



Categorías éticas fundamentales para discernir los retos de la ciencia y de la técnica

Marciano VIDAL

Universidad Pontificia Comillas. Madrid

Resumen: El objetivo de estas reflexiones es *presentar, discernir y reformular* cuatro categorías éticas mayores que se han utilizado en la tradición occidental a fin de orientar moralmente las intervenciones científico-técnicas en el campo de lo humano. Estas categorías éticas se encuentran, sobre todo, en la filosofía grecorromana, en la tradición cristiana, en el pensamiento medieval, en la filosofía de la modernidad, y en la cultura contemporánea. Son, en concreto, las siguientes: la *razón* en su uso moral; la *naturaleza* como concepto normativo; la *responsabilidad* en cuanto instancia reguladora; el *bienestar humano* en cuanto criterio teleológico.

Palabras clave: *Racionalidad; naturaleza humana; responsabilidad; bienestar humano; ciencia y ética.*

Summary: The goal of these reflections is to present, discern and reformulate four major ethical categories, which have been used in western tradition, in order to guide, morally speaking, scientific-technical interventions in human field. These ethical categories are present, above all, in Greek-roman philosophy, in Christian tradition, in medieval thinking, in modern philosophy and in contemporary culture. They, concretely, are: *Reason* in its moral use; *nature* as a normative concept; *responsibility* as a regulatory instance; *human well-being* as a theological criterion.

Key words: *Rationality; human nature; responsibility, human well-being; science and ethics.*

La capacidad de intervención que tiene la humanidad sobre su propio presente y futuro es cada vez mayor. La ciencia y la técnica ofrecen unas posibilidades insospechadas para configurar lo humano. Ante esta situación surge la pregunta: ¿qué categorías éticas utilizar para discernir y orientar moralmente esa situación?

El objetivo de las siguientes reflexiones es *presentar, valorar y reformular* un grupo de categorías éticas mayores que se han utilizado en la tradición occidental a fin de orientar

moralmente las intervenciones en el campo de lo humano. Estas categorías éticas se encuentran, sobre todo, en la filosofía grecorromana, en la tradición cristiana, en el pensamiento medieval, en la filosofía de la modernidad, y en la cultura contemporánea.

Selecciono cuatro, por su importancia objetiva y porque actualmente se encuentran sometidas a un proceso de reconsideración:

- La *racionalidad* es, sin duda, el gran paradigma utilizado en la cultura occidental. Pero ¿qué tipo de racionalidad?
- La *naturaleza humana* como norma de discernimiento (límite y orientación) de las intervenciones humanas ha tenido muchas comprensiones. ¿Son todas igualmente válidas? ¿Puede seguir siendo utilizada esta categoría en el presente y de cara al futuro?
- La *responsabilidad* es una categoría de la subjetividad. ¿Qué sentido tiene hoy? El Vaticano II y Han Jonas nos han alertado sobre el significado amplio de esta categoría de la responsabilidad.
- La *teleología* ha sido una de las orientaciones del discurso ético. Puede ser desvirtuada, al ser entendida de forma reductiva; por eso es necesario articularla dentro de una comprensión en la que no falte un mínimo de deontología. Por otra parte, ¿qué bienes han de ser tenidos en cuenta? ¿en qué proporción?

I. LA «RAZÓN» Y SU FUNCIONALIDAD NORMATIVA

- *La necesaria racionalidad.*
- *Aventura y Desventuras de la razón humana.*
- *Hacia la «razón abierta».*

1. Afirmación

La ética está en conexión necesaria con la racionalidad. Para que algo sea moral tiene que ser, al mismo tiempo, razonable. En contraposición a una consideración espontánea del mundo, la racionalidad aparece como una de las características del obrar humano. Si pretende superar los niveles infrahumanos del comportamiento, la persona no puede por menos de obrar con criticidad, es decir, con racionalidad.

No obstante la inmediatez de la precedente afirmación, es difícil probar por medio de un razonamiento lógico la necesidad de la criticidad radical de la acción humana. Para algunos filósofos de la ciencia, la criticidad es un postulado de la materia; es necesario ser críticos porque la materia —el cerebro, la realidad social— es crítica.

Por su parte, los representantes del criticismo radical sostienen que la racionalidad se fundamenta y se justifica, en definitiva, por una decisión. Ésta es la postura de Popper y de Albert. Para esta postura la racionalidad se transforma en un imperativo ético.

La racionalidad pertenece también al comportamiento humano en su dimensión ética. Existió una época, todavía no lejana, en que a la ética le fue negado su carácter científico. Desde que Max Weber proclamara el postulado de la neutralidad axiológica de la investigación científica muchos creyeron que el problema de la fundamentación de los juicios morales debería quedar definitivamente excluido de la ciencia. La ética fue relegada a las zonas de lo irracional, de lo emotivo, de lo mítico, etc.

Sin embargo, científicos y filósofos de orientación científica han restituido a la ética el rango de saber crítico, no sólo en el análisis lingüístico o en el campo de la metaética, ni únicamente en lo que se refiere a la función descriptiva de los datos morales, sino también en lo que tiene de función normativa de la praxis humana. Aunque no homologable a la ciencia en su sentido estricto, como la física, la ética goza de suficiente criticidad como para ser catalogada entre las ciencias humanas.

2. Aventura y desventuras de la razón ética

La racionalidad ha tenido una larga historia en el campo de la ética. A los diversos usos de la razón corresponden distintos planteamientos en el saber sobre la moral. Así, por ejemplo:

- Al *uso pre-crítico* de la razón, es decir, a una racionalidad no científica corresponden: la ética del tabú, la moral de las prescripciones externas o heterónomas, los juicios morales justificados únicamente en los convencionalismos sociales.
- Puede haber —ha habido y hay— un *uso excluyente* de la razón, la cual se niega a cualquier forma de diálogo y de autocrítica; se considera a sí misma el único camino válido de acceso a la verdad, y a una verdad total. Esta razón da lugar a los discursos éticos de signo fundamentalista y a las opciones de vida moral de carácter intransigente y totalitario.
- Hay usos de la razón que consiguen vencer las tentaciones de la acriticidad y de la exclusión. Son formas de entender y de ejercer la razón que, en principio, merecen respeto. Sin embargo, no todas traducen con igual fidelidad la auténtica realidad de la condición humana y, consiguientemente, no todas alcanzan por igual la finalidad asignada.
- Es imposible enumerar y, sobre todo discernir, en este momento todas las formas de razón aplicadas al discurso ético y a la vida moral. Baste enumerar las siguientes:
 - a) *La razón abstracta*. En ella no se tienen suficientemente en cuenta las variables que integran también la realidad humana: variables históricas, variables culturales y variables situacionales.
 - b) *La razón existencial*. Se sitúa en el polo contrario a la razón abstracta. Para la razón existencial no existe más realidad que la abarcada por la «situación concreta», dando lugar a una ética situacionista.
 - c) *La razón trascendental*. Es la forma de razón que nace de la filosofía crítica kantiana. La ética que de ella procede es la del imperativo categórico que resuena en el sujeto coherente con su propia racionalidad.
 - d) *La razón teleológica*. Su estructura y su función están condicionadas por el fin que persigue el sujeto. Puede dar lugar a un teleologismo moral de alto valor, pero también a otros teleologismos reducidos a las meras consecuencias de carácter utilitarista.
 - e) *La razón deontológica*. Es la contrafigura de la razón teleológica. Al ser ciega ante las exigencias de las situaciones y ante el reclamo de la finalidad, da lugar a una ética petrificada en principios absolutos y previamente justificados.
 - f) *La razón analítica*. Nace de la filosofía neopositivista del análisis lingüístico. Ha hecho aportaciones a la teoría ética, sobre todo en el lenguaje moral, tanto común

como lógico, y en la estructura lógico-normativa de la moral. Pero es incapaz de organizar un discurso moral con significación en la realidad concreta.

- g) *La razón individualista*. De ella nacen las éticas de la acracia, del neo-hedonismo, del neo-utilitarismo, del nihilismo ilustrado, de la postmodernidad. Estas y otras similares propuestas éticas tienen como denominador común la insistencia en el valor del individuo y en el derecho a su realización en cuanto tal individuo. Es evidente que se trata de una afirmación válida, pero de forma exarcebada.

3. Hacia una «razón abierta»

Para corregir los defectos y para colmar las lagunas en las comprensiones históricas de la racionalidad ética, es preciso ofrecer un paradigma de racionalidad que posea las condiciones mínimas de credibilidad en su estructura y de eficacia en su funcionalidad. Propongo un paradigma de racionalidad que se articule en estos tres momentos:

a. *Uso metafísico de la razón*

En el panorama de las propuestas éticas actuales no faltan posturas que, siguiendo una larga e importante tradición occidental (Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant), hacen un uso metafísico de la razón. Son, entre otras, las siguientes:

- La ética basada en la metafísica, escolástica o neoescolástica, de la ley natural.
- La ética apoyada sobre la persona en cuanto realidad metafísica y en cuanto densidad axiológica (P. Ricoeur, M. Levinas).
- La ética enraizada en la comprensión de la realidad como «un de suyo que da de sí» (X. Zubiri).
- La ética como opción de vuelta a la base metafísica expuesta por Aristóteles, un retorno que se reviste de intereses variados: conservadores, unos; progresistas, otros.

Juzgo que para que exista un uso correcto de la razón en la ética, ese uso ha de ser inicialmente de carácter metafísico. La fundamentación de la ética en la metafísica es una exigencia interna del discurso ético que pretenda ser válido y crítico. Pero, hecha esta afirmación general, quiero introducir en ella tres matices importantes.

Creo que es preferible el apoyo antropológico al apoyo ontológico; aunque ambas perspectivas (la ontología y la antropológica) tratan de captar la realidad humana objetiva, la perspectiva antropológica tiene mayores ventajas: está más en consonancia con el horizonte cultural del presente; capta la realidad humana en cuanto humana sin caer en el peligro de «ontologizarla»; resalta ya desde el principio la orientación axiológica de la realidad. Estas ventajas son más apreciables en el mundo de la ciencia y de la técnica, ya que estas realidades son más «humanas» que «ontológicas».

A mi juicio, hay que descartar las interpretaciones de la realidad que tengan una marcada intencionalidad conservadora. Y ello por varias razones. Porque tal interpretación no suele coincidir con la objetividad de los textos históricos: Aristóteles y, sobre todo, Tomás de Aquino tuvieron en su época una intención más de signo progresista que conservador. Por otra parte, la ética por definición es una instancia crítico-utópica y, consiguientemente, ha de plantearse con

una mentalidad progresista. Además, con una interpretación conservadora de la realidad, la ética correría un grave peligro, ya que se la sometería al poder del «orden establecido» y funcionaría como un resorte más de «dominación». Bastantes mecanismos conservadores tiene la realidad social como para entender la ética con mentalidad conservadora.

b. Racionalidad crítica y compartida

El uso metafísico de la razón utiliza cauces mediadores hasta alcanzar la realidad concreta. El paradigma más adecuado para la actuación de la razón metafísica de matiz antropológico es el de la razonabilidad crítica y compartida.

La tendencia ética de mayor y mejor provenir es la que, empalmando con la reflexión crítica antigua y moderna, apoya y justifica la moral en la razonabilidad humana, imparcial y universalmente compartida. El horizonte marcado por ese tipo de razón es el lugar que da cabida válida al discurso ético.

La ética de la racionalidad imparcial y compartida se despliega en múltiples aspectos metodológicos y temáticos. Aludo a los principales núcleos en que se desenvuelve y se concreta esta racionalidad ética:

- Como criterio básico se adopta la *decisión por el racionalismo*; por una parte, no se admiten enunciados que por principio queden por encima de la discusión racional y, por otra, se hacen propuestas constructivas para orientar normativamente el comportamiento humano.
- Se trata de descubrir la normatividad ética del comportamiento analizando la *acción humana*. Se constatan en ella «sentidos» que se convierten en «fines», los cuales se consiguen mediante la aceptación de ciertas «preferencias», traducidas éstas en «criterios de acción».
- Para realizar críticamente las preferencias éticas se postula la razonabilidad del sistema preferencial humano, que funciona como un hipotético *preferidor racional*.
- El preferidor únicamente puede ser racional si al mismo tiempo es *imparcial*; esa imparcialidad se logra mediante el retorno a una situación de «pureza original» no contaminada por las situaciones de poder ya adquirido.
- Solamente así se puede configurar el criterio de la *Justicia como imparcialidad racional*, criterio mediante el cual se consigue orientar éticamente la historia humana (J. Rawls).
- Por otra parte, la racionalidad ética se concreta en el *principio- responsabilidad* tal como es propuesto por H. Jonas.
- Por último, el *diálogo con el otro* (la comunicación dialógica de los seres humanos) es el lugar y el modo para alcanzar las percepciones significativas y vinculantes (K.O. Apel, J. Habermas).

Evidentemente son muchas las preguntas a que ha de contestar la teoría de la razonabilidad así descrita para defender su pretendida criticidad. Por ejemplo: la afirmación de que la razón humana actúa «razonablemente» ¿no es o una tautología o una *petitio principii*? ¿Por qué se admite que la razón humana prefiere lo razonable? Se puede sospechar que a veces prefiera lo no razonable. Por lo que se refiere a la imparcialidad: ¿cómo conseguirla si se acepta el egoísmo individual y la lucha por el poder? Como consecuencia, la Justicia entendida como

imparcialidad no deja de ser la repetición modernizada del sueño liberal que engendra, además de libertades, víctimas humanas de la desigualdad.

A pesar de esos interrogantes la teoría de la razonabilidad crítica y compartida puede engendrar y desarrollar un discurso ético válido. «Con esperanza, sin esperanza y aun contra toda esperanza, la razón es nuestro único asidero, por lo que la filósofa no puede renunciar sin traicionarse a la meditación en torno a la razón» (J. Muguerza).

c. Las condiciones de aplicación

La racionalidad que acabo de describir tiende a fundamentar una ética más basada en la solidaridad que en el individualismo, más en la razón abierta y dialogante que en la razón puramente trascendental, más en la sociabilidad que en la autarquía.

Éste es el campo de actuación y éstos son los objetivos de la llamada «ética civil». Se entiende por ética civil el mínimo moral común de una sociedad pluralista y secular. Se utiliza este constructo teórico para referirse tanto a la sensibilidad ética como a los contenidos morales. La ética civil es la convergencia moral de las diversas opciones morales de la sociedad. En este sentido se habla de «mínimo moral», en cuanto señala el nivel de aceptación moral de la sociedad, por debajo del cual no se puede situar ningún proyecto social válido. Vista desde otra perspectiva, la ética civil constituye la «moral común» dentro del legítimo pluralismo de opciones éticas. Es la garantía unificadora y autenticadora de la diversidad de proyectos humanos.

Para verificar esta noción de ética civil es necesario basarla sobre la racionalidad humana. Pero la estructura racional en cuanto tal no basta, dado que la misma racionalidad es la que origina el pluralismo moral. Es necesario que esa racionalidad sea patrimonio común de la colectividad. Se puede hablar de ética civil solamente cuando la racionalidad es compartida por el conjunto de la sociedad y forma parte del patrimonio socio-histórico de la colectividad. Únicamente entonces la racionalidad constituye la instancia moral de apelación histórica y se transforma propiamente en ética civil.

Hay que subrayar que la aceptación de la racionalidad compartida no se origina mediante un consenso superficial de pareceres, ni a través de pactos sociales interesados. Es una realidad más profunda: se identifica con el grado de maduración de la sociedad.

También hay que anotar que dentro de ese mínimo moral común hay variaciones que la peculiaridad de cada opción legítima se siente impelida a introducir. Entre ellas, está la peculiaridad de la opción de los cristianos así como la de otros creyentes.

d. Balance

De las reflexiones precedentes se deduce que el discernimiento ético de la ciencia y de la técnica ha de moverse dentro de las coordenadas de un paradigma de racionalidad crítica, organizada mediante el diálogo imparcial de los sujetos implicados y orientada a descubrir el significado auténtico de la realidad humana.

La afirmación precedente indica que el planteamiento correcto de la ética de la ciencia y de la técnica ha de tener dos dimensiones: una, de carácter «procedimental»; la otra, de orientación «sustantiva». En la primera dimensión se tiene en cuenta las exigencias que garantizan la validez del «procedimiento» por el cual se busca adecuadamente y se alcanza, en la medida de lo posible, la verdad moral.

En esa consideración «procedimental» del discernimiento ético ya existen afirmaciones relacionadas con valores o contenidos materiales. Por ejemplo, si he propuesto como procedimiento válido para alcanzar la verdad moral el de la racionalidad crítica mediante la comunicación imparcial de sujetos libres y responsables, en esa propuesta procedimental ya he coafirmado contenidos morales: el valor inalienable del sujeto humano, la libertad, la igualdad, la convivencia, etc. No puede existir ética «procedimental» pura y aséptica, sin referencia explícita o implícita a contenidos de valor moral.

Sin embargo, es preciso hacer una consideración explícita sobre el paso de la ética como procedimiento formal a la ética como contenido material. A esta segunda vertiente del discurso ético se la denomina ética «sustantiva». Tal consideración es imprescindible, ya que solamente así la ética consigue ejercer su funcionalidad, que es proponer proyectos de verdad moral referidos a la realidad humana concreta.

Teniendo en cuenta esa opción teórica se pueden señalar algunos criterios comúnmente compartidos que constituyen otras tantas exigencias para organizar las bases racionales de la ética de la ciencia y de la técnica. He aquí los más importantes:

- Desde una perspectiva negativa, la teoría ética invalida orientaciones morales basadas sobre consideraciones precientíficas de la realidad (mito, tabú); sobre el poder (totalitarismos); sobre la intransigencia (éticas sectarias).
- Positivamente, la teoría ética postula que el *êthos* humano sea vivido y considerado desde los parámetros de la autonomía (ética del sujeto y para el sujeto); la imparcialidad (ética del observador imparcial); la criticidad (ética no ideológica); la capacidad utópica (ética del ideal absoluto y radical).

En síntesis: la ética de la ciencia y de la técnica en la sociedad democrática se presenta con la pretensión de imparcialidad, basada ésta en la pretensión de la razonabilidad o criticidad, y conducentes ambas a la pretensión de la universalidad o validez para el conjunto de la sociedad y no para un grupo restringido.

II. LA «NATURALEZA» Y SU CARÁCTER NORMATIVO

- *Las diversas «tradiciones» de la «ley natural».*
- *La fuerza y la debilidad de esta categoría ética.*
- *El sentido histórico y dinámico de la realidad.*

1. Descripción

Las categorías de «orden natural» y de «ley natural» han sido muy utilizadas en el discurso ético tradicional. Las exigencias éticas han sido derivadas a través del concepto de *naturaleza humana*, el cual ha llegado a ser criterio normativo para toda intervención humana,

Dentro de esa concepción general de la normatividad ética pueden ser individualizados tres modelos o paradigmas principales: el modelo cosmocéntrico; el modelo biológico-concreto; y, el modelo ontológico-abstracto.

a. Modelo cosmocéntrico (estoicismo)

El estoicismo dio una importancia decisiva a la naturaleza, vista como lugar de la normatividad moral para la persona. A fin de conseguir la felicidad, es decir, para transformarse en un ser moral, el estoicismo propone como norma basililar la siguiente: imitar la naturaleza, conformarse a la naturaleza. «Ad naturae (...) legem exemplumque formari» (Séneca, *De vita beata*, III). «Secundum naturam vivere (Cicerón, *De finibus*, V, 9). «Vivir conforme a la naturaleza» (Diógenes Laercio, *Vita et Doctrina philosophorum*, VI, 87). «Obrar siguiendo a la naturaleza» (Epicteto, *Máximas*, I, 26, 1). En síntesis, ésta es la norma primaria: conformarse a la naturaleza.

Pero, ¿de qué naturaleza se trata? Para los estoicos, la naturaleza a la que hay que imitar consiste en la estructura universal de las cosas. He aquí los caracteres que la definen en cuanto tal: es un todo, unitario y organizado; goza de autonomía; tiene el carácter de la necesidad: sus leyes no pueden ser transgredidas. Esta naturaleza así descrita tiene como horizonte de significación toda la realidad, organizada como un «cosmos». Ella puede presentarse como un modelo de vida: modelo de armonía para el hombre dividido; modelo de autonomía para el hombre dependiente; modelo de seguridad para el hombre dubitativo.

b. Modelo biológico

Este segundo modelo identifica la naturaleza humana con la naturaleza biológica (con los procesos biológicos del ser humano). Ahí residiría el lugar apropiado de la normatividad moral. La moralidad consistiría en identificarse o conformarse a esos procesos de tipo biológico.

Ulpiano, jurisconsulto del derecho romano, definió la ley natural como aquello que enseña la naturaleza a todos los animales; distingue la ley natural del *ius gentium*. El «*ius gentium*» es aquella norma que es propia de los hombres, mientras que el «*ius naturale*» es el sistema normativo común a todos los animales, incluido el ser humano (*Digesto*, lib. 1, tit. 1, n. 1-4).

Esta noción de «naturaleza», identificada con los procesos biológicos, ha gozado de gran prestigio y ha tenido una gran funcionalidad en la moral tradicional. Recordar, por ejemplo, la distinción entre pecados «contra naturam» y pecados «secundum naturam» (aquí «natura» es igual a: fisiología). En parte, la doctrina sobre la jerarquización de los «fines» del matrimonio se basaba en una determinada interpretación de lo que es la «naturaleza» del matrimonio, siendo la procreación el fin más «primario» por ser el más «natural», es decir, el más cercano a la naturaleza entendida en su sentido preferentemente biológico.

c. Modelo ontológico-abstracto

En este modelo se considera la «naturaleza», y consiguientemente el «orden natural», como una esencia abstracta y ontológica. Esa esencia de lo humano marcaría la normatividad moral.

En esta concepción de lo humano se tiende a prescindir o, al menos, a no dar suficiente énfasis a los tres grupos de variables que son inherentes a la condición humana:

- Las variables de la *historia*. La realidad humana no «se disuelve» en el mero fluir del tiempo; pero tampoco «está por encima» o al margen del cauce de la historia.

- Las variables de la *cultura*. El ser humano es también un ser cultural. La condición cultural forma parte de su ser, de su misma «naturaleza».
- Las variables de la *situación*. La persona no se identifica con la situación concreta; de ahí que carezca de objetividad una moral puramente situacionista. Pero a la significación total y concreta de la persona le corresponden lo que J. Marías llama las «instalaciones» antropológicas. Siendo la persona un ser-en-situación, también la ética es una moral-en-situación.

2. Valoración: fuerza y debilidades

a. Significado positivo

La categoría ética de «ley natural» es de rango más elevado que las categorías basadas en la pura heteronomía moral. Ésta pretende justificar los valores morales en una realidad extraña (de ahí su carácter *heterónomo*) respecto a la realidad humana. La heteronomía puede expresarse de muchos modos: como una prohibición (tabú), como una obligación meramente externa, como un positivismo sociológico («lo que está establecido»).

Por el contrario, los modelos éticos basados en la naturaleza humana admiten la posibilidad de descubrir en la realidad humana una normatividad que da sentido y orienta correctamente el dinamismo histórico de la humanidad. Más allá de la normatividad fáctica (lo hechos sociales) y jurídica (positivismo jurídico) se reconoce una exigencia nacida de las «entrañas» humanas (naturaleza humana), como mostró paradigmáticamente Antígona frente a su tío Creonte, apelando ella a una «ley natural» que le urgía a enterrar a su hermano Polinices aún yendo en contra de la «norma jurídica» de la ciudad.

b. Debilidades

Las debilidades de esta categoría se concentran en el modo de interpretar el significado de naturaleza humana. Dejo aparte el modelo cosmocéntrico, el cual parte de un concepto acrítico y hasta mítico del orden cósmico y conduce a un *êthos* de la tranquilidad apática y de la armonía que no reconoce las injusticias reales. Me fijo únicamente en algunos usos indebidos de la naturaleza humana en el modelo ontológico-abstracto y en el biológico-concreto.

En relación con el modelo ontológico-abstracto, puede acaecer —y, en los usos históricos, ha acaecido con relativa frecuencia— que el concepto de naturaleza humana sufra algunas distorsiones. Me refiero, en concreto, a las siguientes:

- *Ontologización excesiva*, más preocupada por «esencias» abstractas e inmutables que por la realidad humana concreta.
- *Olvido de la cultura*, al no tener en cuenta esta dimensión esencial de la condición humana. Ello conduce a descuidar el justo pluralismo cultural y a privilegiar una cultura determinada, que suele ser la dominante. Diversos estudios han puesto de manifiesto la función etnocéntrica y el consiguiente imperialismo cultural de algunos sistemas morales justificados en la ley natural, en los que la naturaleza humana común se identificaba frecuentemente con la forma del vivir humano del grupo dominante y expansionista.

- *Peligro de inmovilismo*. La ley natural se ha presentado con frecuencia como un orden fijo, estático e inmutable. Tal formulación corresponde a una visión estática de la realidad. A esa visión estática, el concilio Vaticano II propone la alternativa de una comprensión dinámica: «la propia historia está sometida a un proceso tal de aceleración que apenas es posible al hombre seguirla» (GS, 5).

En relación con modelo biológico-concreto, se han señalado algunas deficiencias en determinados usos que de él se han hecho. Por ejemplo:

- *La reducción de lo humano al aspecto biológico*. Siendo este último aspecto un factor importante de la condición humana, sin embargo, no puede ser considerado como la significación total y, en algunos casos, ni quiera la más decisiva de la condición humana. La normatividad ética del mundo personal no puede depender únicamente del orden biológico; ha de tener en cuenta todas las dimensiones de la personal.
- *Consideración estática de la realidad*. Con relativa frecuencia, al traducir la normatividad ética de lo humano a través de la categoría de orden natural, se han apoyado posturas conservadoras y se ha proyectado una actitud de sospecha generalizada ante el cambio. La cultura, la técnica, el progreso han sido vistos, a veces, como contrarios al «orden natural».

3. Perspectivas de futuro

El concepto de naturaleza, en cuanto lugar de normatividad moral, tiene que aceptar una ampliación de significado. Al menos en estos tres aspectos:

- *«Cultura» junto a naturaleza*. La moral formulada mediante la categoría de ley natural pretendió crear una idea *única* de naturaleza humana, universalmente válida. Es preciso introducir la dimensión de «cultura». Evidentemente, existen principios morales universalmente válidos, pero con tal de que se entiendan como una unidad de convergencia. Ello supone aceptar también una diversificación cultural dentro de la moral.
- *«Historicidad» junto a permanencia*. Según he señalado más arriba, la normatividad de lo humano no puede ser presentada como un orden fijo, estático e inmutable. A la realidad humana le corresponde la dimensión de historicidad, dimensión que ha de estar también presente en la vida moral y en el discurso ético.
- *«Persona» más que «naturaleza»*. La normatividad del mundo personal no puede depender únicamente, ni preferentemente, del orden biológico. Ha de abarcar todas las dimensiones de la persona. Esta impostación ha sido insinuada por el Concilio Vaticano II (GS, 50) y desarrollada por la encíclica «Veritatis splendor» (nn. 49-50).

Creo que esta triple ampliación del concepto de «naturaleza humana» se verifica si se elige como expresión de la moralidad la categoría de *la persona adecuadamente entendida*. En esta opción está expresado el paso de la ética «naturalista» (también denominada: «fiscista», «biologicista») a una ética «personalista». En la *persona* se integran: la «naturaleza» y la «cultura»; la esencialidad y la historicidad; la biología y los otros niveles de lo humano.

III. LA «RESPONSABILIDAD» COMO INSTANCIA REGULADORA

- *Los diversos lugares y las diversas formas de la responsabilidad humana en la tradición ética.*
- *La responsabilidad en la sociedad compleja y especializada.*
- *Aplicación a los compromisos de los científico-técnicos.*

1. Afirmación

La responsabilidad es una de las categorías básicas de la teoría ética, ya que es también uno de los elementos constitutivos de la vida moral. Es cierto que la palabra «responsabilidad» ha entrado tardíamente en el vocabulario de las lenguas modernas; de hecho su uso está atestiguado en el francés sólo a partir del siglo XVII, de donde pasa a los restantes idiomas occidentales.

La categoría de responsabilidad ha tenido muchos campos de empleo. Se ha utilizado inicialmente en el campo jurídico, y más concretamente en referencia a la responsabilidad penal. Después, ha pasado al terreno social. Por último, se emplea en el terreno ético. Este deslizamiento del concepto de responsabilidad pone de manifiesto una tendencia cada vez mayor hacia la personalización de la responsabilidad.

Se puede hablar —y de hecho se habla— de la responsabilidad moral desde diversas perspectivas y con significados variados. Anoto a continuación las principales perspectivas.

Es conocido el uso de la expresión «ética de la responsabilidad» por parte de M. Weber. La responsabilidad es entendida como la perspectiva que orienta el conjunto de la vida moral en cuanto forma de decisión contrapuesta a otras. En este sentido de contraposición utiliza M. Weber la categoría de responsabilidad. Frente a la «ética de decisión» contraponen la «ética de responsabilidad», siendo la primera una ética que está más atenta a los fines y la segunda la que es más sensible a los medios.

Con frecuencia hoy la responsabilidad constituye el principio sobre el que se construye el edificio entero de la ética. Y ello se hace, a su vez, de varios modos:

- Caracterizando la vida moral auténtica como una moral de la autenticidad personal, frente a comprensiones de carácter legalista, objetivista o heterónomo. Ésta es la orientación que siguen, por ejemplo, H. R. Niebuhr y B. Häring.
- Indicando la génesis de la experiencia ética mediante la respuesta (responsabilidad) a la interpelación que lanza el «rostro» del otro. Éste es el planteamiento ético de M. Lévinas, planteamiento que ha influido tanto en las llamadas éticas de liberación (E. Dussel) como en los planteamientos generales de la ética cristiana (R. Simon).
- Situando la responsabilidad como el principio formal en torno al cual se organiza la propuesta moral concreta. Es conocida, a este respecto, la postura de H. Jonas quien ha concientizado tanto a la comunidad científica como a la opinión sobre la necesidad de construir el presente y orientar el futuro de la humanidad sobre la base de la responsabilización de las consecuencias de nuestras opciones.

Las consideraciones precedentes ponen de relieve, de forma preferente, la dimensión objetiva de la categoría de la responsabilidad. A esa consideración hay que sumar otra no menos

importante que se sitúa en la vertiente del sujeto. Es la que podemos llamar dimensión subjetiva de la responsabilidad. A ella principalmente me refiero en estas reflexiones.

Es algo comúnmente admitido identificar vida moral y vida de un sujeto responsable, decisión moral y decisión responsable, acto moral y acto responsable. La responsabilidad es considerada como presupuesto antropológico, como concomitante personal y como concreción subjetiva de todo proceso de carácter moral. Éstos son los tres aspectos principales que entran dentro de una consideración preferentemente subjetiva de la responsabilidad.

2. Mayor conciencia de la «responsabilización» en nuestra sociedad compleja y especializada

Al describir la situación en que se encuentra la cultura en el mundo actual, el Concilio Vaticano II constató que el hombre moderno toma cada vez más conciencia de que es él mismo «el artífice y el promotor de la cultura». «Cada día es mayor el número de varones y mujeres de cualquier grupo o nación que son conscientes de que ellos son los artífices y autores de la cultura de su comunidad. En todo el mundo crece cada día más el sentido de la autonomía y al mismo tiempo de la responsabilidad, lo cual es muy importante para la madurez personal y moral del género humano» (GS, 55).

De la mayor toma de conciencia de la responsabilidad personal el Concilio deduce la existencia de una profunda variación en la comprensión del humanismo: «De esta manera somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido, principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia (GS, 55).

Han existido diversas formas de humanismo y diversas concepciones de la condición humana: humanismo de Grecia (el hombre como ciudadano libre en una ciudad griega: «animal político»); humanismo de la Edad Media cristiana (el hombre como parte del cosmos teocéntrico: «deseo natural de ver a Dios»); humanismo racional de la Edad Moderna (el hombre como «ser pensante» de Descartes, como «caña, lo más débil de la naturaleza, pero caña que piensa» de Pascal); el humanismo de la revolución del siglo XIX (el hombre como un «ser para la liberación»); el humanismo ateo (el hombre como «luchador contra la alienación religiosa», como detentador de la «libertad»); el humanismo personalista de los medios cristianos de nuestro tiempo (el hombre como «persona»; no como algo, sino como alguien), etc.

El Concilio habló de un «humanismo de responsabilidad». Se define al hombre por su responsabilidad. «Ser hombre es precisamente ser responsable. Reconocer el deshonor ante una miseria, que no parecía depender de él. Enorgullecerse de una victoria que han obtenido los camaradas. Sentir al poner una piedra suya, que se está contribuyendo a construir un mundo» (Saint Exupéry). Esta responsabilidad, ya no es experimentada bajo el orgullo «fáustico» o «prometeico», sino bajo el signo de la gravedad sentida ante la tarea compartida con los hermanos.

Este humanismo de responsabilidad es más apto para definir al ser humano en su aspecto de solidaridad, de socialización y de corresponsabilidad. El despertar de la responsabilidad colectiva conduce a una «madurez espiritual y moral del género humano», y lleva a la persona a fijar la mirada «en la unificación del mundo y en la tarea que se nos impone de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia» (GS, 55).

El hombre de hoy, definido por «la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia», se da cuenta de que lo que constituye su verdadera grandeza es la *razón ética*, más que la *razón especulativa* o la *razón estética*.

3. Aplicación a la actividad científico-técnica

Los cauces que hacen posible la moralización de la actividad científico-técnica se concentran en el funcionamiento efectivo de los procesos de responsabilización. Si esta afirmación es válida para todo el conjunto de la ética, lo es de modo especial para la ética de la ciencia y de la técnica. Por dos motivos.

En primer lugar, porque existe la tentación de «des-subjetivizar» la actividad científico-técnica, situándose en ella como en un terreno carente de compromisos personales; tal «des-subjetivización» supone y genera automáticamente mecanismos de «des-responsabilización». En segundo término, porque pocas actividades humanas suponen una inclusión antropológica tan profunda y extensa como la actividad científico-técnica.

Para que exista y funcione la ética de la ciencia y de la técnica se precisa desvelar en la actividad científico-técnica las instancias de implicación humana y suscitar en los científicos amplios niveles de concienciación. Únicamente a través de estos cauces de concienciación y de responsabilización puede penetrar la moralidad en la actividad científico-técnica.

Es interesante constatar lo que se podría llamar la experiencia de la concienciación/responsabilización *a posteriori*, es decir, desde los efectos desastrosos que produce o puede producir la ciencia. El «arrepentimiento» y la «conversión» de algunos científicos cualificados pone de relieve la importancia que hubiera tenido —que tiene— la toma de conciencia en el mismo momento en que acaecía —acaece— el proceso científico-técnico.

La lúcida aceptación de las dosis de responsabilidad inherentes a la actividad científico-técnica tiene como sujeto receptor al científico. Pero no se ha de pensar en el científico aislado e individualizado. Solamente es éticamente eficaz la responsabilización que tiene como lugar de epifanía la comunidad científica. Si el cauce de moralización es la responsabilización, ésta se verifica en la comunidad científica.

Según corrientes importantes del pensamiento moral contemporáneo la experiencia ética adquiere criticidad en el gran *a priori* de la comunicabilidad entre sujetos racionales. La comunicación social constituye el lugar adecuado de las percepciones significativas y vinculantes (K. O. Apel, J. Habermas). La racionalidad ética se origina en la matriz del diálogo entre seres iguales y racionales.

Desde este enfoque general de la ética es fácil entender la ética de la ciencia y de la técnica como un proceso de racionalidad axiológica al interior de la comunidad científica. Por lo demás, esta comprensión dialogante y comunicativa de la ética es correspondiente a los planteamientos reales y teóricos de la ciencia. En efecto, tanto la sociología como la filosofía de la ciencia insisten actualmente en la importancia primaria de la comunidad científica como lugar funcional de la ciencia.

Hay que advertir que la toma de conciencia ética de la comunidad científica no se limita al ámbito de los intereses estrictos de la ciencia. Abarca los intereses de la comunidad amplia. La ciencia se abre necesariamente a la responsabilidad política.

IV. EL «BIENESTAR» HUMANO: JUSTIFICACIÓN TELEOLÓGICA

- *La tradición teleológica desde Aristóteles hasta el «principialismo» de la bioética actual.*
- *Los parámetros y las medidas del «bienestar» humano en un mundo globalizado.*

1. La tradición teleológica

La vida moral y el discurso ético han tenido, en la mayor parte de los planteamientos de la cultura occidental, una orientación teleológica; es decir, han buscado una finalidad («telos», en griego).

La formulación paradigmática de este teleologismo se encuentra en la filosofía moral de Aristóteles. Todo el edificio ético aristotélico gravita sobre una realidad: la *felicidad*. La dimensión moral de la persona consiste en realizar la forma y el estilo de vida necesarios para conseguir la felicidad. Según Aristóteles, tanto la masa como los espíritus selectos «suponen que es lo mismo vivir bien y obrar bien que ser feliz» (*Ética nicomaquea*, I, 4).

Aristóteles no afirma que *debamos* tender a la felicidad. Lo da por supuesto, como una realidad que es inherente a la condición humana. En efecto, «todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a algún bien, y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran» (*Ibid.*, I, 1)

La tendencia finalista y la búsqueda del bien se realizan en la prosecución y en la consecución de la felicidad. He ahí la gran justificación ética para Aristóteles. «La ética de Aristóteles es netamente teleológica» (W. D. Ross).

Después de Aristóteles el teleologismo es una constante en la tradición ética occidental, aunque expresado en formas variadas y en modos diversos. Hay teleologismo en la ética de Tomás de Aquino; también existe, aunque de forma distinta, en el utilitarismo moral. Se puede afirmar que el llamado «principlismo» de la bioética actual es también una especie de teleologismo.

2. Discernimiento

La teleología es, sin duda, una dimensión necesaria dentro de la vida moral y del discurso ético. Pero, es necesario discernir el significado de esta orientación teleológica.

El «bienestar» humano constituye una auténtica máxima teleológica. Pero, ¿de qué «bienestar» humano se trata? Me parece que todavía es válido el criterio propuesto por Pablo VI en la encíclica «*Populorum progressio*». «El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre» (n. 14). Ello significa que el «bienestar» integral debe tener una ampliación en dos órdenes:

- En la extensión: abarcar a «todos los hombres».
- En la intensidad: dar respuesta a las aspiraciones de «todo el hombre».

3. Aplicación a la actividad científico-técnica

¿Qué ideal («telos») o criterio normativo hay que asignar y debe tener la actividad científico-técnica? Para objetivar en una fórmula concreta el ideal ético de la ciencia se pueden adoptar diversas expresiones. La más amplia podría ser ésta: la ciencia tiene como criterio normativo conducir hacia adelante la aventura humana; su cometido es hacer progresar o evolucionar la historia de los seres racionales.

Pero este criterio así formulado puede ser interpretado indebidamente. Con una comprensión evolucionista extrema e ideológica el criterio enunciado puede llegar a justificar actividades científico-técnicas guiadas por el afán de dominar y por el deseo de imponer la ley del más fuerte. No escapan a esta tentación determinados planteamientos científicos vinculados excesivamente al juego arrogante del poder.

De ahí que sea necesario matizar el criterio de la evolución humana orientándolo por los cauces normativos de la *humanización*. El ideal ético de la actividad científico-técnica consiste en propiciar el dinamismo siempre creciente de humanización dentro de la historia humana.

La categoría ética de «humanización» constituye un lugar común de la teoría ética cuando ésta trata de normatizar situaciones concretas. Esta fórmula, fraguada con diversos elementos tanto del humanismo occidental como de la concepción cristiana de la vida, es la ampliación del criterio ético formulado por Pablo VI en relación con el desarrollo económico y que acabo de recordar: «promover a todos los hombres y a todo el hombre».

El ideal normativo de la humanización se concreta para la actividad científico-técnica en la orientación positiva hacia el objetivo de la *vida*, neutralizando todo posible desvío hacia la producción de *muerte*. Propiciar vida, *más vida y mejor vida*: ése es el ideal normativo de la actividad científico-técnica. El ideal ético de la ciencia es su orientación biófila, alejándose de las connotaciones necrófilas.

La vida, en cuanto objetivo de la actividad científico-técnica, tiene en la actualidad cuatro nombres que son otros tantos cauces del dinamismo humanizador:

- La *libertad* (y no la opresión).
- El *bienestar económico* (y no la pobreza).
- La *paz* (y no la guerra).
- El uso responsable de la *casa humana* (ecología) (frente a intervenciones insolidarias con las próximas generaciones).

En la propiciación y consolidación de estos cuatro ámbitos de vida —la libertad, el bienestar económico, la paz, la ecología— se resuelve la auténtica teleología moral de la ciencia y de la técnica. Si la ciencia y la técnica producen opresión, pobreza, guerra y uso insolidario de la creación se sitúan en la inmoralidad de la necrofilia.

V. CONCLUSIÓN: NECESIDAD DE UN NUEVO PARADIGMA PARA LA ÉTICA DE LA CIENCIA Y DE LA TÉCNICA

He aludido a un grupo de categorías éticas que, dentro de la tradición occidental, se han utilizado y todavía se utilizan para proponer una orientación moral a las intervenciones científico-técnicas. También he propuesto algunas pautas para discernir su bueno y su mal uso. No he dejado tampoco de señalar las que considero orientaciones válidas que tales categorías han de desarrollar de cara al futuro.

Como conclusión de lo expuesto, se puede afirmar que tenemos necesidad de un nuevo paradigma para orientar la ciencia y la técnica actuales y del futuro. Tal paradigma podría ser configurado con los elementos válidos de las categorías tradicionales, pero encajados dentro de la nueva estructura del pensamiento actual. Se trata de una tarea de primera magnitud para el futuro de la humanidad en su conjunto.

El papa Juan Pablo II ha pedido, en múltiples ocasiones, un fecundo intercambio entre «ciencia» y «conciencia». Son de destacar sus intervenciones en la UNESCO (1980), en Hiroshima (1981) y en Ginebra (1982), donde afirmó: «nos encontramos ante un gran reto moral que consiste en armonizar los valores de la tecnología, nacida de la ciencia, con los valores de la conciencia. 'Hay que movilizar las conciencias'. La causa del hombre será atendida si la ciencia forma alianza con la conciencia».