

FUNDAMENTACION BIOLÓGICA DE LA ÉTICA

IGNACIO ELLACURIA

RESUMEN

El presente artículo es la ponencia presentada por el autor en el IX Simposio Interdisciplinar de Filosofía y Medicina, dedicado al tema "Ética del Diagnóstico", realizado en Madrid del 21 al 23 de marzo de este año.

El discurso filosófico arranca de las bases biológicas del hombre, que se diferencia del animal por no responder estímuloicamente sino por opción; el tener que enfrentarse a la realidad hace que el hombre realice y se realice, y se constituya en ser ético. El proceso biológico de hominización lleva al de humanización, y a una conducta racional y libre. La ética, por consiguiente, tiene que integrar lo biológico del hombre. El saber biológico llevará al saber ético, y éste al saber médico. No basta, pues, un código ético de comportamiento del médico, sino que hay que llegar a una ética de la medicina.

La fundamentación de la Ética puede hacerse desde diferentes perspectivas. Podríamos sistematizarlas muy esquemáticamente en tres grandes grupos: fundamentaciones teológico-religiosas que sitúan el principio fundante de la Ética en (un) Dios, Señor de la vida humana; fundamentaciones filosóficas que ven en la propia estructura humana una dimensión ética, y fundamentaciones psico-sociales que conciben la ordenación ética como una necesidad empírica, útil para la convivencia social o para el equilibrio psíquico.

La fundamentación, aquí propuesta, se sitúa en el campo de las filosóficas, por cuanto se atiene a la estructura de la realidad humana para analizar en ella racionalmente lo que sería su dimensión ética. Pero no podemos entrar en el análisis de toda la estructura humana para examinar lo que hay en ella de fundamentación y orientación de la Ética. Vamos a ceñirnos a aquel elemento estructural, que es formalmente biológico, esto es, a lo que el hombre tiene de orgánico. No necesitamos precisar mucho más qué entendemos aquí materialmente por biológico, pues nos basta de momento esta referencia a lo que el hombre tiene de organismo animal como momento estructural.

1. Carácter estructural de las notas biológicas

La razón última por la que lo biológico debe intervenir en la fundamentación de la ética estriba en que lo biológico es momento constitutivo de la realidad humana. Pero por lo mismo interviene en esa fundamentación, en tanto que momento constitutivo de esa realidad y no por lo que las notas biológicas son en sí mismas.

Para entender mejor este punto de partida de nuestra argumentación vamos a proponer una serie de tesis, que aquí no podemos desarrollar pero que están largamente expuestas en el pensamiento filosófico de Zubiri.

a) Las notas biológicas —algunas de ellas— son notas esenciales de la realidad humana, esto es, notas estrictamente constitutivas (Zubiri, 1962, pp. 188-210).

b) Las notas biológicas no agotan toda la realidad humana sino que forman con las notas psíquicas una estricta unidad estructural (Zubiri, 1963, 1964, 1967-1968, 1973).

c) Las notas biológicas mantienen en la unidad estructural del hombre sus características propias, de modo que no dejan de ser biológicas.

d) Las notas biológicas se co-determinan estructuralmente (Ellacuría, 1974) con las demás notas esenciales. Lo cual significa que el todo de la realidad humana es formalmente biológico y que cualquier otra nota de esa realidad es lo que es biológicamente. Pero al mismo tiempo las notas biológicas son 'notas-de' todas las demás y están determinadas formalmente por ellas.

e) Las notas biológicas, sin perder sus características biológicas, pierden su sustantividad y entran a constituir una nueva sustantividad, la sustantividad humana. Esto es así en la línea de la realidad, pero también lo es en la línea de la significación.

Todo esto quiere decir que lo que es el hombre y lo que son sus comportamientos está no sólo afectado sino constituido por lo biológico. De ahí que haya de evitarse cuidadosamente la tentación idealista que ve lo biológico como algo de tal modo 'superado' por lo racional, lo psíquico o lo sociológico—según distintas escuelas—, que representaría tan sólo algo puramente subordinado a otros elementos no biológicos. Y esto no es así. La 'superación' estructural implica ciertamente la desaparición de la sustantividad de lo biológico—cosa de gran importancia metafísica y ética—, pero no implica la desaparición o la irrelevancia de lo específicamente biológico.

Por decirlo en términos concretos, la inteligencia humana es sentiente, la voluntad humana es tendente y el sentimiento humano es afectante. Afirmaciones que también pueden formularse más biológicamente diciendo que la sensibilidad humana es intelectual, la tendencialidad humana es volitiva y la afectividad humana es sentimental. Esto significa que no hay inteligencia humana sin sensibilidad, pero significa también que la animalidad humana no es viable sin la inteligencia. Dicho en términos más éticos: ni la persona humana ni el sujeto humano pueden ser persona ni sujeto más que de un modo constitutivamente biológico. Y si la dimensión ética tiene que ver con el ser persona y ser sujeto, es claro que no puede dejar fuera de ella la constitutiva animalidad del sujeto y de la persona humana.

2. Necesidad biológica de la Etica

Este planteamiento de las notas biológicas como notas constitutivas de la sustantividad humana en unidad estructural con todas las demás notas esenciales, nos lleva a ver la fundamentación biológica de la Etica a partir de la definición del hombre como animal de realidades (Zubiri). El hombre es persona como animal de realidades y según ese modo preciso.

Para nuestro propósito el animal puede ser definido como aquel ser vivo que responde a los estímulos de forma puramente estímúlica (Zubiri, 1967-1968). Lo propio del puro estímulo es suscitar una

respuesta puramente biológica y agotarse en esa suscitación. Por ello, el hombre no es un puro animal, pues responde a los estímulos de forma no meramente estímúlica sino 'realmente'. Realmente es la formalidad propia de la aprehensión humana mientras que estímúlicamente es la formalidad propia de la aprehensión animal. El animal humano aprehende los estímulos y responde a ellos, pero los aprehende como reales, aprehende en ellos su formalidad de realidad. El hombre es animal, porque la realidad sólo le es accesible sensiblemente, estímúlicamente; pero no es un puro animal, porque no queda encerrado en un medio estímúlico sino que está abierto a un mundo real. Por eso el hombre es un animal de realidades, ya que unitariamente aprehende estímúlicamente la realidad. Esto es mucho más que decir que todo conocimiento empieza por los sentidos (Aristóteles, Santo Tomás) o que todo conocimiento comienza con la experiencia (Kant), pues no se trata de contenidos sino mucho más radicalmente del modo o formalidad como cualquier contenido—y no sólo los primeros contenidos— es aprehendido por el hombre.

¿Qué consecuencias tiene esta concepción del hombre como animal de realidades para una fundamentación biológica de la Etica?

A diferencia de lo que ocurre al puro animal, el hombre en la determinación de sus respuestas a los estímulos recibidos no procede ni puede proceder fija y cerradamente sino que ha de proceder opativamente. Mientras que los animales tienen asegu-



radas en principio las respuestas adecuadas por su propia contextura biológica, con lo cual aseguran su propia viabilidad biológica y, sobre todo, la supervivencia de la especie, el hombre, al contrario, en virtud de su hiperformalización, en lo que ésta tiene de puramente biológica (Ellacuría, 1977), no puede dar respuesta adecuada desde sus elementos puramente biológicos. Pero, en virtud de su apertura a la realidad del estímulo, puede dárla adoptando así un comportamiento estrictamente humano. Este comportamiento no es 'puramente' biológico, pero es estrictamente biológico, porque está exigido, liberado y subterido dinámicamente por las propias estructuras biológicas (Zubiri). El hombre da respuestas optativas para poder seguir viviendo, y estas respuestas optativas hacen que adquiera por apropiación y no por emergencia natural unas determinadas características. "La realidad sustantiva cuyo carácter 'físico' es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral" (Zubiri, 1962, p. 160). Pero este 'tener que apropiarse' es en el hombre una estricta necesidad biológica, a la que el hombre responde unitariamente como animal de realidades.

Veamos esto con mayor precisión. "En cuanto suprapante, la sustantividad humana es tal que, por su intrínseca constitución, se halla excediendo del área de sus sustancias, y no de una manera cualquiera sino de un modo sumamente preciso, a saber, por hallarse 'naturalmente' inmersa en 'situaciones' que

forzosamente ha de resolver por decisión, con la vista puesta en posibilidades. En cuanto inmersa en situaciones, la realidad humana está 'sujeta-a' tener que apropiarse posibilidades. Ciertamente también otras realidades, por ejemplo, los animales, están en situaciones y, por tanto, están también en cierto sentido lato 'sujetos-a' . . . enfermedades, etcétera. Pero en el caso del hombre la situación es tal que tiene que resolverla por decisión" (Zubiri, 1962, p. 160). Aunque este texto maneja varios conceptos filosóficos, que, en el pensamiento de Zubiri, tienen un sentido preciso, sólo necesitamos detenernos en aquéllos que son más significativos para nuestro propósito.

Los hombres, como los animales, están inmersos en situaciones; en este sentido, tanto los hombres como los animales están 'sujetos-a' todo aquello que las situaciones les exigen. Esta es la base común de la que arrancan diferentes procesos: la inmersión en la naturaleza, la sujeción-a los múltiples avatares, a los que se ve sometida la vida biológica. Hombres y animales están 'naturalmente', esto es, por su propia estructura biológica, inmersos en situaciones. De ellas sale el animal 'naturalmente', esto es, en virtud de sus dispositivos biológicos. Pero el hombre 'supe-ra' esta inmersión natural de otra forma, porque forzosamente ha de resolver estas situaciones por decisión. Y esto es así, porque el hombre, en virtud de su apertura a la realidad, responde a las necesidades de la naturaleza, mediante la interposición de posibilidades. Consiguientemente, el hombre está sujeto-a apropiarse posibilidades, que al ser sólo posibilidades tienen que actualizarse por decisión, por opción. Esta sujeción-a tener que apropiarse posibilidades por decisión para poder seguir viviendo y para poder dar respuesta a las situaciones en que está inmerso naturalmente, biológicamente, hace del hombre una realidad moral o, más exactamente, un animal de realidades, moral. Pero, por lo mismo, esta dimensión ética del hombre no queda desligada de sus raíces biológicas. La Etica es así, en uno de sus aspectos, la respuesta típicamente humana a un problema radicalmente biológico.

Y aquí radica uno de los sentidos posibles de entender la Etica como Bioética. En efecto, el hombre como individuo y como especie no serían viables biológicamente, si su realidad animal no 'liberara' una dimensión ética, que en este momento de nuestro análisis pudiera reducirse al hecho primario de asumirse a sí mismo y a todo lo que le rodea no como puro estímulo sino como estímulo real, abriéndose así al campo entero de la realidad y generando un mundo nuevo de posibilidades. A su vez, la dimensión ética, aunque no se agote en servir de apoyo a las necesidades biológicas, que la sola biología no puede satisfacer, no puede concebirse con independencia de las exigencias biológicas, pues nada hay en el hombre que no sea también biológico.



3. El principio ético de realidad

El animal de realidades al tener que abrirse a la realidad, a lo que son 'de suyo' las cosas más allá de la determinación puramente estímúlica, al tener que optar tendencialmente en un mundo de posibilidades, al enfrentarse consigo mismo y con las cosas como realidad, se constituye formalmente en realidad moral. En este sentido, el hombre no está 'por-bajo-de' algo que se le impone o le es dado naturalmente, sino que está 'por-encima-de' sus condicionamientos naturales. Resulta así que la posibilidad fundamental del hombre, que hace positivamente posibles todas las demás posibilidades estriba en este 'tener que' abrirse a la realidad. Esta forzada apertura a la realidad se constituye así en principio de posibilidad de la Etica y en fundamento de toda ulterior determinación ética. Pero esta apertura ética a la realidad tiene una estructura bien precisa.

En primer lugar, el hombre se ve forzado a **hacerse cargo de la realidad**. Ya no le basta con sentirse estimulado y responder a los estímulos, sino que ha de enfrentarse con las cosas y consigo mismo como realidad. El estímulo se agota en suscitar una respuesta; la formalidad de realidad detiene, por así decirlo, la primera respuesta y abre la posibilidad de responder multiformemente. De ahí que este hacerse cargo de la realidad no sólo define la función primaria de la inteligencia sino que subraya el carácter radicalmente ético de esta función. El hacerse cargo de la realidad no es un mero enterarse de lo que está ocurriendo, no es un mero registro ordenado de los estímulos; es, más bien, un enfrentarse realmente con la realidad y un situarse en el mundo de lo real para encontrar la respuesta adecuada. El hacerse cargo de la realidad apunta así a la insoslayable dimensión ética de la inteligencia. Y aunque de algún modo este hacerse cargo de la realidad más allá de la pura respuesta estímúlica es una necesidad y una exigencia biológica del animal humano, todavía caben grados en este proceso de liberación de la pura estimulación. La formalidad de realidad, en efecto, es sólo principio de apertura y libertad, pero puede realizarse en grados distintos.

En segundo lugar, este hacerse cargo de la realidad lleva consecuentemente a **cargar con la realidad**. La realidad de sí mismo y de las cosas es la gran carga que le ha sido impuesta al hombre por su condición de animal de realidades. Sólo cargando con la realidad puede ser viable la animalidad humana. Pero este cargar con la realidad no es sin más cargar con las cosas, pues las cosas pueden presentarse tan sólo como cosas-estímulo; es cargar con las cosas en tanto que realidad, es cargar con las cosas-realidad. Ahí radica lo formal del cargar, a lo que los animales no tienen acceso. Este cargar con la realidad de uno mismo y de las cosas implica asumirla responsablemente; respecto de ella no cabe una actitud mera-



mente contemplativa e interpretativa. El hombre tiene que hacer y tiene que hacerse; más exactamente, tiene que realizar y tiene que realizarse.

En tercer lugar, el hacerse cargo y el cargar con la realidad fuerzan al animal humano a **encargarse de la realidad**. La realidad se le da al hombre como encargo. El esencial carácter práxico del hombre y de la vida humana se presenta éticamente como la necesidad de encargarse de una realidad, suya y ajena, que ha de ir realizándose y cuya realización le compete. De nuevo se trata primariamente de la formalidad de realidad y no de las cosas reales mismas. Las cosas reales tienen sus propios dinamos por los que van dando de sí y se van realizando. De lo que sí tiene que encargarse el hombre es de aquel ámbito de realización, que el mundo de lo real abre el animal de realidades. No se trata, por tanto, solamente de encargarse de uno mismo y de todo lo que tiene que ver con el hombre, sino de encargarse desde una perspectiva, aquélla que supera la pura estimulación cerrada y se alza hasta la realidad abierta. Se propicia así una praxis responsable, dirigida a una estricta y formal realización orientadora de otros dinamos. La realidad no va a ser lo que debe ser respecto del hombre, si el animal de realidades no se encarga positivamente de ella.

Todo este acento sobre la realidad no es, sin embargo, en menoscabo de la animalidad humana. El hombre no deja nunca de ser animal y la animalidad pertenece intrínsecamente a su propia estructura

Han sido varias las corrientes éticas que han concebido la perfección ética en la anulación de la animalidad; pretendidas éticas de la razón, apoyadas en el falso supuesto de que la razón humana puede dejar de ser sentiente. Ha habido también corrientes éticas que han puesto, si no la perfección sí la felicidad del hombre en el libre juego de su animalidad, en el libre juego de las fuerzas biológicas. Frente a estas dos posiciones ha de mantenerse que la animalidad posibilita y dificulta a la vez la versión fundamental del hombre a la realidad y su comportamiento con ella.

Por animalidad entendemos aquí lo que el hombre ha recibido evolutivamente de los animales que le precedieron. Esta animalidad ha sido transformada no sólo en la misma transmisión genética sino por haberse convertido en el hombre en la animalidad de este determinado hombre. El animal de realidades no conserva únicamente la animalidad sino también el dinamismo evolutivo que con la animalidad recibida ha llegado hasta él. De hecho ha sido un dinamismo de hominización: tras la vitalización de la materia y la animalización de la vida se ha llegado a la inteligización del animal. Pero este proceso de hominización no ha consistido en la negación de la animalidad, antes al contrario ha sido posible gracias al perfeccionamiento de las estructuras animales. El paso siguiente, el paso que hace de la hominización una humanización tampoco puede consistir en la negación de la animalidad; debe consistir en un proceso en el que la animalidad potencie un ser más humano y este ser más humano dé a la animalidad su mejor expansión. El hombre es resultado de un proceso evolutivo, en el que se han ido perdiendo modos específicos de animalidad, pero no el dinamismo fundamental en que ha ido perfeccionándose la animalidad.

Esta animalidad transformada se hace presente en el hombre y, además, subtiende dinámicamente todo lo que el hombre es y hace. Pero esta presencia de la animalidad, indispensable para la constitución y perfeccionamiento del animal de realidades no carece de riesgos en la línea de la humanización. La animalidad es en el hombre principio de realización, pero es al tiempo principio posible de alienación: de realización, porque sin los dinamis-mos de la animalidad, el hombre no podría realizarse como hombre; de alienación, porque esos dinamis-mos pueden acabar dominando al hombre y hacer difícil su realización personal. La inteligencia, por ejemplo, que ha surgido evolutivamente para hacer viable la pervivencia de la especie humana, si se queda atendida y detenida en ese nivel de funcionalidad, quedaría cerrada a posibilidades más abiertas y se vería anegada por intereses puramente biológicos. Dejaría de lado la verdad para atender sólo a la utilidad.

4. Prolongación por la Ética del proceso de hominización

La humanización de la especie humana se presenta así como el correctivo ético y la prolongación del proceso biológico de hominización. La humanización ha de concebirse entonces como aquel proceso en que opcional y proyectivamente se continúa y se prolonga el proceso puramente biológico de la hominización. Lo que fue lucha por la existencia y supervivencia del más fuerte ha de convertirse en encuentro calculado de las soluciones óptimas. Tal vez no sea éste el mejor camino para el inmediato robustecimiento biológico de la especie, pero sí para encontrar su plenitud y perfección y con ellas la plenitud y perfección de cada uno de sus miembros, incluidas su plenitud y perfección biológicas. La humanización debe continuar el proceso de hominización elevando a conducta racional y libre los mismos resortes que hicieron avanzar el proceso de la vida hasta llegar al hombre. La irreductibilidad de inteligencia y sensibilidad junto a su intrínseca y formal unidad estructural da la clave para medir lo que este proceso tiene de salto cualitativo y de continuidad.

En este sentido la Ética, que surge de una exigencia biológica, tiene también una función biológica. No es ésta una tesis puramente utilitarista, que dejara al margen toda consideración del bien o del valor o redujese éstos a la pura utilidad individual o social. La argumentación no se apoya últimamente en las consecuencias funestas que tendría para el individuo y la especie el descuido de su dimensión animal o, en el otro extremo, la consideración exclusiva de ella. La argumentación se apoya más bien en la estructura de la realidad humana, tanto específica como individual. Reducida a esquema la argumentación sería la siguiente: la realidad humana, el animal de realidades, no es lo que es con independencia de sus notas biológicas, ni la vida humana es lo que es con independencia de los dinamis-mos biológicos; ahora bien, estos dinamis-mos y estas notas no pueden seguir siendo lo que son, si no quedan reorientados racionalmente conforme a la nueva realidad requerida por estar en una nueva sustantividad; consecuentemente esta reorientación racional, que busca hacer de la hominización una estricta humanización, es algo exigido realmente por la propia estructura de la realidad humana. Es, pues, esta realidad y no algo extrínseco a ella, la que desde sí misma reclama este proceder singular, que llamamos el proceder ético.

No queremos con esto decir que la fundamentación de la Ética no deba hacerse también desde otras perspectivas. Lo único que afirmamos es que debe hacerse desde la perspectiva biológica y que esta perspectiva no sólo fundamenta, aunque sea de modo parcial la Ética, sino que ha de ser principio

configurador de muchos de sus contenidos concretos. No olvidemos que toda actividad humana es siempre una actividad biológica y que, por tanto, no puede normarse al margen de lo que es en el hombre su esencial componente biológico. Y recordemos también, que cualquier dimensión trans-biológica no se constituye por la negación de lo biológico sino por su integración superadora.

Una Etica, así concebida, es la salvación y potenciación de lo biológico, tanto en sí mismo como en su aporte formal a las demás dimensiones de lo humano. La liberación que supone la Etica, digámoslo una vez más, no es posible sin la exigencia de lo biológico, que subtiende dinámicamente cualquiera otra nota y actividad. Y esa liberación debe concebirse, a su vez, como la mejor respuesta que ha encontrado la naturaleza para conservar superando los los dinamismos biológicos.

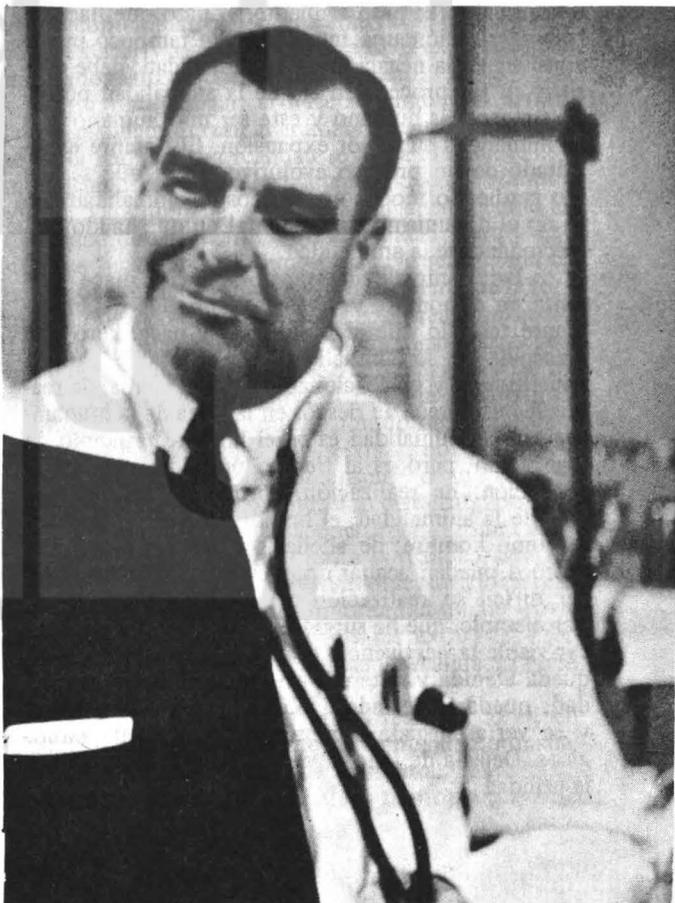
Nada de esto significa que se haya de descubrir en las notas biológicas una especie de ley natural, indicadora prescriptiva de lo que se puede y no se puede hacer moralmente. Aunque esta concepción tiene algo de positivo, al pretender tener en cuenta lo que la realidad biológica puede aportar a una lectura ética del animal de realidades, no debe entenderse en esa línea conceptual cómo se hace presente lo biológico en el análisis ético. Aun prescindiendo del conjunto de ambigüedades, que hay en este modo de apelar a la ley natural, pueden presentarse dos razones para no llevar por este camino el problema. Ante todo, porque no se puede recurrir al nivel biológico como algo en sí mismo sin referencia a los niveles no biológicos y sin referencia a lo que son en la totalidad de la sustantividad humana. Y, en segundo lugar, porque la asunción de lo biológico en la plenitud de la sustantividad no es a modo de prescripción sino a modo de presencia. No es, en definitiva, un problema legal sino un problema real, un problema de realización.

¿Se cae con esto en una biologización de la Etica?

Si por biologización de la Etica se entiende el reconocer que lo biológico ha de ser tenido explícitamente presente a la hora de fundamentar y orientar la Etica y a la hora de precisar sus contenidos, entonces estamos ante una biologización de la Etica. Si se entiende asimismo que una Etica, que no salvaguarda la realidad biológica del hombre y no la lleve a su plenificación tanto en lo formalmente biológico como en su contribución a la totalidad de la vida humana, no es una Etica humana, estamos también ante una biologización positiva de la Etica. Si, al contrario, se entiende la reducción del hombre a sus dimensiones biológicas o la reducción de la praxis ética a la potenciación de lo biológico, entonces no es acertado hablar de biologización: ni la Etica se reduce a ser una ordenación racional de la biología humana, ni la sublimación de lo biológico puede

verse como la plenitud de la perfección humana.

Una cosa es preguntarse en cualquier problema ético, refiérase a la persona o a la comunidad, a la sociedad o a la historia, por su dimensión biológica y otra muy distinta reducir cualquier problema ético a una cuestión biológica. En efecto, si el origen evolutivo del hombre como especie y el origen genético del hombre como individuo no dejan duda sobre la presencia de los dinamismos animales en el hombre; si puede hablarse de una memoria génica, que explica muchos de los comportamientos básicos, que parecen surgir de la naturaleza racional del hombre y, sin embargo, son resultado de bases biológicas heredadas genéticamente; si nada de esto puede desconocerse al querer plantear exhaustivamente los problemas humanos, tampoco puede desconocerse otro hecho primario. Y es que el hombre ha recibido con toda su carga génica una inteligencia, cuya primera función es biológica, pero cuyo conjunto desarrollado de funciones no se reduce a resolver problemas puramente biológicos. La función trans-biológica de la inteligencia impide un estrechamiento del horizonte ético a los límites de una animalidad superior, que fuera la continuación, sólo más complicada, de lo que en el fondo seguiría siendo lo mismo.



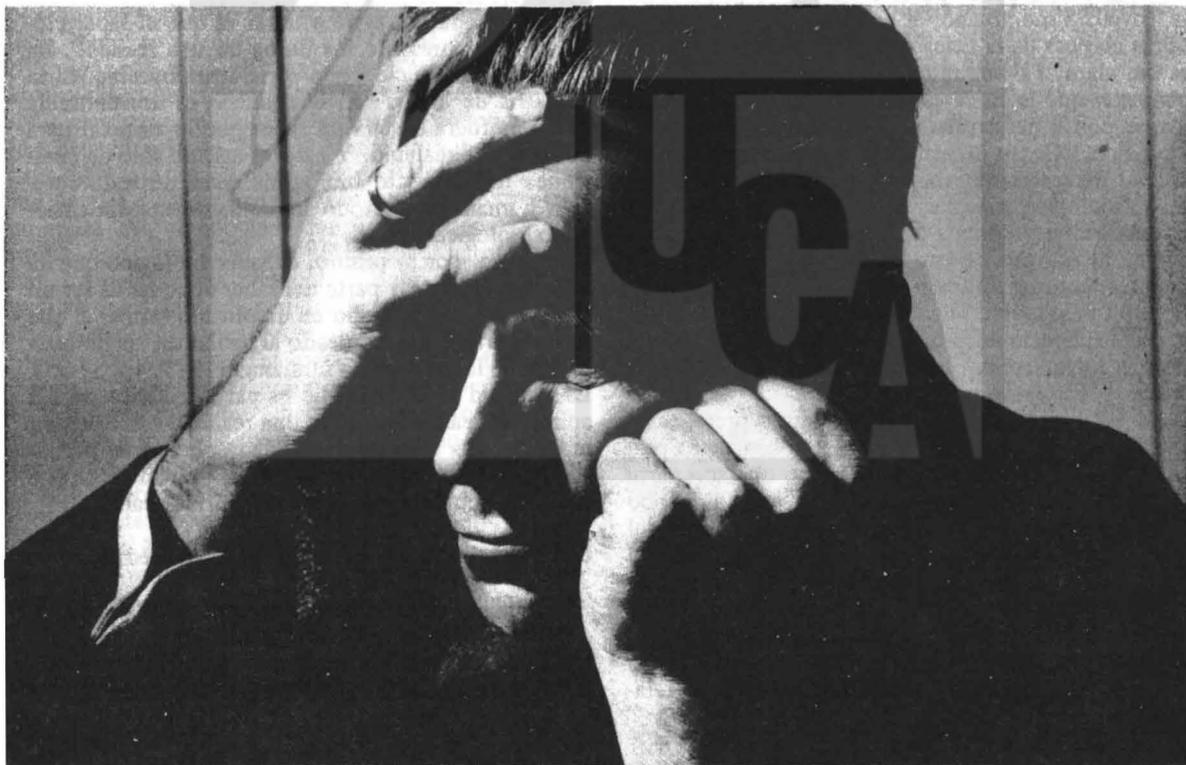
5. Presencia del saber biológico en el saber ético

Lo dicho hasta aquí es válido tanto para una fundamentación del comportamiento humano como para la fundamentación y organización del saber ético. Pero el acento ha sido puesto más en el comportamiento que en el saber racional. Haremos ahora algunas reflexiones más explícitas sobre la relación entre saber biológico y saber ético.

Sin entrar en la discusión del estatuto epistemológico de la Etica, ha de tenerse en cuenta un hecho primario. Tanto en el ámbito individual como en el colectivo, el hombre se encuentra con una pregunta para la que no tiene respuesta clara y unívoca. Esta pregunta puede formularse incluso sin aditamentos formalmente éticos: ¿qué hacer? Al contar con varias respuestas posibles a unos mismos estímulos y al tener que decidir sobre varias posibilidades, se presenta el problema del hacer optativo. Y frente a este hacer optativo se presenta una doble cuestión: ¿por qué optamos?, que se refiere a los motivos conscientes o inconscientes de nuestra opción y ¿es nuestra opción la adecuada?, que se refiere tanto a la justeza técnica como a la justicia moral. Podrá considerarse que este último problema de la justicia moral es un falso problema, al menos en su formulación. Aunque así fuera, sería de momento un problema real, mal planteado si se quiere, pero que pesa sobre la pervivencia y el bienestar de los hombres.

Ahora bien, para responder racionalmente a ese tipo de preguntas es menester encontrar un sistema de principios, que orienten la respuesta y sirvan para determinar lo que se ha de pretender y buscar y lo que se ha de evitar. Muchas veces se tratará de un problema técnico. ¿Qué hacer, por ejemplo, ante un determinado cuadro clínico? Esta pregunta es, por lo pronto, técnica y admite una respuesta técnica, normada por el saber científico. Pero esa misma pregunta remite a otro ámbito más amplio. Por ejemplo, determinada la necesidad de una esterilización, puede determinarse la técnica más adecuada. Pero, ¿en virtud de qué se decidió la necesidad o conveniencia de la esterilización? Puede haber razones de enfermedad, pero puede haber razones de presión social, de comodidad, de moda, etc. Hay, pues, una pregunta que desborda el saber puramente técnico. Y esta pregunta tiene en sí misma una gran importancia. ¿Podrá, entonces, respondérsela sin ningún estricto saber? ¿Se podrán buscar respuestas ocasionales, sobre todo cuando se quiere orientar una praxis general? Parece obvio, que, si es posible, se trate de lograr un saber ético, que sirva para orientar racionalmente las conductas humanas en busca de lo que es mejor para las personas y para la humanidad.

Respecto de este saber ético, sea cual fuere su estatuto epistemológico, ha de afirmarse que no puede construirse al margen del saber biológico. Se requieren también otros muchos saberes: históricos, sociológicos, psicológicos, lingüísticos, etc. Pero





también biológicos. Y esto no sólo para problemas específicos sino para problemas generales de la Ética, como saber normativo y orientador de la praxis humana.

El punto puede parecer evidente y por evidente trivial. Sin embargo, el recorrido por las grandes obras clásicas de la Ética nos hace sospechar, que no es tan claro. Tal vez muchos de los autores clásicos pensaron que la Ética estaba más allá de la Biología y que podía desarrollarse al margen de todo saber biológico. ¿Cómo juzgar de lo que es mejor para el animal de realidades sin tener en cuenta lo que el saber biológico dice de él? ¿Cómo poder estudiar éticamente el problema de la violencia y de sus soluciones al margen de sus raíces biológicas? ¿Cómo poder encontrar solución a los problemas demográficos en base a determinaciones formales de la razón o a consideraciones puramente empíricas? Es necesaria la introducción del saber biológico en el saber ético.

Esta introducción no es un mero prerrequisito. Así como las notas biológicas no son mero prerrequisito de la realidad humana sino que son parte constitutiva de ella, así también el saber biológico no es un mero prerrequisito sino parte integrante del saber ético. No lo es en tanto que saber biológico puro sino en tanto que saber biológico interpelado por cuestionamientos éticos. No es que los problemas biológicos de la vida humana hayan de resolverse desde planteamientos éticos. Esto es verdad, pero no es lo que se afirma, cuando se habla de la rela-

ción entre saber ético y saber biológico. Ni tampoco se quiere afirmar que el saber biológico haya de parar en un saber ético, aunque tal vez no se pueda alcanzar un saber biológico total, sin hacerse cuestión del conjunto de problemas que afectan a la vida humana. Lo que se quiere afirmar es que el saber biológico hace presente los datos de una realidad, sin los que todo juicio ético sería irresponsable. Si la Ética ha de basarse en la realidad, es irresponsable que deje fuera de ella un saber que es esencial para conocer esa realidad. Y esto es así, no sólo de cuestiones formalmente biológicas, sino de toda cuestión humana, pues todo lo humano está dimensionado biológicamente.

Pero, por lo mismo, el saber biológico que ha de entrar a formar parte del saber ético ha de ser un saber biológico humano en un sentido similar al que Laín Entralgo ha empleado al hablar de "la hominización de la morfología humana" (1975, pp. 34-35). La realidad biológica, que es parte constitutiva del animal de realidades, no es una realidad biológica sin más sino una realidad en unidad coherencial primaria (Zubiri) con las demás notas, unidad de la que recibe su concreta realidad y su sentido real.

6. Presencia del saber ético en el saber médico

Dada la ocasión en que presento esta ponencia, quisiera aplicar estas ideas y ampliarlas en el contexto de las relaciones entre Ética y Medicina. ¿En qué relación está el saber ético con el saber médico? La

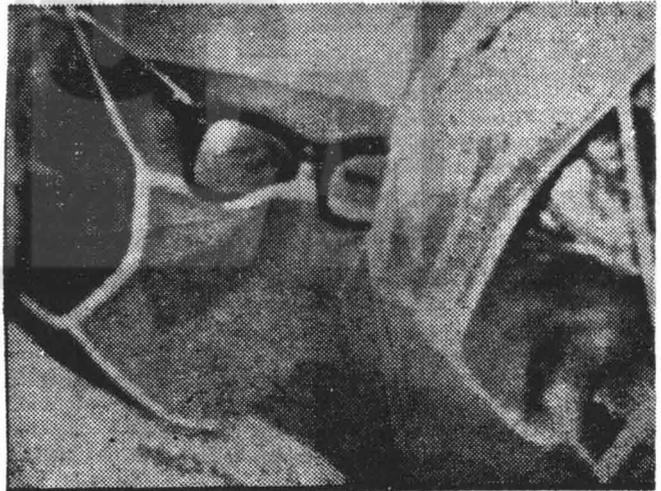
pregunta puede entenderse como una sub-pregunta dentro del planteamiento más general de la Antropología médica, tal como ésta ha sido entendida, entre otros, por Laín Entralgo (*passim*), Weizsaecker (1951), Schipperges (1972) y Gracia Guillén (1974, 1975). Me ceñiré, sin embargo, tan sólo al problema de la Ética.

Una relación insuficiente entre Ética y Medicina es la que ha dado lugar a muchas de las deontologías médicas, trabajadas más por moralistas que por médicos. Según esta orientación la deontología médica no tendría que ver directamente con la Medicina sino con el comportamiento del médico. Se establece un código moral del médico y se considera que es moralmente buen médico, el que actúa conforme a las prescripciones del código. Pero esta concepción, fuera de que deja sin justificar éticamente el código médico, no sirve para determinar cuándo es éticamente buena la Medicina. Según este punto de vista sería buena Medicina la que hace un buen médico, cuando lo correcto sería decir que es buen médico el que hace buena Medicina. Si, por ejemplo, se dice que no ha de ser tratado el enfermo como objeto sino como sujeto, no como cosa sino como persona, esto no se debe primariamente a la relación interpersonal médico-enfermo sino al hecho objetivo de que la Medicina trata con personas y no sólo con cuerpos, etc. Un código moral médico podrá ser necesario, pero es insuficiente como respuesta a nuestro problema.

Y es que la Ética médica es parte integrante del saber médico y de la praxis médica. Lo es del saber médico porque lo es de la Medicina como praxis. Si la Medicina no fuera sino una *téchne*, la Ética correspondiente sería algo extrínseco a ella, algo que le tocaría indirectamente por estar incluida dentro de una praxis totalizante, a la que sólo directamente le afectaría la Ética. Pero la Medicina, aunque tiene un cierto carácter técnico —ha sido considerada como técnica de la biología y en otros casos como arte curativa—, es mucho más que una técnica. Es una praxis. Entiendo aquí por praxis aquel hacer racional que transforma consciente, deliberada y prospectivamente tanto la realidad personal como la realidad social e histórica, no en su totalidad, pero sí de manera significativa. Tal es el caso de la Medicina. Al ser su objetivo el hombre desde la perspectiva fundamental salud-enfermedad, al ser su objetivo la transformación del hombre y su medio desde esa perspectiva fundamental, incide poderosamente en la vida personal, social e histórica. Se trata de un hecho evidente de enorme transcendencia. Basta recordar lo que ha contribuido la Medicina a la actual composición demográfica de la humanidad en su desarrollo exponencial como en la estratificación por edades. Por poner un ejemplo, en El Salvador para el año dos mil cerca de la mitad de sus diez millones de habitantes, tendrá menos de quince años.

Pues bien, al ser la Medicina una praxis decisiva en la marcha de la humanidad, se convierte en un hacer y en un saber a los que pertenece intrínsecamente la cuestión ética. La Medicina es 'responsable' de cosas demasiado importantes como para que ella misma no se haga cuestión de lo que debe o no debe hacer. Su objeto real, por otra parte, como bien lo han visto los mejores teóricos de la Medicina, no es la enfermedad corporal sino el hombre entero, personal, social e históricamente considerado en cuanto 'sujeto-a' enfermedad y salud y en cuanto transformable por la técnica médica. Si es así, no hay duda de que esta praxis y este saber han de orientarse racionalmente en orden a buscar lo que es mejor para el hombre y para la humanidad y no sólo para tal o cual órgano o función deficitaria. Ahora bien, esa orientación racional en orden a buscar lo que es mejor para el hombre y la humanidad en cuanto 'sujetos-a' salud y enfermedad es lo que debe entenderse por Ética Médica. Cuando San Isidoro de Sevilla distinguía entre la *téchne* y el *éthos* de la Medicina y decía que aquélla era el sanar y éste la misericordia, estaba viendo un problema real, aunque no le estaba dando la solución adecuada: descomponía bien la praxis médica en técnica y ética, pero dejaba la ética en el plano de las disposiciones subjetivas sin introducirla en la naturaleza misma objetiva del saber y el hacer médicos.

Por lo mismo la Ética Médica no es la aplicación de una Ética General a problemas médicos. No podemos considerar aquí los problemas epistemológicos que hacen cuestionable hablar de una Metafísica general, de una Antropología general, etc., que se pudieran alcanzar antes y con independencia de las cosas concretas o de las zonas diferenciadas de la



realidad. Sin entrar en estos problemas, pueden hacerse dos afirmaciones fundamentales. Primera, no se puede hablar de una Ética sin más, si en su constitución no se tienen muy en cuenta el saber propio de la Medicina, en cuanto referida al hombre enfermo. Segunda, no puede hablarse de una Ética médica sino como parte integrante del saber hacer médico, esto es, como uno de los momentos indispensables para que la Medicina sea una buena Medicina, que responda realmente a las necesidades del hombre sano-enfermo en su contexto social y, más en general, en el conjunto de su contexto histórico. No hay Ética adecuada, como no hay Antropología adecuada, si no ha sido constituida y desarrollada teniendo en cuenta los problemas de la praxis médica. No hay tampoco Medicina adecuada, si no incorpora en su saber y en su hacer, en su saber hacer, la dimensión ética que le compete por su singular carácter de praxis personal, social e histórica.

Soy consciente de que este planteamiento toca a las más profundas raíces de la orientación de la Medicina. Considerada como técnica, como un saber adscrito a las llamadas ciencias de la naturaleza, sus avances técnicos y científicos han sido excepcionales; su lucha contra la muerte y en favor de la vida ha conseguido triunfos deslumbrantes. Pero, ¿no hay tras esta carrera tecnificando una deshumanización de la Medicina tras un aparente cultivo de la Medicina por la Medicina? ¿No está olvidando la Medicina que su cliente primario son todos los hombres y que la inmensa mayoría de los humanos sufre hoy enfermedades simples y primarias? ¿No se están

malgastando inmensos recursos médicos para alargar insignificadamente existencias ya sin futuro, mientras se deja de atender a la defensa y fortalecimiento de la salud de la mayor parte de los hombres?

Se dirá que estos planteamientos son más políticos o sociales que médicos. Sin embargo, tocan a la raíz ética de la Medicina, al logro de una buena Medicina y de su aplicación correcta. No suponen románticamente que deban desdeñarse los avances técnicos. Todo lo contrario, porque este avance es éticamente exigible, puesto que promover la plena salud del hombre es una exigencia ética principal. Pero junto al avance técnico, que requiere recursos muy copiosos, es menester no olvidar la vocación fundamental de la Medicina: dar salud al mayor número posible de hombres y darla humanamente. También de la Medicina vale el dicho cristiano: para que los hombres tengan vida y la tengan en mayor abundancia (Jn 10,10).

La presencia de la Ética en la Medicina y de la Medicina en la Ética no es sino una comprobación y una aplicación de lo que es el tema central de esta ponencia: la fundamentación biológica de la Ética. La Ética no es lo que debe ser, si no toma en cuenta lo que el hombre y la humanidad tienen de intrínsecamente biológico tanto en su constitución como en sus dinámismos fundamentales; a su vez una Ética construida desde las raíces biológicas del hombre y de la especie humana tiene mucho que decir en su desarrollo biológico y en su cura médica. El diagnóstico clínico no puede menos de tenerlo muy en cuenta.

BIBLIOGRAFIA

1. Ellacuría, I.: 1974, "La idea de estructura en la filosofía de Zubiri", *Realitas* I, 71-139.
2. Ellacuría, I.: 1977, "Biología e inteligencia", en *Fases biológicas de la psiquiatría*, XIV Congreso Nacional de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, Sevilla, Oct. 1977.
3. Engelhardt, H.T. y Callahan, D. (ed.) 1976 *Science, ethics and medicine*, Hastings-on-Hudson (N.Y.).
4. Gracia Guillén, D.: 1974, "La estructura de la Antropología médica", *Realitas* I,
5. Gracia Guillén, D.: 1975, "Antropología médica" en Laín Entralgo, P. (ed.), *Historia universal de la Medicina*, VII, 113-119.
6. Laín Entralgo, P.: 1943, *Estudios de Historia de la medicina y Antropología médica*, Madrid.
7. Laín Entralgo, P.: 1968, *El estado de enfermedad. Esbozo de un capítulo de una posible Antropología médica*. Madrid.
8. Laín Entralgo, P.: 1975, "Morfología biológica" en Laín Entralgo, P. (ed.) *Historia universal de la medicina*, VII, 30-35.
9. Leyhausen, P.: 1973-1974, "The biological basis of ethics and morality", *Science, Medicine and Man*, Oxford, 215-235.
10. Rössler, D.: 1977, *Der Arzt zwischen Technik und Humanität Religiöse und ethische Aspekte der Krise im Gesundheitswesen*, München.
11. Schipperges, H.: 1972, "Anthropologien in der Geschichte der Medizin" en Gadamer-Vogler (ed), *Neue Anthropologie*, vol. 2, Stuttgart.
12. Self, D.J.: 1973-1974, "Methodological considerations for medical ethics", *Science, Medicine and Man*, Oxford, 61-68.
13. Self, D.J.: 1975, "An alternative explication of the empirical basis of medical ethics", *Ethics in Science and Medicine*, Oxford, 61-68.
14. Weizsaecker, V. v.: 1951, *Der kranke Mensch. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie*, Stuttgart.
15. Zubiri, X.: 1962, *Sobre la esencia*, Madrid.
16. Zubiri, X.: 1963, "El hombre, realidad personal", *Revista de Occidente*, 2a. ep., n. 1, 5-29.
17. Zubiri, X.: 1964, "El origen del hombre", *Revista de Occidente*, 2a. ep., n. 17, 146-173.
18. Zubiri, X., 1967-1968, "Notas sobre la inteligencia humana" *Asclepio. Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, XVIII-XIX, 341-353.
19. Zubiri, X.: 1973, "El hombre y su cuerpo" en *Ibid.*, XXV, 3-15.