del médico es, propiamente, técnica.<sup>24</sup> Podemos comprender esta afirmación con la idea de una “ampliación de la contingencia” a través del advenimiento de las técnicas modernas. Lo que puede disminuir es la contingencia de la técnica médica que, como técnica, depende del estatus epistemológico del conocimiento. Cuanto más el médico conoce su ciencia y utiliza procedimientos mecánicos para decidir qué hacer en relación a un

---

está diciendo es que si la contingencia en el dominio técnico es esencialmente epistémica, entonces, en principio, del punto de vista puramente lógico, no hay ningún obstáculo en la posibilidad de la eliminación de la contingencia epistémica.

<sup>21</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 112b1-5.

<sup>22</sup> Aristóteles. *Éthique à Eudème*, 1226a35.

<sup>23</sup> Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1112b8-10.

<sup>24</sup> Resulta útil en este punto referirse a la distinción que establece D. Gracia: “Hay deliberación clínica, aquella que el profesional sanitario realiza siempre que se encuentra ante un paciente concreto, y hay deliberación ética. La deliberación ética no es tarea fácil. [...] Ello se debe, las más de las veces, a inseguridad y miedo ante el proceso de deliberación. Por eso puede decirse que el ejercicio de la deliberación es un signo de madurez psicológica.” - D. Gracia, *La Deliberación Moral: El Método de la Ética Clínica*. Revista MEDICINA CLÍNICA. Vol. 117. Núm. 01, 2001, p. 20. <http://zl.elsevier.es/es/revista/medicina-clinica-2/sumario/vol-117-num-01-13000919>

paciente determinado, menos libertad tendrá como médico. No sucede lo mismo en el caso del agente moral o del juez, pues las circunstancias de las acciones siempre imponen al agente moral una variabilidad, así como en el caso del juez, donde la ley permite una amplia variedad de interpretaciones y donde es imposible una transmisión mecánica entre la ley universal y el caso particular. Al contrario del médico, en el caso del agente moral, lo que aumenta es la deliberación moral [o judicial] de la acción, pues como vimos ese tipo de indeterminación de los asuntos prácticos no es una indeterminación de orden epistémico, o sea, su indeterminación no es minimizada por el progreso o acumulación de conocimiento pero lo que se amplía es el campo de aplicación de nuestro actuar delante de problemas que antes eran tenidos como inevitables, naturales o azarosos y que ahora cabrá al agente moral (el paciente, un familiar o el propio juez) deliberar moralmente sobre el caso y al agente técnico (el médico) en su deliberación técnica. Esta contingencia no es más una deliberación meramente técnica, sino principalmente una deliberación moral: el agente, al deliberar cuándo desconectará un aparato que soporta a un paciente terminal; o al decidir el sexo y el color de los ojos del bebé, o si va o no a destruir un embrión para extraer células-madre para su utilización en nuevos experimentos para nuevos tratamientos, etc. son todas deliberaciones morales que ampliaron la libertad y el actuar humano y que deben ser tratadas como cuestiones no meramente de orden técnico, sino al contrario, deben ser correctamente comprendidas como deliberaciones morales-jurídicas y como tales deben ser enfrentadas. Por eso, en este tipo de deliberación, quien debe proferir la decisión no puede ser aquél que delibera meramente de forma técnica<sup>25</sup> (como el médico o el genetista, por ejemplo), sino que debe ser una deliberación político-jurídica involucrada en la acción a través del paciente, de la familia del paciente o, en última instancia, el juez y/o el legislador. Es necesario que el legislador democrático establezca la lista de intervenciones autorizadas, ponderando cuidadosamente los pros y los contras.<sup>26</sup>

En este punto, podemos releer las afirmaciones de Dworkin y Habermas acerca del dislocamiento moral y aumento de la contingencia bajo la mirada de Aristóteles: lo que Aristóteles nos recuerda todo el tiempo es que las decisiones acerca de los problemas de la ética o de la bioética no se relacionan directamente a los avances de la técnica de la medicina como tal. O sea, por más que la medicina evolucione y que los médicos tengan un amplio saber sobre el cuerpo humano y sus propiedades esenciales, las cuestiones acerca de las decisiones y elecciones de acción de los agentes morales (como pacientes o jueces) dicen respecto a la deliberación política-jurídica. Se abre así un nuevo campo de cuestiones morales y jurídicas que antes no existían por el simple hecho de que no se daban las condiciones fácticas para su formulación.<sup>27</sup> Tenemos así, en este retroceso de la línea demarcatoria entre lo que era “natural” y que ahora

---

<sup>25</sup> En las cuestiones del ejercicio de la profesión de médico, los consejos de medicina tienen un papel fundamental en la fijación de las directrices de la bioética. Pero al establecer estos marcos éticos del profesional de la medicina, los médicos lo hacen no como médicos, sino como agentes morales, como ciudadanos.

<sup>26</sup> Por ejemplo, la Ley de Investigación Biomédica de España (Ley 14/2007), que regula la clonación terapéutica.

<sup>27</sup> Algo similar podría ser pensado con la cuestión del medio ambiente. Aristóteles escribió innumerables tratados sobre la relación del hombre con los demás animales. Sin embargo, él no va a preguntarse sobre la extinción de animales o sobre la contaminación del medio ambiente. Aristóteles valoraba fuertemente el estudio de los animales por relación a los seres divinos, como nos recuerda Labarriere, Jean-Louis *La condition animale. Etudes sur Aristotle et les Stoiciens*, Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, Leuven, 2005, pg. 228, al afirmar que él, citando Heráclito, decía: “Entrez, il y a des dieux aussi dans la cuisine”. De este modo, Aristóteles nos invita a ver desde cerca cómo se estudia la naturaleza y cómo ella funciona. Pero es claro que en este estudio no aparece el problema de la

pasamos a intervenir, un espacio cenagoso que podríamos denominar un *nido* de cuestiones que alimentarán los problemas ético - jurídicos del siglo XXI, lo que se conoce como “zonas grises” de la bioética.

## V. Referencias

- ◆ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. 8 ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 2002.
- ◆ ARISTÓTELES, *Éthique à Eudème*, traduction de Vianney Décarie, Vrin, 1997.
- ◆ ARISTÓTELES, *Mouvement des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, Paris, 1973.
- ◆ Dworkin, Ronald: *Virtud soberana*, Paidós, Barcelona, 2003.
- ◆ ENGELHARDT, H. Tristram Jr. *Pluralismo moral e metafísico. Repensar a santidade da vida e da dignidade humanas*. In GARRAFA, Volnei & PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003.
- ◆ GRACIA, Diego. La deliberación moral: el método de la ética clínica. *Revista MEDICINA CLÍNICA*. Vol. 117. Núm. 01, 2001. <http://zl.elsevier.es/es/revista/medicina-clinica-2/sumario/vol-117-num-01-13000919>
- ◆ Habermas, Jürgen: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós, Barcelona, 2002.
- ◆ LABARRIÈRE, Jean-Louis. *La condition animale: études sur Aristote et les stoïciens*. Louvain-La-Neuve, Éditions Peeters, Leuven, 2005.
- ◆ LEGENDRE, P. *L'inestimable objet de la transgression, étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985.
- ◆ LEIBNIZ, *Monadología*, Edición trilingüe. Introducción de Gustavo Bueno Traducción de Julián Velarde, Pentalfa Ediciones, Oviedo 1981.
- ◆ SANDEL, Michael, *Contra A Perfeição - Ética na Era da Engenharia Genética*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2013.
- ◆ ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

**Fecha de recepción: 11 de noviembre de 2013**

**Fecha de aceptación: 31 de marzo de 2014**

---

destrucción y aniquilación de los medios de subsistencia del planeta y su contaminación. Estos problemas relativos al medio ambiente solamente surgirán con la revolución industrial.