

Los filósofos y la bioética

VICTORIA CAMPS CERVERA

Universidad Autónoma de Barcelona (España)

victoriacamps@gmail.com

Resumen

La autora indaga sobre el papel de los filósofos ante los desafíos de la bioética. En este sentido, propone abogar por una bioética sin metafísica, así como también recuperar el talante socrático en la indagación filosófica. A su juicio, ambas dimensiones suponen un cambio de signo en la labor del filósofo y su afán teorizador por contribuir a la bioética, el cual se expresa en analizar conceptos, formular interrogantes insospechados, sistematizar razones y argumentos que avalen las opiniones razonables y, sobre todo, en impulsar la deliberación. Todo lo anterior es de suma importancia por cuanto el núcleo de la ética se resume hoy en una palabra: responsabilidad.

Palabras clave: bioética, metafísica, postmetafísica, responsabilidad, ética procedimental.

Abstract

The author investigates on the role of the philosophers before the challenges of bioethics. In this sense she intends to plead for a bioethics without metaphysics, as well as to recover the Socratic style in philosophical inquiry. In her opinion, both dimensions suppose a change of mentality in the work of philosophers and their theorizing desire to contribute to bioethics, which is expressed in analyzing concepts, formulating unsuspected queries, systematizing reasons and arguments that endorse reasonable opinions and, mainly, in impelling deliberation. All the above-mentioned is of supreme importance since the nucleus of the ethics is summarized today in one word: responsibility.

Key words: bioethics, metaphysics, postmetaphysics, responsibility, procedural ethics.

Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Catedrática de Ética en la Universidad Autónoma de Barcelona. Coordinadora del libro colectivo *Historia de la Ética* (1988, 1989, 1992). Además, es autora, entre otros libros, de *La imaginación ética* (1990), *Virtudes públicas* (premio Espasa de Ensayo, 1990), *Paradojas del individualismo* (1993), *Los valores de la educación* (1994), *El malestar de la vida pública* (1996) y *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética* (2001).

Aunque el primero en usar el término «bioética» fue un cancerólogo, Van Rensselaer Potter, lo cierto es que el desarrollo de dicha disciplina se debe mayormente a los filósofos, o a los teólogos. Los primeros pasos, hay que reconocerlo, los dio la teología. El primer instituto de bioética de alcance internacional fue el Kennedy Institute, de la Georgetown University, gestionada por padres jesuitas. Al plantearse la bioética cuestiones que afectan al origen y fin de la vida, las religiones —o, mejor, las iglesias—, y en especial aquellas con más doctrina, se apresuraron a dar respuestas a las preguntas suscitadas por el desarrollo biotecnológico. Pero no es mi intención entrar ahora en el debate sobre la laicidad o no del discurso bioético, si bien dicha cuestión tendrá que aparecer de algún modo a lo largo de estas páginas. Lo que quiero preguntarme en concreto es qué función han de desempeñar los filósofos —como teóricos especulativos— en dicho discurso teniendo en cuenta la vocación metafísica intrínseca a la filosofía occidental. Desde Aristóteles hasta Kant, por lo menos y con pocas excepciones, la filosofía se ha entendido a sí misma como «filosofía primera». Buscar y hallar la razón o el fundamento último de los aspectos más enigmáticos de la realidad ha sido su cometido más específico. La filosofía, incluso hoy, en tiempos ya posmodernos, renuncia con dificultades y reticencias al anhelo fundamentalista. Y me atrevería a decir que esa es también la función que nos asignan a los filósofos los médicos, biólogos o científicos en general que andan en busca de respuestas a sus interrogantes más perentorios, o que no aciertan a fundamentar satisfactoriamente sus decisiones. ¿Qué hacer y por qué decidir lo que decidimos ante las innovaciones biotecnológicas? No sólo piden ayuda para la toma de decisiones concretas, sino que, como es lógico, demandan propuestas avaladas con razones, argumentadas, que, de algún modo, «demuestren» la verdad o corrección de las mismas. No importa que el ideal de verdad haya desaparecido de los tratados filosóficos más actuales, no importa que se acepten, a estas alturas, modelos distintos y más bien «débiles» de racionalidad, ni que empiece a cuestionarse incluso la severa separación entre ciencia y filosofía. Para el imaginario profano, el filósofo sigue siendo una especie de sabio que debe aportar su saber y aplicarlo a cuestiones que escapan a la especialización de cualquier disciplina. ¿Cómo responder a tales expectativas? ¿Debemos, como filósofos, satisfacerlas?

Afirmaba Stephen Toulmin, en un conocido artículo¹, que la filosofía

¹ S. TOULMIN: «How Medicine Sabed the Life of Ethics», *Perspectives on Biology and Medicine*, 25, 4 (1982) 736-750.

debe a la medicina su supervivencia como tal. La medicina ha salvado la vida de los filósofos. Por lo menos, las miradas se han vuelto hacia el tipo de especialista al que no parecen arredrar las preguntas más fundamentales, esas preguntas sin respuesta que Wittgenstein señaló como la prueba fehaciente de que la filosofía había fallecido si se empeñaba en contestarlas, puesto que no eran más que pseudopreguntas. Por otro lado, y como había visto con perspicacia Kant, plantearse problemas aún sin la esperanza de obtener respuestas es lo más característico del pensar filosófico: la razón humana tiende a plantearse cuestiones que no puede resolver. Un sino inevitable que mantiene en vida e incluso con una notable buena salud a la filosofía, pese a las fatales predicciones a que la sometieron los positivistas. Las preguntas están ahí, más acuciantes e incisivas que nunca. Se hacen eco de ellas no sólo los departamentos universitarios, sino las administraciones y la opinión pública en general. ¿Cómo debemos abordarlas los filósofos? ¿Cuál es el papel de la filosofía, y más concretamente, de la filosofía moral ante la situación?

Mi propuesta en estas páginas es abogar por *una bioética sin metafísica*. Lo cual no significa que, a falta de metafísica, la filosofía no tenga nada que decir a propósito de las cuestiones bioéticas. Pienso que el filósofo ha de recuperar el talante socrático, que no da respuestas sino inquiere con mayor profundidad en los interrogantes planteados. Concretamente, en nuestro tiempo, no podemos ignorar que estamos sumidos en incertidumbres y complejidades, aspectos que afectan no sólo al conocimiento científico sino al filosófico y al ético. La indeterminación inevitable, sin embargo, no debe llevarnos a rechazar cuestiones que son fundamentales para la existencia humana y no humana, presente y futura. Plantearlas es imprescindible, como lo es tomar decisiones al respecto. Lo que ya no estamos en condiciones de proporcionar son seguridades firmes, que decretan quién tiene la razón de su parte o quién detenta la verdad. La postmodernidad no ha pasado en vano. El núcleo de la ética hoy se resume, a mi juicio, en una palabra: *responsabilidad*. Esto es, atreverse a responder en apoyo de las decisiones que tomamos, dar razones para tales respuestas, sin dejar de ser conscientes de la precariedad y corregibilidad de las mismas. Una bioética sin metafísica es, a fin de cuentas, una tarea modesta, nunca la última palabra.

No quisiera detenerme ahora en explicar el ocaso de la metafísica, pero algo he de decir al respecto para que quede claro mi propósito. Kant, en el prólogo a su primera *Crítica*, no vacila en distinguir «el conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros

conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las metamáticas)»². Dicho conocimiento especulativo no es denostado por Kant, como tenderá a serlo luego por el positivismo lógico. Lo que, sin embargo, Kant deja claro es que ni los métodos ni los contenidos ni los resultados de la metafísica tienen que ver con los de la ciencia, cuyo trayecto, a diferencia del de aquélla, es seguro, constante y progresivo. Con tales conclusiones, el precedente crítico está puesto, y el positivismo acabará por llevarlo a un extremo suicida. Precisamente porque son positivistas lógicos y están fascinados por la ciencia, se ceban en la separación de las dos culturas: la cultura científica, rigurosa y fiable; la cultura metafísica, pura literatura y pasto de la imaginación desaforada. Al filósofo —piensan— le compete ejercer de terapeuta y sanar a la filosofía de sus excesos especulativos, que no conducen a ninguna parte. O el lenguaje filosófico aspira a ser tan lógico como el científico o no merece ser tenido en cuenta.

Afortunadamente, las exageraciones neopositivistas tuvieron una vida exigua y fueron subsanadas por algunos de sus mismos valedores, entre ellos el segundo Wittgenstein. Pero no nos detengamos en tiempos demasiado alejados de nuestros propósitos. Quiero referirme ahora a John Rawls, un autor que intenta elaborar una teoría de la justicia en la línea del constructivismo kantiano y del contrato social clásico. Es decir, un filósofo tentado de nuevo por afanes metafísicos o de fundamentación última. Así pues, de entrada, Rawls no renuncia a encontrar un fundamento universal para la justicia, unos criterios que despejen las incógnitas políticas a que se ve sometida la justicia distributiva. Escribe un gran libro, *Teoría de la justicia*, y, a continuación, empieza a tener dudas. Dudas que se ciernen sobre el temor de haber hecho lo que más teme: una «teoría comprensiva» de la justicia. La función del filósofo —explica en su segunda obra, *El liberalismo político*— no es elaborar teorías metafísicas o comprensivas, que no son más que ideología en el sentido más peyorativo del término, sino hacer teoría política, esto es, hacer propuestas contrastables con los hechos y las opiniones y, en definitiva, corregibles. Es más, Rawls consagra una distinción importante: la distinción entre la *justicia* y la *vida buena*. Aunque sea complicado alcanzar un ideal universal de justicia, un objetivo al que él mismo ha ido renunciando poco a poco —todo hay que decirlo—, sí ha de ser posible y hay que procurar consensuar unos principios constitucionales que garanticen la libertad y la igualdad de oportunidades, que son los dos valores que dan contenido a la justicia. Por lo menos, ha de ser posible hacerlo dentro de los límites de algunas sociedades concretas, como la norteamericana, en el caso de Rawls.

² I. KANT: *Crítica de la razón pura*, Prólogo

Ahora bien, los contenidos de la vida buena son libres, no hay punto de vista moral sobre ellos, salvo el de que deben ser respetuosos con los principios constitucionales. Cada individuo es libre de elegir la forma de vida que más le plazca y le convenga; podrá elegir, pues, sobre el momento de su muerte, sobre el transcurrir de sus enfermedades y dolencias, sobre la forma y el momento de traer hijos al mundo. Lo privado es privado y las leyes no deben interferir en ello más que para dejar más espacio a la autonomía individual, el valor más consagrado.

La mayoría de las cuestiones de la bioética tienen que ver, de cerca o de lejos, con la vida de las personas. Afectan, pues, más a la vida privada que a la pública. Es cierto que habrá que tomar decisiones públicas, legislativas, para regular su puesta en práctica. Pero quizá esas decisiones se dirijan más a permitir acciones que a prohibirlas. Es lo que está ocurriendo, por ejemplo, con el debate sobre la eutanasia. Lo que se pide insistentemente son vías de despenalización sucesiva de una práctica que, de hecho, está siendo cada vez más aceptada por las sociedades modernas, e incluso por estamentos sanitarios en principio muy reticentes a asentir con las formas más débiles de la ayuda a morir. Lo importante a considerar que las decisiones sobre el nacimiento o la muerte no se toman ya en virtud de fundamentos más o menos esencialistas u ontológicos, que remitan a una cierta definición de persona, o al estatuto del embrión o del feto. Sólo las religiones razonan de ese modo, apoyándose en unas doctrinas más o menos camufladas de metafísica. Desde una perspectiva laica, por el contrario, las decisiones sobre cuestiones bioéticas se abordan mejor con argumentos que apelan a los derechos fundamentales —derechos de la libertad y de la igualdad—, con argumentos utilitaristas, o con una mezcla de ambas cosas. Pues cuando los derechos básicos son insuficientes para recabar un acuerdo sobre el aborto, la eutanasia o la investigación con embriones, no queda otra opción que recurrir a la regla de la mayoría, de raigambre utilitarista. No nos preguntamos por el estatuto del embrión para decidir si es legítimo investigar con ellos, porque sabemos que la pregunta es estéril, metafísica pura, y que sólo puede llevarnos a discrepancias y desencuentros más acusados. Nos preguntamos más bien por los fines de las técnicas en cuestión: ¿a quién benefician?, ¿perjudican a alguien?, ¿qué queremos obtener con ella? Tendemos a pensar que la técnica será buena si hacemos un buen uso de ella. Y el buen uso se determina en función de los derechos humanos, de los principios constitucionales, de los valores que queremos preservar y compartir, de los fines que se propone, y, a fin de cuentas, del sentir y la opinión de la mayoría. Las alusiones a una supuesta ley natural o al valor intrínseco de la persona sirven de muy poco a efectos de consensuar decisiones. Nadie duda de la

dignidad esencial de la persona, pero ¿qué hacer cuando esa dignidad está tan vejada por la enfermedad y el dolor que es irreconocible? ¿Será una inmoralidad inaceptable acelerar la muerte? ¿No es precisamente contraria a la dignidad la prohibición tajante de poner fin a una existencia que sólo aparece como indigna?

Es cierto que la falta de fundamentos sólidos que avalen nuestras decisiones puede conducir a un relativismo o un escepticismo poco coherentes como subsuelo de la filosofía moral. Para la ética no todo vale igual: hay que partir de principios y afirmar sin ambages que hay valores irrenunciables. Es la concreción inevitable de principios y valores lo que relativiza la ética con el fin de poder acomodarlos a las distintas situaciones. Pero ello no significa caer en un relativismo a ultranza. Por el contrario, de lo que partimos es de la *contingencia humana*, de la convicción de que no hay un orden anterior a nosotros que deba ser preservado a toda costa. Seremos responsables de cuanto decidamos con respecto a nosotros mismos y a nuestro entorno. Por eso, el concepto nuclear de la bioética es el de la responsabilidad.

La renuncia a la búsqueda del fundamento ha llevado a la ética al *procedimentalismo*. Puesto que no podemos vivir en común sin consensuar reglas de convivencia, puesto que no podemos fundamentar la corrección de dichas reglas en verdades absolutas o substancias inmutables, sólo nos queda el procedimiento para regularnos lo mejor posible. La teoría de la justicia de Rawls es, en definitiva, una teoría procedimental: indica el procedimiento a seguir para ordenar con justicia las sociedades. Que la apuesta por el procedimentalismo es la única en nuestras manos, no lo discuten algunos de los filósofos de nuestro tiempo más destacados. «La bioética invita a cambiar el punto de vista fundamentalista por el punto de vista regulador, al menos en todo lo que concierne a una ética pública común», escribe Gilbert Hottois³. Lo mismo opina Tristram H. Engelhardt: ya que no podemos disponer de un contenido moral canónico porque no es fundable, sólo una moral de procedimiento puede hacer las veces del fundamento de la bioética⁴. Ahora bien, la renuncia a la metafísica a favor del procedimentalismo lo que hace es acercar la ética peligrosamente al derecho, al poder legislativo y al desarrollo de políticas públicas derivadas de la legislación. Pues ya no es el hipotético contrato social el que se erige en fundamento del ordenamiento jurídico —como fue el caso en los teóricos contractualistas clásicos—, ni siquiera los contrafácticos de nuevo cuño, como la posición original de Rawls o la «comunidad ideal de diálogo» de

³ G. HOTTOIS: *El paradigma bioético*. Anthropos, Barcelona 1991.

⁴ T. H. ENGELHARDT: *Fundamentos de bioética*. Paidós, Barcelona 1995.

Habermas son necesarios para garantizar la corrección del procedimiento. El propio Rawls ha sido un ejemplo de ir cediendo a lo fáctico en detrimento del contrafáctico: el «consenso entrecruzado», mejor que la posición original totalmente irreal e inviable⁵.

No obstante, el acuerdo con respecto al procedimentalismo como sustituto de la metafísica no es unánime. Los peligros de un procedimentalismo demasiado fáctico los denuncia directamente Habermas en su libro contra la eugenesia: *El futuro de la naturaleza humana*⁶. Alentado por una provocativa conferencia de Sloterdijk, posteriormente publicada y motivo de un enconado debate⁷, Habermas se pronuncia en contra de unas prácticas que, a su juicio, podrían acabar con algo tan esencial al ser humano como es la condición de ser libre. La filosofía posmetafísica —argumenta Habermas— ha dejado de plantearse la pregunta por la «vida recta», una renuncia incomprensible si comparamos el quehacer filosófico con el del psicoanálisis. En efecto, los psicoanalistas no cesan de luchar contra la sinrazón pues ven en ella la pérdida de una existencia específicamente humana. En cambio, el filósofo ha dejado de preocuparse por definir lo específicamente humano. ¿Por qué?

Es curioso, que en su alegato, Habermas no propone que la eugenesia sea una práctica a decidir por la «comunidad de diálogo», su teoría más conocida. Al contrario, aduce que la decisión sobre la eugenesia debe basarse en la concepción que tengamos de la «vida recta». El argumento habermasiano es el siguiente: el origen de la vida siempre ha estado vinculado a algo, en principio, indisponible, lo que él denomina «la indisponibilidad de lo natural». El nacimiento ha sido una contingencia, la herencia genética ha sido, hasta ahora, algo que escapaba a nuestro control, casual. Dar paso a la manipulación genética con el fin de programar la vida humana significa transformar dicha concepción de la vida como indisponibilidad absoluta hasta el punto de que el cambio llegue a afectar a la «autocomprensión de la especie» como especie de seres libres e iguales. En suma: una programación genética podría «coartar la libertad del nuevo ser para elegir una vida propia».

No entro a discutir ahora los argumentos de Habermas⁸. Me interesa señalar sólo su interés por recuperar un fundamento ontológico —resumido en expresiones como «autocomprensión de la especie», «indisponibilidad de lo natural»— como la base desde donde determinar la legitimidad ética de

⁵ Véase la Conferencia IV^a de *El liberalismo político*. Crítica, Barcelona 1996.

⁶ J. HABERMAS: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós, Barcelona 2003.

⁷ P. SLOTERDIJK: *Normas para el parque humano*. Siruela, Madrid 2000.

⁸ Lo he hecho en mi artículo «¿Qué hay de malo en la eugenesia?», *Isegoría* (Madrid), n° 27, diciembre 2002, 55-71.

las técnicas de manipulación genética. No le haríamos justicia a Habermas si no añadiéramos que, para él, no todo tipo de manipulación genética merece la misma consideración: hay manipulaciones con finalidades exclusivamente terapéuticas, que, a su juicio, son perfectamente aceptables. Pero si pensamos en una eugenesia generalizada, con el impreciso —y seguramente inviable— objetivo de lograr seres superiores, con características previamente programadas, el problema tiene, a su juicio, unas raíces ontológicas que no deben ignorarse.

La incapacidad de creer en tales raíces, o de convencer de su verdad —que es lo que, desde mi punto de vista, mayoritariamente nos ocurre—, nos deja solos ante la urgencia de decidir sobre la aceptabilidad moral de la eugenesia, la clonación embrionaria, la ayuda a morir o cualquiera de las cuestiones que nutren el discurso bioético. La moralidad de las decisiones no dependerá ya de ninguna teoría metafísica —menos aún de una doctrina religiosa, si no somos creyentes—, sino exclusivamente de *la voluntad de decidir lo mejor posible y de acuerdo con los derechos y principios morales que consideramos universales*. Los cuatro principios de la bioética —no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia— son, hoy por hoy, los parámetros más universalizables, desde los que podemos razonar nuestras opciones. Principios, por otra parte, que no son sino el resultado de un consenso fáctico (el que se materializó en el *Informe Belmont*), y, lo que es más grave, que, por sí solos, no resuelven ningún problema. Los problemas aparecen, precisamente, cuando hay que concretar qué principio nos parece prioritario en un momento dado —la beneficencia o la autonomía, ésta o la justicia—, o, más difícil aún, cómo decidir si lo que uno entiende por beneficencia lo es realmente, si son permisibles los abusos —o malos usos— en el ejercicio de la autonomía, si vale cualquier parámetro para definir la justicia o el derecho universal a la protección de la salud.

Apostar por el procedimiento en lugar de la metafísica es dar un mayor relieve a la pragmática, en el sentido en que lo hicieron los pragmatistas americanos y lo ha reinterpretado en nuestros días Richard Rorty. De hecho, las grandes discusiones históricas sobre cuestiones morales tuvieron un desenlace más pragmático que teórico. Por ejemplo, el debate que culminó con la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos. Lincoln no estaba de acuerdo con la postura del unionista Douglas, quien no veía reparos en aceptar que la unidad nacional fuera compatible con una diversidad de leyes y costumbres referentes a la esclavitud: lo que para el Norte era una aberración, el Sur lo consideraba legítimo. De hecho, la Constitución, para unificar al país, había tenido que hacer abstracción de tal disonancia normativa. Pero Lincoln consideraba que la neutralidad, llevada al extremo de permitir la esclavitud, no era sino una especie de *modus vivendi* intolerable. Por ello, Lincoln forzó al oponente hacia una situación de tener que decidir

«o lo uno o lo otro». Entendía que defender la esclavitud no podía ser visto como una opción entre otras, sino como algo que amenazaba las bases de la moral expresadas en la declaración de Independencia: «Sostenemos por evidentes estas verdades: que todos los hombres nacen libres e iguales». Pese a todo, el debate tuvo que resolverse votando: por la regla de la mayoría⁹.

Algo parecido es lo que cuenta Ronald Dworkin a propósito de la célebre sentencia *Roe vs. Wade*, que legalizó el aborto en Estados Unidos. Dicha sentencia establecía: a) el derecho constitucional de la mujer embarazada a la autonomía procreativa; b) el reconocimiento del legítimo interés de los estados en regular el aborto; c) el intento de armonizar ambas cosas, con la conclusión de la sentencia: libertad para abortar en los tres primeros meses de embarazo, regulación estatal en el segundo trimestre en consideración a la salud de la madre y prohibición absoluta en el tercer trimestre cuando el feto se ha transformado en un individuo viable. De esta forma, explica Dworkin, el bien individual y el bien colectivo, el respeto a la autonomía de la persona y a la legítima capacidad reguladora del estado, es decir, las posiciones encontradas y, en principio, irreconciliables, pudieron armonizarse. Son transacciones como las mencionadas las que acaban forzando a la opinión en un sentido o en otro. Conciliar los intereses privados con el interés común siempre ha sido una tarea compleja, más aún cuando no se dispone de unos dogmas unánimemente aceptados que avalen la propuesta. Las comunidades liberales —explica Dworkin— son como una orquesta: el bien individual no se puede pensar separado del bien colectivo. La idea de una comunidad liberal se basa en la convicción de que la distinción entre el bien individual y el bien colectivo es falsa pues al ciudadano debe interesarle tanto su interés privado y propio, como la justicia y la salud moral de la comunidad. Los ciudadanos tienen la obligación de preguntarse: de qué modo las decisiones sobre el ordenamiento jurídico incidirán en la vida de la comunidad¹⁰.

Todas estas consideraciones, sin embargo, están más relacionadas con las disposiciones y actitudes de las personas —con lo que Aristóteles llamó «virtudes»—, que con axiomas metafísicos o búsquedas de fundamentos. Son consideraciones a favor de una convivencia práctica y unos procedimientos pacíficos para resolver conflictos morales. Ciertamente que, como decía hace poco, el peligro puede ser que acabemos reduciendo la ética al derecho o al mero procedimiento democrático. Finalmente, es el parlamento el que decide sobre la moralidad de nuestras opciones. O es una comisión ética que,

⁹ Cfr. H. S. RICHARDSON: «The Problem of Liberalism and the Good», en R. B. Douglas y otros, eds., *Liberalism and the Good*. Routledge, New York 1990.

¹⁰ Cfr. R. DWORKIN: *La comunidad liberal*. Universidad de los Andes, 1996.

al igual que el parlamento, acabará acercando las posiciones contrapuestas y provocando el acuerdo. No obstante, quizá minimizar el procedimiento aludiendo a la prevalencia final de la opinión mayoritaria sea desvirtuar el mismo proceso. Lo importante de una ética procedimental es el proceso mismo, la carga deliberativa, de confrontación de argumentos y razones, lo que importa y lo que da sentido a la ética. Es ahí donde debe ponerse el acento, en la práctica de lo que Aristóteles consideró fundamental para la ética: el proceso de deliberación.

Aunque nos cueste entenderlo, la práctica nos enseña que el consenso sobre cuestiones concretas es más fácil de recabar que el acuerdo sobre cuestiones fundamentales o de principio. Los comisionados para redactar la Declaración de Derechos Humanos decidieron de entrada aparcarse la cuestión sobre el fundamento de los derechos, que hubiera hecho la discusión interminable, para proceder directamente a determinar los derechos mismos, un acuerdo mucho más sencillo de conseguir. Stephen Toulmin llega a una conclusión parecida a raíz de su experiencia como observador de la *Presidential Commission* para temas de investigación biomédica, de los Estados Unidos: explica cómo los acuerdos sobre casos concretos fueron siempre más fáciles que los acuerdos sobre cuestiones ideológicas. Pero volvamos a la pregunta inicial: ¿significa con ello que la filosofía está acabada?, ¿le queda alguna función específica en el debate bioético?

Creo que sí. Renunciar a la metafísica no equivale a renunciar al afán teorizador. El *theorein*, la actividad contemplativa, marca el inicio de la filosofía, y es intrínseco a ella. Pero nuestra especulación ha de cambiar de signo. No son teorías apriorísticas lo que necesitamos, sino razones a posteriori, que legitimen las decisiones tomadas. Quizá la función del filósofo consista simplemente en ayudar a analizar conceptos, en formular interrogantes insospechados, en sistematizar razones y argumentos que avalen las opiniones razonables, y, sobre todo, en impulsar la deliberación. Pensar de tal guisa no es relativizar el punto de vista moral, pues, hagamos lo que hagamos, lo hacemos con un lenguaje que es necesariamente común. Y las razones aducidas deben poder ser entendidas por todos. Entiendo que renunciar a la metafísica no es relativizar los discursos, sino evitar una cierta pretensión de omnisciencia, atributo de los dioses y no de los humanos. Esa ambición de omnisciencia, a la que la filosofía no ha sido ajena por lo menos desde Platón, fue maravillosamente ridiculizada por Isaiah Berlin al poner de relieve que el gran error del pensamiento occidental había consistido dar por válidas las siguientes afirmaciones: 1) todas las preguntas tienen una respuesta verdadera; 2) tiene que haber una vía segura para descubrir tales verdades; 3) las soluciones verdaderas

deben ser compatibles entre sí¹¹. Si eso fuera cierto, habría que esperar un orden último de tales características que estaría más allá del mundo, más allá del lenguaje, más allá del bien y del mal, y, en consecuencia, convertiría a la ética y a la filosofía en una empresa inútil. Intentar conocer o describir ese orden es un anhelo que sólo puede ser tildado de «fundamentalista».

Si algo es la metafísica hoy es la aceptación de lo infundado. Lo infundado de una cuestión, por otra parte, tan «fundamental» para el ser humano como: ¿qué debo hacer? Sabemos sólo que la pregunta es constitutiva de nuestro ser, ineludible. Y sabemos que la respuesta a la misma será insegura e incierta¹². En los diálogos platónicos, Sócrates se empeña en convencer a los sofistas de que es posible demostrar que la justicia es «natural» y no «convencional», como defienden ellos. Kant hace gala de un parecido afán cuando echa mano de las tres ideas de la razón —libertad, inmortalidad y Dios— para no dejar sin fundamento al imperativo categórico. En ambos casos, el filósofo busca una demostración, un algoritmo, una idea clave y fundamental que explique el por qué del deber de justicia o el por qué del deber moral. La filosofía busca la seguridad y el confort que proporciona saber que la apuesta moral no es vana y que nuestra respuesta es la correcta.

La postmodernidad nos ha dejado en herencia la convicción de que el filósofo ha de huir del «confort metafísico». Lo cual no es incompatible con la insistencia en la pregunta: ¿qué debo hacer? Rorty, en vena pragmática, propuso hace unos años dar prioridad a la democracia sobre la filosofía. No creo que debamos llegar a tal reduccionismo. Defender las propias convicciones no ha de ser contradictorio con la contingencia o incluso debilidad de las mismas. Lo ha dicho mejor que yo Isaiah Berlin en la esclarecedora cita que recoge de Schumpeter: «Darse cuenta de la validez relativa de las convicciones de uno, y, sin embargo, defenderlas sin titubeo, es lo que distingue a un hombre civilizado de un bárbaro»¹³.

¹¹ I. BERLIN: *El justo torcido de la humanidad*. Península, Barcelona 1990.

¹² He desarrollado esta idea en mi libro *Una vida de calidad*. Ares y Mares, Barcelona 2001.

¹³ I. BERLIN: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza Universidad, Madrid 1988, 243.