

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Bioética angloamericana y bioética mediterránea [Anglo-American and Mediterranean Bioethics bioethics]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ferrer Juan, Jorge José;Álvarez, Carlos
Publisher	Universidad Militar Nueva Granada
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-10 02:07:05
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/214936">http://hdl.handle.net/20.500.12424/214936</a>

## BIOÈTICA ANGLOAMERICANA Y BIOÈTICA MEDITERRÀNEA: CONSIDERACIONES PRELIMINARES DE CARA A UN FUTURO ESTUDIO COMPARATIVO

*Jorge José Ferrer*  
*Juan Carlos Álvarez*

### Introducción

Se habla mucho acerca de las diferencias que existen entre el abordaje de la bioética en las culturas anglosajonas, sobre todo en los Estados Unidos de América, la patria de la bioética, y el que se encuentra en las culturas latinas o mediterràneas. La verdad es que aunque esta afirmación se hace con frecuencia, no contamos con estudios hechos con detenimiento que lo constaten. En octubre del año pasado, los autores de este artículo publicamos un libro que quiere contribuir también a este debate<sup>1</sup>. Dicha obra se propone presentar una visión panoràmica de los principales modelos teóricos que compiten en lo que podríamos llamar el mercado intelectual bioético. Después de abordar algunas cuestiones metaéticas preliminares en la primera parte, la segunda parte se dedica a la bioética angloamericana y la tercera a las bioéticas mediterràneas. Sin embargo, en la cuarta parte, en vez de ocuparnos de una comparación entre las aproximaciones de las bioéticas nacidas en cada uno de estos universos culturales, nos dedicamos a desarrollar nuestra propia propuesta de fundamentación de la ética y la bioética.

En este artículo nos proponemos comenzar a desarrollar algunos elementos de lo que sería un estudio comparativo a fondo, que todavía está por hacerse y que desborda las posibilidades de un artículo breve como este. Nos limitamos a comparar dos modelos bioéticos, que han tenido una amplia resonancia. El primero es el modelo presentado en la clásica obra de Tom L. Beauchamp y James F. Childress, **Principios de ética biomédica**<sup>2</sup>. El segundo es el del Profesor Diego Gracia, que tanta

---

<sup>1</sup> FERRER J. J. y ALVAREZ J.C., **Para fundamentar la bioética**, Madrid y Bilbao, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas y Desclée de Brouwer, 2003.

<sup>2</sup> La obra de Beauchamp y Childress conoció su primera edición en 1979. Aquí trabajamos con la quinta edición que es, hasta ahora, la más reciente: **Principles of Biomedical Ethics**, New York, Oxford University Press, 2001 5<sup>th</sup> Edition. De ahora en adelante lo citaremos simplemente como **Principles**. Diego Gracia ha

influencia ha tenido tanto en España como en América Latina<sup>3</sup>. Por supuesto, que somos conscientes que estos autores no agotan, en modo alguno, la riqueza de perspectivas bioéticas que han nacido en estos dos grandes universos culturales. Para todavía delimitar más el trabajo, nos vamos a circunscribir, sobre todo, a la genealogía filosófica de estos autores: ¿qué tradiciones filosóficas representan y qué valores privilegian, en consecuencia?

### I. Principios de ética biomédica

Los principios enunciados y desarrollados por Beauchamp y Childress provienen, al menos en su genealogía inmediata, del Informe Belmont. Como recordará el lector iniciado en la historia de nuestra disciplina, dicho Informe se considera como uno de los documentos fundacionales de la bioética. Lo produjo la Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos en la Investigación en Biomedicina y en las Ciencias de la Conducta, nombrada por el gobierno federal de los Estados Unidos en cumplimiento de las disposiciones de la ley conocida como National Research Act, de 1974<sup>4</sup>. Además del desarrollo de directrices particulares para orientar la investigación con seres humanos en diversas circunstancias, la Comisión tenía la tarea de identificar los principios generales subyacentes a toda la reflexión ética en el ámbito de la investigación científica con sujetos humanos. Dichos principios se presentaron en el documento que ha venido a ser conocido como el Informe Belmont: respeto por las personas, beneficencia y justicia. Esto

---

escrito que no es posible entender la historia de la bioética sin este libro. Cf. GRACIA D., *Cuestión de principios*, en FEITO L. (Ed.), **Estudios de bioética**, Madrid, Dykinson, 1997, 20. Existe traducción española de la 4ª edición inglesa: **Principios de ética biomédica**, Barcelona, Masson, 1999.

<sup>3</sup> Es más difícil delimitar la propuesta de Gracia a una sola obra. Su primera gran obra de fundamentos fue **Fundamentos de bioética**, Madrid, Eudema, 1989, pero su propuesta se ha ido refinando y plasmando en infinidad de artículos publicados desde entonces. Particular importancia tienen para nuestro tema los ensayos reunidos en el volumen siguiente: GRACIA D., **Fundamentación y enseñanza de la bioética**, Bogotá, Editorial El Búho, 1998 (primer tomo de la colección de ensayos del autor publicada, en cuatro volúmenes, por esa editorial con el título de **Ética y vida**). En la sección dedicada a su pensamiento, citaremos los artículos correspondientes.

<sup>4</sup> Sobre la Comisión y su historia, vale la pena leer el relato de uno de sus protagonistas: JONSEN A. R., **The Birth of Bioethics**, New York, Oxford University Press, 1998, 99-106; 332-338.

no significa que dichos principios fuesen creados ex nihilo por los comisionados y sus asesores. Como Diego Gracia muestra ampliamente en su obra **Fundamentos de bioética**, dichos principios tienen una larga historia en occidente<sup>5</sup>. Por eso algún autor ha hablado de una prehistoria de la bioética<sup>6</sup>. Sin embargo, su identificación como principios generales para orientar la ética de la investigación científica fue una novedad, que ha tenido un impacto duradero y, en definitiva, benéfico en el desarrollo posterior de la bioética. Y el que hayan tenido ese importante influjo en el desarrollo posterior de la disciplina se debe, en gran parte, a la obra de Beauchamp y Childress. Es posible que sin este libro, los principios del Informe Belmont hubiesen quedado en el olvido.

El Informe Belmont fue aprobado por los comisionados el 10 de junio de 1978 y publicado en el **Federal Register** del 18 de abril del siguiente año. Es interesante notar que la redacción de la versión final del Informe se encargó al entonces consultor filosófico de la Comisión, el Profesor Tom Beauchamp, de la Universidad de Georgetown<sup>7</sup>. No es extraño que el mismo Beauchamp, en colaboración con otro de los colaboradores de la Comisión, el teólogo James F. Childress, desarrollase en forma de libro los principios identificados y sucintamente enunciados por la Comisión. Además de desarrollar los principios, los autores de **Principles** los extendieron a todo el campo de la actividad biomédica, incluyendo la clínica y el desarrollo de políticas públicas en el campo de la sanidad, además del amplio ámbito de la experimentación biomédica. Su obra no se limita a proponer una ética de la investigación, sino una verdadera ética para todo el amplio mundo de la biomedicina. En la formulación

---

<sup>5</sup> GRACIA D., **Fundamentos...**, 23-311.

<sup>6</sup> RUSSO G., *Storia della bioetica dale origine a oggi*, en RUSSO G. (Ed.), **Storia della bioetica**, Roma, Armando Editore, 1995, 12-19. Russo se refiere aquí al interés y trabajo sobre los temas que vinieron a ser propios de la bioética en la época inmediatamente anterior a la delimitación formal de la asignatura durante la década de los años setenta. Ahora bien, aquí estamos sugiriendo un uso todavía más amplio, plenamente conscientes de las dificultades que entraña la adopción del término prehistoria, para referirnos a todas las corrientes de pensamiento que confluyen en la bioética: la tradición hipocrática, la tradición jurídica moderna, la tradición de la teología moral católica con su atención a los temas médicos, las corrientes filosóficas de la modernidad, etc. De la nada solamente crea la Divinidad, pero no el hombre y, mucho menos, el filósofo, que siempre trabaja en diálogo con unas tradiciones intelectuales y espirituales de las que es heredero y deudor.

<sup>7</sup> JONSEN A. R., **The Birth...**, 104.

actual de los principios, sobre todo tal como se enuncian en las últimas dos ediciones del ya clásico libro **Principles of Biomedical Ethics**, se nota un progreso en relación con la enunciación de los mismos que aparece en el Informe Belmont. Beauchamp y Childress proponen cuatro principios o, como dicen en la última edición, con la que estamos trabajando, cuatro conjuntos de principios: respeto por la autonomía, no-maleficencia, beneficencia y justicia.

Para la formulación de los principios y los elementos esenciales de sus respectivos contenidos normativos, remitimos al lector a nuestra obra **Para fundamentar la bioética**<sup>8</sup>. Aquí nos interesa subrayar, más bien, la genealogía y los énfasis filosóficos que se detectan en **Principles of Biomedical Ethics**. En todo caso, es importante notar la adición del principio de no-maleficencia. Desde nuestro punto de vista, la decisión de distinguir con claridad entre la beneficencia y la no-maleficencia ha sido una muy acertada. Otro elemento que cabe destacar es que el principio de respeto por las personas del Informe Belmont se ha convertido en la obra de Beauchamp y Childress en, primero, principio de autonomía y luego, a partir de la cuarta edición (hasta ahora la revisión más sustancial del paradigma principialista de estos autores), respeto por la autonomía. Esta formulación es coherente con el contenido del principio en el mismo Informe Belmont. Según dicho documento, el principio de respeto por las personas se apoya en dos convicciones morales fundamentales: 1) se debe tratar a las personas como agentes autónomos y 2) se deben tutelar los derechos de las personas cuya autonomía está disminuida. Es decir, el respeto a las personas se identifica con el respeto a su autonomía<sup>9</sup>.

Aunque tanto el Informe como el libro de Beauchamp y Childress renuncian a ofrecer argumentos que justifiquen esta opción, es preciso notar que hay una antropología subyacente, que podría dar pie para una lectura reduccionista de la dignidad humana. Dicho de otro modo, parecería que el respeto a las personas se reduce al respeto a su autonomía, prescindiendo de otras consideraciones acerca de la dignidad humana, que jamás puede, en nuestra opinión, quedar reducida al mero ejercicio de la autonomía, por más importante que este atributo sea. En esta manera de concebir el principio se puede ya adivinar algo acerca de

---

<sup>8</sup> FERRER J. J. y ÁLVAREZ J. C., **Para fundamentar...**, 125-144.

<sup>9</sup> Nótese la diferencia entre el sentido formal que tiene el respeto a las personas en la tradición kantiana, la autonomía como autonomía de la voluntad y el uso que hacen estos autores tanto del respeto a las personas, como de su autonomía, donde ambos se refieren al respeto a las decisiones y acciones de las personas.

la herencia filosófica de la que se nutren nuestros autores. Creemos que esta antropología débil, que parecería, en la práctica, reducir la dignidad humana al ejercicio de la autonomía es muy típica de la bioética angloamericana. Por lo tanto, parece que habría que concluir que la selección de la nueva formulación del primer principio –no debemos olvidar que aunque se niegue que exista un ordenamiento jerárquico entre los principios, el precepto relativo a la autonomía ocupa siempre el primer lugar en la enumeración que los autores hacen de los principios– es más coherente con la comprensión filosófica subyacente de los autores y, en este sentido, es de agradecer la claridad que aporta. De otra parte, pensamos que la reducción del respeto a las personas a la sola autonomía representa uno de los pecados originales soterrados, si se nos permite esta metáfora teológica, del principialismo de Beauchamp y Childress. Y estas últimas consideraciones nos llevan a la reflexión sobre la genealogía filosófica de los autores de **Principles of Biomedical Ethics**.

La genealogía filosófica de Beauchamp y Childress se tiene que buscar, sin duda, en la tradición filosófica anglosajona. Por supuesto, esta afirmación tiene que delimitarse aún más. La tradición anglosajona es muy rica. No obstante, quizá podría decirse que, al menos en los tiempos modernos, la tradición filosófica anglosajona en su conjunto es heredera de un determinado espíritu, que hunde sus raíces, en definitiva, en la tierra del empirismo, la ética del sentimiento (emotivismo), el liberalismo y el utilitarismo con su ética estrictamente consecuencialista: John Locke (1632-1704), Francis Hutcheson (1664-1746), David Hume (1711-1776), Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873) y G.E. Moore (1873-1958) forman parte, sin duda, del árbol genealógico filosófico de los autores de **Principles**. Beauchamp y Childress mencionan, sobre todo, su dependencia de dos autores de la tradición anglosajona, mucho más recientes que los anteriores: el escocés William David Ross (1877-1971) y el norteamericano William Frankena (1908-1994). El Profesor Diego Gracia opina que la influencia de este último autor supera en importancia a la de Ross, hasta el punto que, en su opinión, el famoso libro de Beauchamp y Childress sería ininteligible sin la obra de William Frankena<sup>10</sup>: “No se ha llamado suficientemente la atención sobre la influencia que... Frankena ha tenido en la teoría de Beauchamp y

---

<sup>10</sup> FRANKENA W. K., **Ethics**, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963; 2ª ed. 1973. Hay traducción española: **Ética**, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1965.

Childress, a pesar de que ellos la reconocen explícitamente<sup>11</sup>. Precisamente proviene de Frankena la idea de un deontologismo mixto o moderado que encontramos en **Principles of Biomedical Ethics**. Sería, según Gracia, de Frankena y no de Ross que Beauchamp y Childress heredan los elementos fuertemente utilitaristas de su sistema<sup>12</sup>. Como es sabido, Ross combate tanto el utilitarismo como el subjetivismo en ética, sin hacer concesiones a ninguna de esas corrientes.

¿Qué heredan los autores de **Principles** de la obra de Ross? En su filosofía moral, Ross recibió las influencias de H. A. Prichard (1871-1947) y de G. E. Moore y, como ellos, suscribió el intuicionismo ético, si bien, como afirma Ferrater, el intuicionismo de Ross es menos radical que el de los otros autores mencionados<sup>13</sup>. Cabría preguntarse si no hay que detectar restos de intuicionismo en el paradigma principialista de Beauchamp y Childress. A fin de cuentas, estos autores no justifican la selección de sus cuatro principios o conjuntos de principios (clusters of principles)<sup>14</sup>. Simplemente dicen que han concluido que estos cuatro conjuntos de principios son centrales a la ética biomédica y que han llegado a esa conclusión examinando los juicios morales ponderados y la coherencia interna de las creencias morales en las que los mismos se basan<sup>15</sup>. Pero esta renuncia a justificar la opción, ¿no es una especie de intuicionismo? ¿No parecería que Beauchamp y Childress esperan que de manera intuitiva reconozcamos sus cuatro principios como puntos cardinales de la vida moral? Ciertamente, a falta de argumentos para fundamentar su elección como principios rectores, parece difícil, por no decir imposible, escapar del intuicionismo.

Ahora bien, es preciso determinar dónde está el parentesco de Beauchamp y Childress con Ross, pero también dónde se distancian del

---

<sup>11</sup> GRACIA D., *Cuestión de principios*, en: FEITO L. (ed.), **Estudios de bioética**, Madrid, Dykinson, 1997, 22; Reproducido con algunas modificaciones en: **Ética y vida**, t1. Fundamentación y enseñanza de la bioética, Bogotá, El Búho, 1998, 92.

<sup>12</sup> Cf., por ejemplo, **Principles**, 402-403; GRACIA D., *Cuestión de principios*, 1997, 24-26; 1998, 94-96.

<sup>13</sup> FERRATER MORA J., **Diccionario de filosofía**, t. 4, Madrid, Alianza Editorial, 1990, 2890.

<sup>14</sup> **Principles**, 12-13.

<sup>15</sup> *Ibidem*. Las nociones de “juicios morales ponderados” y de “coherentismo moral” las hemos tratado ampliamente en nuestra obra **Para fundamentar...**, 99-105.

autor escocés, al que se cita frecuentemente en **Principles**. Para constatarlo basta con dar un vistazo al índice analítico de dicha obra. Ya en el primer capítulo de la quinta edición, Beauchamp y Childress nos explican en qué consiste su deuda con Ross. Según su admisión expresa, la distinción que hace Ross entre obligaciones prima facie y obligaciones de hecho es un elemento fundamental para el análisis moral principialista. El sujeto moral está obligado a cumplir con sus obligaciones prima facie, a no ser que éstas entren en conflicto con otras obligaciones morales que tengan igual o mayor peso. En caso de conflicto, el sujeto moral está obligado a determinar su obligación de hecho, realizando el mayor bien posible, a la vista de las circunstancias y consecuencias previsibles<sup>16</sup>. Ahora bien, es preciso observar que Ross habla de deberes (duties) prima facie y de deberes de hecho (actual duties) y no de principios. Además, Ross afirma claramente la existencia de un ordenamiento jerárquico entre los deberes. Para él, es evidente, por ejemplo, que la no-maleficencia vincula con mayor fuerza que la beneficencia:

Creo que deberíamos distinguir de los deberes de beneficencia, los deberes que pueden ser comprendidos bajo el título de “no dañar a otros”. Sin duda dañar a otros es, incidentalmente, dejar de hacerles bien; pero me parece claro que la no maleficencia es aprehendida como un deber distinto del de la beneficencia, y como un deber de carácter más estricto. Se advertirá que sólo éste entre los tipos de deber ha sido establecido de manera negativa... Pero al reflexionar parece claro que aquí el deber primario es no perjudicar a otros, y que esto es un deber tengamos o no una inclinación que, de ser seguida, conduciría a que les perjudicáramos; y que cuando tenemos tal inclinación el deber primario de no perjudicar a otros da lugar al deber derivado de resistir la inclinación. El reconocimiento de este deber de no maleficencia es el primer paso en el camino del reconocimiento del deber de beneficencia; y eso explica la importancia de los mandatos “no matarás”, “no cometerás adulterio”, “no robarás”, “no levantarás falso testimonio”, en un código tan temprano como el Decálogo. Pero incluso cuando hemos llegado a reconocer el deber de beneficencia, me parece que el deber de no maleficencia se reconoce como distinto y como prima facie más vinculante. En general, no deberíamos considerar justificable matar a una persona para mantener viva a otra, o robar a uno para dar limosna a otro<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> **Principles**, 14-15.

<sup>17</sup> ROSS W.D., **Lo correcto y lo bueno**, Salamanca, Sígueme, 1994, 36-37.

Por otro lado la idea de que la determinación del deber real se realiza mediante la valoración de las circunstancias del acto concreto del que estamos tratando es afirmada por Ross, aunque parece excluir las consecuencias de esa valoración y se reafirma en la idea de que los deberes de "obligación perfecta" tienen prioridad frente a los demás deberes, apelando a un sentimiento (o intuición) de nuestro deber concreto para determinar el mismo:

Merece la pena tratar de enunciar con mayor precisión la naturaleza de los actos que son correctos. Podemos tratar de enunciar primero cuál es la naturaleza universal (caso de que la haya) de todos los actos que son correctos. Es obvio que cualquiera de los actos que hacemos tiene, directa o indirectamente, incontables efectos sobre incontables personas, y es probable que cualquier acto, por correcto que sea, tenga efectos adversos (aunque estos puedan ser insignificantes) sobre personas inocentes. De modo similar, cualquier acto incorrecto tendrá efectos beneficiosos sobre personas que lo merecen. Por tanto, todo acto, si se consideran ciertos aspectos, será prima facie correcto, y si se consideran otros, prima facie incorrecto; y los actos correctos pueden ser distinguidos de los actos incorrectos sólo como aquellos actos, entre todos los posibles para el agente en las circunstancias de que se trate, cuya corrección prima facie (que nace de los aspectos que son prima facie correctos) supere en mayor medida a su incorrección prima facie (que nace de los aspectos que son prima facie incorrectos) –entendiéndose la corrección e incorrección prima facie en el sentido previamente explicado-. Para la estimación de la imperiosidad relativa de estas obligaciones prima facie no se puede establecer, por lo que yo sé, reglas generales. Sólo podemos decir que son muy imperiosos los deberes de "obligación perfecta": los deberes de mantener nuestras promesas, de reparar los daños que hemos hecho y de devolver el equivalente de los favores que hemos recibido. Para el resto, "el juicio reside en la percepción". Este sentimiento de nuestro deber concreto en circunstancias concretas, precedido e informado por la más completa reflexión que podamos concederle al acto en todas sus relaciones, es muy falible, pero es la única guía que tenemos para nuestro deber<sup>18</sup>.

En todo caso, lo que queda muy claro es que Ross no hace concesiones al utilitarismo y que, aunque tiene influencias en la terminología y el pensamiento de Beauchamp y Childress, quizá no haya que buscar en esa fuente el marchamo más decisivo del principialismo propuesto por esto

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 56-57.

autores, como ya sugería Gracia. De hecho, como también señalaba este autor español, la influencia de Frankena se percibe en varios aspectos de la propuesta de Beauchamp y Childress, tales como: la utilización de la palabra "principio" para denominar a los deberes, el deontologismo mixto con el gran protagonismo del utilitarismo y la ausencia de jerarquía<sup>19</sup>. Escribe Frankena:

Existen por lo menos dos principios básicos e independientes de moralidad, a saber: el del provecho o utilidad, que nos prescribe perseguir la cantidad total máxima de bien en el mundo (el excedente del bien sobre el mal), y el de justicia. Podemos designar esto como una teoría deontológica mixta, ya que por una parte reconoce como válido el principio de utilidad, pero insiste en que se requiere además algún otro principio... la manera de decidir las normas conforme a las cuales debemos vivir consiste en ver cuáles de ellas cumplen mejor los requisitos conjuntos de la utilidad y la justicia<sup>20</sup>.

Así pues vemos como la incorporación del principio de utilidad, es decir de la evaluación de las consecuencias que maximicen el bien, es una idea que Beauchamp y Childress toman de Frankena. De hecho en el modelo propuesto por estos principialistas norteamericanos, el utilitarismo adquiere, en nuestra opinión, un papel protagonista y por eso nos preguntamos, junto a otros autores, si, aunque se conozca como principialismo, no se trata, en el fondo, más que de un utilitarismo atemperado por los principios.

Para comprender lo que queremos decir es preciso recordar nuevamente que, para Beauchamp y Childress, los cuatro grandes principios de la bioética, ya mencionados, son del mismo nivel. Esto significa que no existe entre ellos ningún ordenamiento de índole lexicográfico. Es verdad que los cuatro principios, tal y como se formulan clásicamente, son muy generales y, por sí solos, son insuficientes para guiar la deliberación del sujeto moral en las múltiples circunstancias que se dan cotidianamente en la praxis clínica y en la investigación biomédica. Por eso, nos dicen Beauchamp y Childress, que tienen que ser "especificados", para poder brindarnos orientaciones concretas para la vida moral<sup>21</sup>. Los autores

---

<sup>19</sup> Sobre esta influencia ha llamado la atención Diego Gracia. Cf. GRACIA D., *Cuestión de principios*, 1997, 22-26; 1998, 92-97.

<sup>20</sup> FRANKENA W. *Ética*, 1965, 57.

<sup>21</sup> *Principles*, 15-18.

definen la especificación de la siguiente manera: "Especificación es el proceso a través del cual reducimos la indeterminación de las normas abstractas y las dotamos de contenidos aptos para guiar las acciones concretas"<sup>22</sup>. El precepto que prohíbe hacer daño, por ejemplo, si no se le especifica ulteriormente, es enteramente insuficiente para orientar nuestras decisiones morales en relación con el suicidio médicamente asistido o la eutanasia. De manera semejante, el principio de respeto por la autonomía se especifica, por ejemplo, en toda la reglamentación a propósito del consentimiento informado, bien sea en la investigación con sujetos humanos o en la práctica de la medicina clínica.

Pero la especificación de las normas, por sí sola, no bastaría para guiar la vida moral de los sujetos, porque, no importa cuanto refinemos nuestras normas a través de la especificación, seguiremos encontrando situaciones de verdadero conflicto. Por eso, Beauchamp y Childress sostienen que es necesario recurrir a otro método para contrapesar los principios y encontrar así el camino en dichas situaciones de conflicto. Además de especificar los principios morales, es preciso ponderarlos o sopesarlos, para determinar cuál es el principio que debe prevalecer en la situación concreta, cuando no es posible cumplir con todos ellos. Mientras que la especificación consiste en el desarrollo del significado del principio o norma moral a través de un proceso deliberativo, la ponderación de los principios y normas supone un juicio acerca de su peso relativo en una situación concreta. Y el criterio para determinar qué principio debe prevalecer es de índole consecuencialista. Por supuesto, que la inclusión de un criterio de índole consecuencialista no equivale, por sí mismo, a una caída en el utilitarismo. Podría tratarse de una genuina teleología que, conforme a la clásica definición de Broad, admitiría la validez de los principios y normas morales, a no ser que en una instancia determinada las consecuencias previsibles justifiquen una excepción.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, una teleología fuerte, no utilitarista, puede admitir –y, en verdad, sostenemos que debería admitir– algún o algunos principios absolutos de índole formal. Por ejemplo, en nuestra propia propuesta, recogida en el capítulo final de nuestro libro **Para fundamentar la bioética**, sostenemos que hay tal cosa como un canon formal de la moralidad, con alcance universal y carente de excepciones, por más que su formulación lingüística no llegue jamás a ser enteramente satisfactoria<sup>23</sup>. Consideramos que este papel podrían

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 16.

<sup>23</sup> FERRER J. J. y ÁLVAREZ J. C., *Para fundamentar...*, 474-475.

también jugarlo, de manera suficientemente clara, las dos primeras formulaciones del imperativo categórico kantiano, tomadas de manera conjunta. Por lo tanto, una verdadera teleología fuerte no convierte en absolutos carentes de excepciones las normas materiales de la ética normativa, pero sí puede admitir la absolutez en otro nivel, el nivel de la formalidad. Además, una bioética teleológica puede admitir unos criterios jerárquicos que permiten establecer un orden de prioridad entre las normas que gobiernan diversos ámbitos de la vida moral<sup>24</sup>. Por eso, opinamos, que en el caso de Beauchamp y Childress, más que de un deontologismo moderado –término que ha desaparecido de la quinta edición- habría que hablar de una versión del utilitarismo de reglas, quizá de un utilitarismo reformado, mitigado, en plena armonía con las modernas concepciones del utilitarismo de reglas. Esta visión de la vida moral es netamente anglosajona y norteamericana. Claro está, al renunciar a tratar los problemas de fundamentación, Beauchamp y Childress renuncian también a hacer frente a los problemas teóricos que plantean sus principios de nivel intermedio para dar cuenta satisfactoriamente de la vida moral. Esta opción pragmática es claramente angloamericana, muy distinta en este punto de nuestras tradiciones mediterráneas, más influidas por las tradiciones continentales y la filosofía clásica y, por ende, más preocupados por los temas de fundamentación.

Ahora bien, en lo que toca al problema de la jerarquía a priori de los principios, también está patente la influencia de Frankena sobre los autores de **Principles**, como muestra la siguiente cita:

El principio de justicia se antepone al de utilidad, por lo menos en algunas ocasiones, aunque tal vez no siempre. Acaso no esté en condiciones de proporcionar una fórmula que nos diga cuándo ha de anteponerse la justicia y cuándo no<sup>25</sup>.

En esta cita se reconoce la misma postura que posteriormente toman Beauchamp y Childress, respecto a los principios de no maleficencia y beneficencia, cuando afirman, por ejemplo, que la obligación de no hacer daño a los demás puede, en ocasiones, ser más estricta que la obligación de ayudar, pero las obligaciones de beneficencia también pueden resultar en algunos casos más rigurosas que las obligaciones de no maleficencia<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 454-461; 463-465; 481-494.

<sup>25</sup> FRANKENA W., *Ética*, 57.

<sup>26</sup> **Principles**, 114-115.

Otro elemento muy propio de la propuesta de Beauchamp y Childress, pero también de toda la bioética angloamericana, incluso en otros autores –como, por ejemplo, Engelhardt- de manera más radical, es el énfasis en la autonomía, entendida de modo liberal y no en clave kantiana. Es verdad que los autores de **Principles** sostienen que todos los principios tienen el mismo nivel, como ya hemos apuntado, pero no cabe duda del papel de primerísimo orden que en su paradigma teórico ocupa el respeto por la autonomía personal o, mejor dicho, el respeto por las acciones autónomas de las personas. Sí, porque más que un principio de respeto por la autonomía, en sentido kantiano, habría que decir que es un principio de respeto por las acciones autónomas de los sujetos racionales, capaces de realizar esa clase de actos.

Beauchamp y Childress dicen expresamente que mientras algunas teorías filosóficas se esfuerzan por definir las características que distinguen a la persona autónoma, ellos se interesan por determinar los rasgos característicos, no de las personas autónomas sino de las opciones autónomas. Las personas autónomas –es decir, aquellas que poseen la capacidad para autodeterminarse y regirse por sí mismas- hacen ocasionalmente decisiones que no son autónomas, por ignorancia, porque están deprimidas o por otros factores internos o externos. De la misma manera personas con autonomía limitada pueden hacer ocasionalmente decisiones autónomas. Por ejemplo, pacientes institucionalizados por razón de un diagnóstico psiquiátrico y que han sido declarados incompetentes por los tribunales, tienen una autonomía seriamente disminuida. No obstante, estas personas puedan hacer algunas decisiones autónomas, de mayor o menor importancia. Por ejemplo, pueden hacer elecciones acerca de su alimentación e incluso, en el sistema legal norteamericano, pueden rehusarse a tomar los medicamentos recetados por sus psiquiatras<sup>27</sup> Para los autores, una elección es autónoma si el agente moral obra: 1) intencionalmente, 2) con comprensión y 3) sin influencias externas que determinen o controlen su acción<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibidem.*, 58. El ejemplo es de Beauchamp y Childress, pero no deja de ser problemático. Es cuestionable si la decisión de no tomar los medicamentos prescritos por el psiquiatra es una verdadera opción autónoma o si, por el contrario, revela –o, al menos, podría revelar- la poca capacidad para hacer decisiones razonables y genuinamente autónomas que tiene el paciente, máxime cuando los beneficios, en términos de calidad de vida, que tendría el paciente medicado superarían claramente su situación actual, dominada, por ejemplo, por la sintomatología de un trastorno sicótico.

<sup>28</sup> *Ibidem.*, 59.

Este primado práctico del principio de autonomía es un dato muy propio de la cultura anglosajona y de toda la cultura de la modernidad. Es un hecho, generalmente señalado por los clínicos en países de cultura latina, que los pacientes esperan un trato mucho más paternal de los médicos, basado en la confianza, que los pacientes en las culturas anglosajonas, particularmente en los Estados Unidos. Por supuesto, que en todas las culturas hay personas y que las exigencias de autonomía van siendo mayores, en las generaciones más jóvenes y educadas, también en nuestras latitudes. En todo caso, nos parece que una bioética nacida y elaborada en nuestras culturas mediterráneas, sin negar la justa reivindicación de la autonomía personal, que es una adquisición de la modernidad, tendría que poner de relieve otros valores que son más propios de nuestras tradiciones espirituales y culturales, como la solidaridad, la amistad, la confianza, la hospitalidad, la pertenencia a la familia y, cómo no, la justicia, incluyendo la justicia social. No podemos limitarnos a repetir los modelos anglosajones, sino que es preciso repensar la bioética desde nuestras latitudes, asumiendo nuestras tradiciones filosóficas, espirituales y culturales. Así, por ejemplo, el principio de respeto a la autonomía podría muy bien enunciarse como un principio de respeto a la dignidad de los seres personales, que incluiría la autonomía pero que podría ir mucho más allá, basándose en el legado del cristianismo o de la filosofía kantiana, por ejemplo. De la misma manera, creemos que no podemos renunciar a buscar fundamentos teóricos para el hecho de la moralidad y su canon fundamental, sin los cuáles difícilmente se podría construir una ética coherente, sea ésta deontológica o genuinamente teleológica. Esta bioética tendría que ocuparse más de los problemas, por ejemplo, de distribución de recursos sanitarios, también en el plano transnacional, sin descuidar por cierto las adquisiciones de la bioética angloamericana como el consentimiento informado, pero poco significado puede tener este último sin un contexto de justicia e igualdad real y no sólo formal o jurídico.

En la próxima sesión abordamos la aportación del Profesor Diego Gracia. Intentaremos después calibrar las diferencias y coincidencias, para proceder, en una sesión conclusiva, a delinear el trabajo que queda por hacer, tanto en términos de comparación como en términos de construcción de una bioética pensada a fondo desde coordenadas mediterráneas y latinoamericanas. Sin embargo, podemos señalar algunos de los rasgos distintivos de la bioética angloamericana, tal como ésta aparece reflejada en la influyente obra de Beauchamp y Childress:

1. Primado práctico de la autonomía personal, comprendida en clave liberal.
2. Ausencia de fundamentación teórica adecuada e, incluso, rechazo de la misma (actitud antifundacionalista).
3. En definitiva, la influencia y predominio de hecho de la tradición utilitarista.

## **II. La bioética de Diego Gracia**

### **1. Consideraciones preliminares**

Como señalábamos en la introducción de este trabajo, presentamos el pensamiento de Diego Gracia como representante de la bioética de lengua española. A nuestro juicio es el único pensador en nuestra lengua que ha desarrollado un paradigma original de fundamentación de la bioética, que ha tenido, además, una notable influencia tanto en España como en la América hispanoparlante. Gracia es heredero de la obra de dos grandes filósofos españoles del siglo XX, que también fueron sus maestros directos: Xabier Zubiri y Pedro Laín Entralgo. Es la herencia del primero la que imprime el marchamo distintivo de la bioética de Gracia, al menos en el ámbito de la fundamentación y es el método de análisis histórico de los problemas, herencia del segundo, el que utiliza en el abordaje de los problemas bioéticos particulares.

En la propuesta de D. Gracia podemos distinguir dos partes bien diferenciadas, la fundamentación y el desarrollo de un esbozo material. Para mejor comprenderlo explicaremos la estructura de su paradigma. En la base o subsuelo se encuentra la teoría filosófica, la fenomenología de X. Zubiri, que aporta elementos ontológicos y gnoseológicos para poder apoyar sobre ella una teoría moral. D. Gracia desarrolla la denominada ética formal de bienes, o mejor, ética formal del bien. En este punto nos encontramos todavía en un ámbito prerracional, razonable pero no racional, que Gracia denomina protomoral; donde se explicitan los presupuestos de la teoría moral, que se aceptan como intuitivamente verdaderos, razonables, desde los que se va a partir. Desde ella se articula la moral normativa, llegándose, en primer lugar, a la forma de la moralidad, canon o sistema de referencia, enunciación no material sino exclusivamente formal, que define el ámbito de la moralidad. A partir del canon podemos construir la ética propiamente material, aceptando, por ejemplo los principios clásicos de la bioética, propuestos por Beauchamp y Childress, u otros diferentes, en lo que nuestro autor denomina esbozo

moral. Finalmente llegamos a la aplicación a los casos particulares, la confrontación con los problemas, la experiencia moral.

La fundamentación de la ética la desarrolla nuestro autor a partir de la noología (gnoseología). El pensamiento zubiriano está enraizado en la tradición fenomenológica. Como es sabido, la fenomenología sostiene que el análisis de lo dado en la realidad, en la intuición fenomenológica (llamada en Zubiri aprehensión), no tiene carácter premoral (como opinan los empiristas), sino protomoral. Es decir, que es la estructura fundante o fundamento último del hecho mismo de la moralidad. Aunque del es, de la estructura misma de la realidad, no se deriva la moral normativa concreta, sí se deriva de ella la estructura moral del ser humano. La protomoral zubiriana estudia, pues, el carácter formalmente moral de la realidad humana.

La noología de Zubiri parte de que lo primero que se nos da es la aprehensión primordial de realidad<sup>29</sup>, en la que se nos actualiza la realidad en su condición de buena. Más aún, en la aprehensión primordial, la realidad –el ser, las cosas- se nos actualiza como el bien primordial. La realidad es buena porque solamente ligado a ella puede el ser humano alcanzar su propio bien último y radical, la felicidad o autorrealización. Por eso, el hombre se aprehende a sí mismo como religado a la realidad. Esa religación a la realidad es el fundamento de esa otra experiencia humana que está en el núcleo de la realidad moral: la obligación. Porque está religado a la realidad, el hombre está obligado a hacerse cargo responsablemente de ella en orden a su autorrealización y de ahí nace el fenómeno de la moralidad, en último término anclado en la estructura misma del ser humano como animal de realidades.

Nótese que hasta ahora solamente tenemos el hecho de la moralidad, pero todavía no tenemos la moral normativa, los contenidos concretos de la moral. La moral normativa concreta no se da en la aprehensión de realidad, sino que es obra posterior de la razón. Como en la aprehensión de realidad, las cosas se nos dan de manera inmediata, no es preciso que adoptemos método alguno. Pero otra cosa ocurre en el nivel de la razón, allende la aprehensión, que es el ámbito en el que se da la moral normativa. Aquí sí es preciso un método. Cuando intentamos buscar lo que puedan ser las cosas en la realidad del mundo, más allá de la aprehensión, la realidad como fundamentalidad fuera de mi aprehensión, la razón comienza a conocer y ello es un proceso que necesita un método. La

---

<sup>29</sup> Su correlato es la *impresión de la realidad*.

razón busca, construye, crea, los contenidos concretos de la vida moral. Por ello éstos tienen siempre un carácter dinámico y provisional. Los contenidos elaborados por la razón moral, lo que sea lo bueno y lo malo en la realidad del mundo, nunca tienen carácter absoluto, sino provisional. Dicha provisionalidad quiere decir que todo contenido material elaborado por la razón será necesariamente superado. La verdad moral, a nivel de las normas, de los contenidos, por su propia índole gnoseológica, es una verdad provisional y no absoluta. El hecho moral es indiscutible en su formalidad, como podría serlo también el canon formal de la moralidad, pero no así los contenidos concretos que son siempre problemáticos. Porque el hombre necesariamente tiene que buscar los contenidos en la realidad, más allá de la aprehensión, se le plantean problemas morales. La razón ha de elaborar la moral normativa. Para lo cual tiene que analizar racionalmente los hechos morales, ponderando y sopesando todas las determinaciones, condicionamientos y circunstancias del hecho no ya en la aprehensión, sino en la realidad del mundo. La protomoral es estructural, permanente, mientras que la moral racional es problemática y provisional.

En este contexto, es oportuno aclarar la relación entre "formalidad" y "contenido". D. Gracia lo explica de la siguiente manera:

Zubiri suele contraponer en sus obras el término "contenido" (específico) al de "formalidad" (inespecífica). Según esto habría que decir que la protomoral estudia sólo la formalidad moral, en tanto que la moral normativa se ocupa de los contenidos. Pero esto, obviamente, no es verdad. La protomoral se ocupa tanto de formalidades como de contenidos, ya que ambos son inseparables: no hay formalidad sin contenidos ni contenidos sin formalidad. Lo que sucede es que la formalidad permanece idéntica en la aprehensión y allende la aprehensión, en tanto que los contenidos no. El objetivo de la razón es precisamente éste, descubrir los contenidos fundantes y fundamentales de la realidad, a diferencia de los meramente perceptivos<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> GRACIA D., **Fundamentos...** 523 (nota 198). La mayor parte de las referencias en esta parte de nuestro trabajo se refieren a obras de Diego Gracia. Indicamos el nombre del autor de las obras Gracia solamente la primera vez que las citamos. En las referencias subsiguientes nos limitamos a citarlas por las primeras palabras de su título. En cambio, damos siempre el autor de los trabajos que no son de la pluma de Gracia.

Retomemos el hilo de nuestro razonamiento: La razón moral, decíamos, precisa un método en su proceso de búsqueda y descubrimiento de los contenidos morales, específicos, concretos, en la realidad. La estructura del método consta de tres pasos: el sistema de referencia, el esbozo de posibilidades y la experiencia moral. La razón moral, razón práctica, es razón sentiente y no sólo razón teórica o especulativa<sup>31</sup>. Por eso parte siempre de un problema moral, de una situación en la que precisa determinar en qué consiste la realización del bien en la realidad concreta que se le presenta aquí y ahora.

## 2. Los tres pasos del método

### a) El sistema de referencia <sup>32</sup>

El canon o sistema de referencia dirige la marcha de la búsqueda de la razón. El esbozo moral se funda en el sistema de referencia, sin este no hay posibilidad de esbozo moral. Para Zubiri el ser no es un concepto primario, sino derivado de un concepto más fundamental, la realidad. Lo primero es la realidad y el ser es la reactualización de la realidad en el mundo<sup>33</sup>. En el orden moral, la realidad humana es constitutivamente moral y el deber es la reactualización de esa realidad moral o buena, la reactualización del bien. Lo primario es el bien y el deber es consecuencia suya. El hombre, como ya hemos dicho, es una realidad que es capaz de apropiarse de las cosas en orden a su felicidad; ese carácter de "apropiables" convierte a las cosas en bienes y como consecuencia de esa conversión surgen esa nueva realidad que son los deberes. Pero los deberes concretos, materiales, se fundamentan en un deber formal, la forma del deber que surge de la propia forma de la realidad del hombre. Este deber formal es enunciado por D. Gracia como:

Obra de tal manera que te apropiés las posibilidades mejores, en orden al logro de tu felicidad y perfección<sup>34</sup>.

Esto sería lo que Gracia llama el sistema de referencia, que es la condición de posibilidad de todos los deberes materiales y su último fundamento. Los deberes concretos son especificaciones de este deber

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 485-486 y 523 (nota 204).

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 487-493; GRACIA D., **Procedimientos de decisión en ética clínica**, Madrid, Eudema, 1991, 123-124.

<sup>33</sup> **Fundamentos...**, 488.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, 489.

general. La fundamentación que propone D. Gracia es una ética formal de bienes. El deber no es, como ya apuntamos, la realidad primaria, sino que es el bien. Los bienes fundamentan los deberes, precisamente a la inversa de lo que ocurre en el sistema kantiano. No en balde estamos ante un pensamiento elaborado en las latitudes mediterráneas, con sus fuertes tradiciones de celebración de la vida y también, cómo no, la herencia aristotélica y cristiana.

Para Gracia el bien moral consiste en la apropiación de posibilidades en orden a la autorrealización personal, a la perfección y felicidad. Esa es la fuente de todo deber. Pero esa perfección o felicidad no es meramente personal, individual, sino que incluye la de toda la Humanidad, la de todas las personas, ese es el fin de la vida moral. Así reformula la formulación del canon o sistema de referencia:

Obra (es decir, aprópiate las posibilidades) de tal manera que no utilices nunca tu realidad personal, la realidad de las demás personas y de la Humanidad en su conjunto como medios sino como fines en sí mismos.

Aproximándose mucho a la segunda formulación kantiana del imperativo categórico.

Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio<sup>35</sup>.

Estas formulaciones del sistema de referencia o canon, son formales pues no especifican ningún contenido concreto. Nos dice qué es respetable pero no cómo hay que respetarlo. El cómo vendrá especificado por los deberes materiales. El sistema de referencia únicamente nos explica la forma del deber moral. Gracia asemeja estas formulaciones de la forma de lo moral a otras fórmulas clásicas como la Regla de Oro, la formulación negativa de Tobías en la tradición judía, la formulación positiva del Levítico o cualquiera de las formulaciones del imperativo categórico de Kant. Todas ellas expresan algo subyacente a las distintas tradiciones o teorías filosóficas de donde nacen, algo básico, fundante, formal.

En los últimos años Gracia ha ampliado su formulación del sistema de referencia, al plantearse el problema de los derechos de las generaciones

---

<sup>35</sup> KANT I., **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**, Edición bilingüe y traducción de José Mardomingo, Barcelona, Editorial Ariel, 1996, 189.

futuras, del respeto a la naturaleza<sup>36</sup>, de los derechos de los animales, de los problemas ecológicos, del medio ambiente, y más recientemente el problema de la globalización<sup>37</sup>. Sin embargo, en esta presentación sintética no tenemos tiempo de detenernos en ello.

b) El esbozo moral <sup>38</sup>

Los esbozos contruidos por la razón moral son creaciones libres, son posibilidades, constructos racionales, unos más posibles que otros y que la experiencia se encargará de corroborar y verificar cuando se pongan a prueba. Intentamos explicar con ellos nuestras preferencias axiológicas, por qué estimamos, valoramos, preferimos, cómo lo hacemos. Explicar es esbozar y esbozar es suponer, los esbozos tiene categoría de hipótesis, de suposición<sup>39</sup>. Cada filósofo ha dado una respuesta diferente, ha elaborado un esbozo moral distinto: naturalismo, emotivismo, racionalismo, intuicionismo, etc. Los esbozos morales permiten desarrollar el conocimiento moral, la "ciencia" moral, con contenidos concretos. Pero aunque los esbozos sean construcciones libres, por tanto irreales, no todos son iguales, ni podemos caer en el convencionalismo.

Los esbozos se expresan en forma de principios, normas o derechos y tienen carácter deontológico. Por ejemplo, los mandamientos del Decálogo, las máximas morales<sup>40</sup> y la tabla de derechos humanos son esbozos morales<sup>41</sup>. Los derechos humanos son los grandes esbozos de

---

<sup>36</sup> GRACIA D., *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años*, en: SARABIA J. y DE LOS REYES M., **La bioética en la encrucijada**, Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 1996, 31; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico*, en: **Fundamentación y enseñanza...**, 65-66.

<sup>37</sup> Cf. GRACIA D., *Democracia y bioética*, en: **Acta bioethica: Nocividad ambiental y alimentaria**, (año VII, n° 2, 2001), Santiago de Chile, Programa Regional de Bioética de la Organización Panamericana de la Salud, 348-349; ID., *De la bioética clínica a la bioética global: treinta años de evolución*, en: **Acta bioethica: Debate ético y ciencias sociales**, (año VIII, n°1, 2002), Santiago de Chile, Programa Regional de Bioética de la Organización Panamericana de la Salud, 34-39.

<sup>38</sup> **Fundamentos...**, 493-498; **Procedimientos...**, 124-134.

<sup>39</sup> **Procedimientos...**, 124-125.

<sup>40</sup> Desde las máximas de los libros de los *Proverbios* o la *Sabiduría* hasta las máximas kantianas y las de Jonsen y Toulmin.

<sup>41</sup> **Procedimientos...**, 124-125.

carácter universal y absoluto que ha elaborado la razón moral en los últimos siglos<sup>42</sup>. Así mismo los principios identificados por la National Commission o los propuestos por Beauchamp y Childress tienen el mismo carácter, son esbozos de la razón moral. Todos los esbozos morales tratan de aproximarse lo máximo posible al ideal expresado en el sistema de referencia o canon, pero nunca lo lograrán de modo pleno<sup>43</sup>, siempre seguirán intentando aproximarse más y más, intentando la completa adecuación de la materia a la forma.

Gracia distingue dos momentos en la realidad moral, un momento deontológico y un momento teleológico. Uno sin otro dejan incompleta la realidad moral. Los esbozos tienen carácter deontológico y el contraste con la realidad, la experiencia moral, tiene carácter teleológico.

#### c) La experiencia moral <sup>44</sup>

Una vez que hemos elaborado un esbozo de posibilidades hemos de compararlo con la realidad en la experiencia, hemos de probarlo. Así la realidad aprobará o reprobará el esbozo diseñado. Zubiri define la experiencia como "probación física de realidad". Cuando la experiencia aprueba el esbozo, decimos que lo verifica, es una verdad racional (provisional y abierta) que queda validada por un cierto tiempo. Si el esbozo es reprobado completamente, habremos de construir uno nuevo. Al verificar el esbozo la razón pretende convertir en tesis la hipótesis propuesta por el mismo<sup>45</sup>. La experiencia moral se denomina "apropiación" y la verificación moral, se llama "justificación". Es la realidad en el mundo, allende la aprehensión, la que aprueba o reprueba, en la experiencia, el esbozo. A la capacidad para discriminar la adecuación de los esbozos, la denomina Zubiri, "discernimiento"<sup>46</sup>. La apropiación, la experiencia moral, plantea el "debería ser" e intenta realizar el esbozo, que es teórico e irreal, para convertirlo en deberes concretos.

La experiencia moral suele ser teleológica y la apropiación de posibilidades exige el ejercicio de una "ética de la responsabilidad".

---

<sup>42</sup> **Fundamentos...**, 497.

<sup>43</sup> **Procedimientos...**, 124.

<sup>44</sup> **Fundamentos...**, 498-505; **Procedimientos...**, 134-137.

<sup>45</sup> **Procedimientos...**, 124-125.

<sup>46</sup> El "discernimiento" es en Zubiri similar a la *phronesis* de Aristóteles o a la *prudencia* de los latinos.

“Responder a través de posibilidades es lo que llamamos responsabilidad”, dice Zubiri. La apropiación de posibilidades es, por ello, el término de la responsabilidad moral. La ética de la responsabilidad no puede quedarse en la mera construcción de esbozos morales, sino que exige su comprobación en la experiencia. Todos los seres vivos responden de una u otra forma a los estímulos. Pero sólo los hombres son responsables<sup>47</sup>.

La justificación moral, verificación, se produce cuando la experiencia aprueba el esbozo. Pero dicha verificación es siempre parcial e incompleta pues el esbozo nunca puede agotar totalmente la realidad, ni adecuarse a ella completamente. La verificación es siempre lógica e histórica, siendo un proceso siempre abierto, continuo e inacabable. El ser humano tiene que estar justificando continuamente sus propias decisiones morales.

d) Los principios de la bioética.

De lo dicho hasta el momento se comprende que para Gracia los principios propuestos primero por la National Commission y, posteriormente, por Beauchamp y Childress tienen el carácter de esbozos morales, de construcciones de la razón, con carácter abierto y provisional, en continua revisión. En su libro **Fundamentos de bioética**, hace un abordaje de los principios fundamentalmente histórico, recorriendo las diferentes tradiciones y exponiendo como han sido concebidos a lo largo de la historia los tres principios propuestos por la National Commission. Si bien afirma la necesidad de diferenciar claramente el principio de beneficencia del de no-maleficencia<sup>48</sup>, dedica los tres primeros capítulos, en la primera parte del libro (historia de la bioética), al análisis histórico de la beneficencia (el paternalismo médico), la autonomía (los derechos del enfermo) y la justicia (el bien de terceros). La segunda parte del libro la dedica a la bioética fundamental, cuyas ideas más relevantes ya hemos expuesto más arriba.

Debido a su concepción de la estructura de la moral, ya explicada, no entra propiamente en desarrollar su visión personal de los contenidos materiales de los principios:

Es tarea que debe ir realizando la razón moral de modo continuo y que se halla por tanto siempre abierta a la rectificación y al progreso. (...) es algo

---

<sup>47</sup> **Fundamentos...**, 503.

<sup>48</sup> *Ibidem.*, 103; Cf. **Procedimientos...**, 128-129.

que la razón tendrá que determinar en cada cultura, en cada momento de la historia y aun en cada individuo, y que de ese modo se irá convirtiendo en regla de acción o norma.

(...) Es absolutamente necesario determinar su contenido. Y como esa determinación nunca podrá ser absoluta, resulta que las reglas podrán ir cambiando a lo largo del tiempo. Ni el principio formal de respeto de los seres humanos ni la máxima de no ser maleficente tienen que conducir a unas reglas o normas de acción inmutables e invariables a lo largo del tiempo. La experiencia más palmaria nos demuestra que eso no es posible<sup>49</sup>.

Así pues, se limita a exponer las, a su juicio, más relevantes formas de entender los contenidos de los mismos tanto en la actualidad como a lo largo de la historia de la tradición occidental en **Fundamentos**. Reconoce la importancia del modelo principialista en el desarrollo de la bioética, sin cuyo conocimiento es imposible entender la historia de la misma. Para Gracia todas las teorías de fundamentación de la bioética se han construido en diálogo con el principialismo de Beauchamp y Childress, bien a favor o bien en contra.

Durante los pasados veinte años la bioética basada en principios ha sido la verdadera ortodoxia, y hoy, a pesar de sus críticos, sigue siendo el paradigma dominante. Nadie puede poner en duda su utilidad. El mayor enemigo del principialismo, opina, ha sido propio éxito y la excesiva simplificación de su contenido<sup>50</sup>.

Gracia introduce, sin embargo, una clara jerarquía ente los principios. Sostiene que la no-maleficencia y la justicia se diferencian de la autonomía y la beneficencia en que obligan con independencia de la opinión y de la voluntad de las personas implicadas, y que por tanto tienen un rango superior a los otros dos<sup>51</sup>. El esbozo está jerarquizado en dos niveles y dicha jerarquía surge del sistema de referencia, según este autor. La no-maleficencia y la justicia son expresión del principio general de que todos los hombres son iguales y merecen igual consideración y respeto. Cuando esto no se cumple y se hace daño en el ámbito de la vida social se transgrede el principio de justicia y cuando el daño se hace

---

<sup>49</sup> *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años...*, 37-38; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico...*, 73-74.

<sup>50</sup> *Cuestión de principios*, 1997, 20-21; 1998, 91.

<sup>51</sup> **Procedimientos...**, 126.

en al ámbito de la vida biológica, se incumple el principio de no-maleficencia. Se nos puede obligar a cumplir con estos dos deberes en contra de nuestra voluntad. Por ello el Derecho penal, recoge las obligaciones de no-maleficencia, y el Derecho civil y político, las de justicia. Obligando ambos principios con independencia de la voluntad de las personas.

En cambio, los principios de autonomía y de beneficencia tienen un carácter individual, particular, frente a la no-maleficencia y la justicia que representan el bien común. El bien común tiene prioridad sobre el bien particular, por lo que los principios que se enmarcan dentro del bien común son jerárquicamente superiores a los que representan el bien individual<sup>52</sup>.

Así pues, distingue dos niveles en los principios:

Nivel 1: constituido por los principios de no-maleficencia y de justicia. Es el propio de la "ética de mínimos" y es exigible coercitivamente. Es la ética del deber, de lo correcto. Gracia lo hace corresponder con el Derecho. Este nivel se asemeja a los clásicos deberes perfectos y se fundamenta en el principio de universalidad.

Nivel 2: constituido por los principios de autonomía y de beneficencia. Propio de la "ética de máximos". Depende del propio sistema de valores de cada individuo, del propio ideal de perfección y felicidad. Es la ética de la felicidad, de lo bueno. Nuestro autor afirma que este nivel es el específicamente moral y se corresponde con los deberes imperfectos de la tradición. Estos deberes imperfectos, del nivel 2, no son exigibles más que por el propio sujeto, que es el que determina el qué, el cómo, el cuándo, el dónde y el a quién. Se gestionan privadamente y en este ámbito el pluralismo y la tolerancia son principios irrenunciables<sup>53</sup>. Por el contrario, los deberes perfectos, del nivel 1, se definen por la voluntad general, tienen carácter público, obligan a todos por igual y el Estado puede usar la fuerza para hacer cumplirlos. Pero la voluntad general depende de los valores de los individuos y de los grupos sociales que difieren en cada área geográfica y en cada momento histórico, por lo que dichos deberes son variables. Los deberes perfectos generan derechos

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, 128-129. Cf. también: *Cuestión de principios...*, 1997, 26-29; 1998, 97-100.

<sup>53</sup> *El qué y el por qué de la bioética*, en *Fundamentación y enseñanza...*, 48.

correlativos en los demás individuos, cosa que no sucede con los deberes imperfectos.

Los cuatro principios bioéticos, lejos de ser del mismo nivel, se hallan estructurados en dos niveles diferentes que definen dos dimensiones de la vida moral: la privada, compuesta por los principios de autonomía y beneficencia, y la pública, formada por los de no-maleficencia y justicia. Las relaciones entre estos dos niveles se hallan gobernadas por dos reglas. La primera o genética dice que cronológicamente el primer nivel es anterior al segundo. La segunda o jerárquica afirma que en caso de conflicto entre deberes de esos dos niveles, los deberes de nivel público tienen siempre prioridad sobre los de nivel privado<sup>54</sup>.

Es importante añadir una última idea. Gracia sostiene que no hay mandatos sin excepción, siempre que éstas se puedan justificar porque se consideren necesarias en ciertas circunstancias para respetar en lo posible al ser humano<sup>55</sup>. Para él no hay, pues, deberes absolutos. En consecuencia, los principios de la bioética tienen indudablemente el carácter de deberes *prima facie*. Lo más importante no es negar las excepciones sino exigir que cuando se hagan se realicen correctamente, es decir, con prudencia, cargando con la prueba -dando razones de su necesidad- e intentando que sean las menos posibles. Los cuatro principios de la bioética son principios materiales y todos ellos pueden ser derogados. Principios absolutos pueden darse sólo en el nivel formal, no en el material.

Estas consideraciones nos obligan a una última observación sobre el papel de las consecuencias en la propuesta de Gracia. En este punto se muestra de acuerdo con Henry Sidgwick<sup>56</sup>. Todas las teorías morales siempre son incompletas e insuficientes, por lo que un sistema moral coherente necesita ponderar en cada caso particular los principios, por un lado, y las

---

<sup>54</sup> *Cuestión de principios*, 1997, 29; 1998, 100.

<sup>55</sup> *El qué y el por qué de la bioética...*, 1995, 50; 1998, 46. Cf. también con ID., *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años...*, 38; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico...*, 73-74.

<sup>56</sup> Cf. SIDGWICK H., *The Methods of Ethics*, 7ª ed., Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981, 496.

consecuencias, por otro. Debe realizarse un doble análisis, desde los principios y desde las consecuencias<sup>57</sup>.

Hemos de añadir, para terminar con la exposición sobre el pensamiento de D. Gracia, que su propuesta de fundamentación permite una gran flexibilidad en la adopción de diferentes esbozos morales, como ya hemos explicado, sin modificar la estructura de su paradigma. De hecho, el pensamiento de Gracia en los últimos cuatro años (aproximadamente desde el año 2000) ha abandonado el principialismo como esbozo moral y se ha deslizado hacia la ética de los valores, hacia un esbozo axiológico, quizá muchos más acorde con la fenomenología en la que basa su pensamiento. Pero cualquiera de los dos esbozos son compatibles con la estructura de la fundamentación que él nos propone, son intentos materiales, y por ello incompletos e imperfectos, de aproximarse a la forma de la moral. Incluso se puede intentar articular ambos esbozos para trabajar complementariamente con ellos.

### **III .Características de la bioética de Diego Gracia en comparación con la de Beauchamp y Childress**

Al finalizar la sección anterior, sobre la bioética angloamericana, hemos señalado, como bien recordará el lector, tres características de la propuesta de Beauchamp y Childress que nos parecen ampliamente representativas de la bioética en ese ámbito cultural: 1) Primado práctico de la autonomía personal, comprendida en clave liberal. 2) Ausencia de fundamentación teórica adecuada e, incluso, rechazo de la misma (actitud antifundacionalista). 3) La influencia y hasta predominio, por lo menos de hecho, de la tradición utilitarista. Estos tres puntos muestran también el contraste entre el abordaje angloamericano y el mediterráneo. En Gracia encontramos una atención esmerada y profunda a los problemas de fundamentación, que es, desde nuestro punto de vista, un punto de ventaja a favor del abordaje mediterráneo. La autonomía de las personas recibe un primado genético, pero no un primado práctico a la hora de tomar opciones morales. Es decir, si los deberes de nivel privado están en conflicto con los de orden público (no-maleficencia y justicia), éstos últimos tienen precedencia. Por supuesto que, como apuntamos en nuestro **Para fundamentar la bioética**, creemos que esa jerarquización de los principios no describe adecuadamente la realidad moral, pero

---

<sup>57</sup> Cf. *La Bioética hoy: reflexiones a los veinticinco años...*, 39; Reproducido con modificaciones como *La bioética en el centro del debate racional, plural y crítico...*, 74-75; *Cuestión de principios...*, 1997, 40; 1998, 110-111.

marca un notable progreso, a nuestro modo de ver, en relación al paradigma de Beauchamp y Childress. Además, es preciso señalar que esa autonomía genética no es la mera libertad de elección liberal, sino que puede entenderse también en un sentido más profundo, de raigambre kantiana e incluso ontológica. Por último, aun cuando los principios materiales no son absolutos (es decir, admiten excepciones), tenemos que decir que la bioética de Diego Gracia es teleológica pero no utilitarista.

Nuestra conclusión, todavía tentativa, sostiene que estas diferencias revelan, al menos en parte, la diversa estirpe cultural de ambas propuestas teóricas. Creemos que una estudio comparativo más amplio confirmaría estas diferencias, a pesar, naturalmente, de los diversos matices y modelos que encontraremos tanto en las bioéticas angloamericanas como en las mediterráneas. Nos parece que este estudio comparativo debe continuarse y profundizarse. Nuestro reciente libro **Para fundamentar la bioética** ha querido ser una contribución en esta dirección, como esperamos que también lo sea la publicación bilingüe de esta **Revista Latinoamericana de Bioética**. Esta temática puede ser cantera de futuras tesis doctorales, que confronten críticamente autores de una tradición y de la otra, haciendo en profundidad lo que en un artículo apenas es posible esbozar, y también de estudios de carácter empíricos comparativos sobre patrones culturales en aspectos, por ejemplo, de la relación clínica, que sean pertinentes a la bioética. Pero sobre todo, debe ser un estímulo para que sigamos investigando y reflexionando en serio, para producir una bioética verdaderamente encarnada en las realidades de nuestras culturas mediterráneas y latinoamericanas.

**ANGLO-AMERICAN BIOETHICS AND MEDITERRANEAN ETHICS:  
PRELIMINARY CONSIDERATIONS IN  
THE FACE OF A FUTURE COMPARATIVE STUDY**

Jorge José-Ferrer