



ARTÍCULOS  
DE REFLEXIÓN



# ¿Es la bioética una ciencia?\*

*Gustavo Ortiz Millán*

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México  
E-mail: [gmom@filosoficas.unam.mx](mailto:gmom@filosoficas.unam.mx)

Recibido: 29 de marzo de 2021 | Aceptado: 20 de agosto de 2021  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.345758>

**Resumen:** Este artículo se cuestiona si la bioética normativa puede ser una ciencia. El artículo se propone abordar las condiciones de posibilidad para que la bioética sea considerada una ciencia, sin responder directamente la pregunta. El artículo se centra en dos condiciones que típicamente asociamos a nuestro concepto común de ciencia: verdad y conocimiento, por un lado, y naturalización, por el otro. La bioética tendría que ser capaz de darnos verdades morales y, por lo tanto, conocimiento moral para que pudiéramos hablar de ella como una ciencia. Por otro lado, el carácter normativo de la bioética motiva la pregunta de si es posible naturalizarla y hacerla compatible con una perspectiva científica. El artículo argumenta que para que la bioética normativa pudiera considerarse una ciencia, debería tomarse una postura cognoscitivista y naturalista en ética.

**Palabras clave:** bioética, ciencia, cognoscitivismo ético, naturalismo, normatividad

\* Presenté una versión anterior de este texto en un coloquio en homenaje a Ruy Pérez Tamayo organizado por el Colegio de Bioética y el Instituto de Fisiología Celular de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), así como en un seminario de metaética del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la misma universidad. Estoy agradecido con las diferentes audiencias en esos foros. Especialmente estoy agradecido con José Antonio Chamizo, Maximiliano Martínez y con dos evaluadores/as anónimos/as de esta revista por sus comentarios y sugerencias. Finalmente agradezco a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM por el financiamiento del proyecto DGAPA-PAPIIT IG300520 del que este texto forma parte.

## Cómo citar este artículo

Ortiz Millán, G. (2022). ¿Es la bioética una ciencia? *Estudios de Filosofía*, 65, 205-225.  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.345758>





ARTÍCULOS  
DE REFLEXIÓN

## Is bioethics a science?

**Abstract:** This article enquires whether normative bioethics can be a science. The article aims to address the conditions of possibility for bioethics to be considered a science, without directly answering the question. The article focuses on two conditions that we typically associate with our common concept of science: truth and knowledge, on the one hand, and naturalization, on the other. Bioethics should be able to provide moral truths and therefore moral knowledge so that we could talk about it as a science. On the other hand, the normative character of bioethics raises the question of whether it is possible to naturalize it and make it compatible with a scientific perspective. The article argues that for normative bioethics to be considered a science, a cognitive and naturalistic stance should be taken on ethics.

**Keywords:** bioethics, science, ethical cognitivism, naturalism, normativity

**Gustavo Ortiz Millán** es Doctor en filosofía por Columbia University en Nueva York. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México e investigador del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Miembro del Colegio de Bioética.

**ORCID:** 0000-0002-7203-3974

## 1. ¿La “ciencia de la supervivencia”?

En el pasaje más citado de su texto “Bioética, la ciencia de la supervivencia”, Van Rensselaer Potter afirma:

La humanidad necesita urgentemente una nueva sabiduría que le proporcione el “conocimiento de cómo usar el conocimiento” para la supervivencia del hombre y la mejoría de su calidad de vida. Este concepto de la sabiduría como guía para actuar —el conocimiento de cómo usar el conocimiento para el bien social— podría llamarse “la ciencia de la supervivencia”, y sería un prerrequisito para mejorar la calidad de vida. Yo postulo que la ciencia de la supervivencia debe cimentarse en la biología, ampliada más allá de sus límites tradicionales para incluir los elementos más esenciales de las ciencias sociales y de las humanidades, con énfasis en la filosofía en sentido estricto, o sea, en el amor a la sabiduría. La ciencia de la supervivencia debe ser más que una ciencia, y para ello propongo el término de bioética con objeto de subrayar los dos ingredientes más importantes para alcanzar la nueva sabiduría que necesitamos tan desesperadamente: el conocimiento biológico y los valores humanos (Potter, 1970, pp. 127–128).

Ante estas palabras, surge la pregunta: ¿es esa bioética que él propone verdaderamente una ciencia, como él mismo afirma? ¿O se trata solamente de una manera un tanto laxa de hablar sobre cierto tipo de sabiduría? A juzgar por la cita y por el título mismo del texto, podríamos decir que Potter sí piensa que la bioética es una ciencia. “La ciencia de la supervivencia debe ser más que una ciencia”, nos dice, dando a entender que se trata de una metaciencia o de una superciencia, que supervise los quehaceres de la ciencia, pero en cualquier caso parece que se trata de una ciencia.

Hay cierta tendencia en la bioética actual a verla como una ciencia. Varios factores impulsan esta tendencia. Uno de ellos es que mucha gente que se dedica a la bioética proviene del ámbito de la ciencia, y la perspectiva que imprimen a su trabajo también proviene de ese ámbito; así, por ejemplo, formulan hipótesis que buscan comprobar empíricamente utilizando un método que involucra obtención de evidencia, observación, mediciones, entre otras cosas. Otro factor es que la gente se acerca a la bioética esperando respuestas para asuntos morales y piensa que estas respuestas siguen una metodología científica. Sobre todo, si se habla de la científicidad de la bioética es porque el prestigio actual de la ciencia confiere un aire de autoridad a todo aquello que decimos que es “científico”, porque es una especie de garantía de verdad y de objetividad. Cuando se dice que una proposición es científica, parece implicarse que se trata de una verdad incuestionable, permanente e irrefutable —aunque, como nos recuerda Ruy Pérez Tamayo (1987), muchas verdades científicas son solamente probables, transitorias e incompletas. Es por ello que resulta relevante si se define a la bioética como una ciencia: porque las actitudes de la gente cambian cuando una

disciplina se presenta como científica. Puede haber otras consecuencias prácticas: si la bioética es efectivamente una disciplina científica, se sigue la idea de “expertos bioéticos”. Así como hay expertos científicos, personas que tienen un conocimiento tal del área que pueden intervenir en debates y proveer algo así como la última palabra sobre el asunto, se seguiría que los bioeticistas serían expertos en ese sentido —no sólo expertos en teoría moral, sino en *conducta* moral. Asimismo, se ha sostenido que el que una disciplina se presente como científica puede ayudar a que crezca su aceptación dentro de la academia, y en ese sentido puede crear nuevos puestos de trabajo académicos (Azariah, 2009).

Mi discusión es acerca de la científicidad de la bioética, pero inevitablemente toca la misma cuestión en torno a la ética, dado que la bioética es una rama de la ética, de lo que llamamos ética práctica o aplicada. La bioética es la aplicación de la ética a los campos de la medicina, la ecología y las ciencias de la vida en general (Holland, 2003). La diferencia básica entre la ética y la bioética es el ámbito más restringido de estudio de la segunda frente al de la primera, así como el hecho de que la bioética suele descansar en mucho mayor medida en investigación empírica y multidisciplinaria que la ética —que la ética teórica, por lo menos. Sin embargo, lo que digamos en torno al carácter científico de la ética se aplicará en igual medida a la bioética y viceversa.

Desde el siglo XVII, la ética —pero también la filosofía y las ciencias sociales— se ha desarrollado en buena medida bajo el influjo de las ciencias naturales. Muchos de los grandes teóricos de la ética de entonces a la fecha han tratado de formular sus sistemas éticos bajo el modelo de las ciencias naturales, en particular del de la física. Son lo que James Griffin ha llamado “newtonizantes”, es decir, gente que ha buscado aplicar el modelo de la física newtoniana a la ética. “Buscaban reducir la ética a un principio o a un pequeño conjunto de principios. Esa, suponían, era la forma que la explicación en ética, como sucedía en las ciencias naturales, debía tomar. La mayoría de los filósofos morales actualmente todavía suponen eso” (Griffin, 2015, p. 21). Mucha gente que hace bioética hoy en día también parece suponerlo. Probablemente piensan que aplicar modelos científicos al estudio de la moralidad es el mejor modo de explicar la conducta moral, así como de resolver desacuerdos morales. Pero, ¿son realmente la ética y la bioética ciencias?

Mi objetivo en este ensayo no es dar una respuesta a la pregunta que motiva este texto, mi objetivo es señalar qué preguntas debe responder alguien que quiera responder la pregunta de si la bioética es una ciencia, en ese sentido, el objetivo es acerca de las condiciones de posibilidad como ciencia de la bioética normativa.

A lo largo del ensayo uso algunas teorías como ilustraciones de las distintas posturas en juego. He seleccionado estas teorías porque me parece que son las que mejor representan estas posturas, y porque son posturas estándar en las discusiones en metaética; podrían usarse otras, pero estas dan una buena idea acerca de lo que

está en juego. En realidad, una respuesta al tema de la cientificidad de la bioética tiene que remitirse a un entrecruce entre la metaética y la filosofía de la ciencia —no es una pregunta que pueda responder la bioética misma.

## 2. Bioética normativa y no normativa y algunas advertencias

Comienzo con una distinción entre dos tipos de bioética: una bioética normativa y una no normativa.<sup>1</sup> Entre la gente que se dedica a la bioética encontramos a quienes hacen uno u otro tipo, cuando no los dos y cuando no mezclados. La bioética normativa trata de responder a la pregunta ¿qué normas morales, para la evaluación, guía y justificación de la conducta deberíamos aceptar y por qué?, pero también a la pregunta ¿qué rasgos de carácter o virtudes debe tener un agente moral y por qué? Se trata, en última instancia, de dos formulaciones de la vieja pregunta socrática acerca de cómo deberíamos de vivir. Mi concepción de la bioética normativa es un poco más amplia de lo que se suele pensar. Suele pensarse que la bioética normativa se basa solamente en teorías normativas como son la consecuencialista, la ética kantiana o la ética principista, que establecen principios generales para guiar las acciones. Aunque la ética de la virtud, que busca responder la segunda pregunta, no es normativa en este mismo sentido —no enfatiza las reglas o las obligaciones que deberían guiar acciones particulares, es normativa en el sentido de que sostiene que un agente moral debe tener ciertos rasgos de carácter para, por ejemplo, ser un agente moral virtuoso o tener una vida floreciente.

La bioética no normativa, por otra parte, puede tomar dos formas: (1) consiste en una investigación metaética, que puede ser un análisis conceptual de nuestros términos morales (como “obligación”, “responsabilidad”, “virtud”, “moralidad”, etc.), así como una investigación de nuestras formas de razonamiento práctico y de justificación implícitas en cuestiones de bioética. También tiene que ver con cuestiones en torno al subjetivismo y al objetivismo, así como con el relativismo o el universalismo morales, entre otras cuestiones que tratan sobre la naturaleza de la moralidad. Típicamente se analiza cómo estas cuestiones metaéticas influyen en los asuntos particulares del ámbito específico de la bioética. Por ejemplo, cuáles serían las consecuencias que tendría el relativismo cultural en las relaciones médico-paciente, en el consentimiento informado o en investigación biomédica que involucre seres humanos (Macklin, 1999). (2) La bioética no normativa también puede tomar la forma de una bioética descriptiva, es decir, una investigación fáctica o empírica de creencias, actitudes o conductas morales, políticas públicas, leyes, estados de cosas, etc., en torno a temas de bioética, por ejemplo, las actitudes del personal de salud en determinado lugar en torno a la interrupción del embarazo o cómo han cambiado las leyes y las políticas públicas a

1 Aunque esta distinción es bastante estándar, la tomo en estos términos de Beauchamp y Childress (2013, p. 21).

lo largo de cierto periodo en torno a la reproducción asistida, por mencionar sólo un par. Esta bioética descriptiva se basa en disciplinas científicas como la psicología, la historia, la antropología, la sociología, la economía, entre otras, y usa sus metodologías para estudiar información fáctica acerca de los fenómenos estudiados. De hecho, el quehacer bioético en esta área es indistinguible del quehacer historiográfico, antropológico, sociológico, etc., y, en la medida en que estas disciplinas son científicas, también lo será la investigación bioética en esta área. Mucha gente que hace bioética tiene formación en algunas de estas disciplinas científicas, pero dado que su objeto de estudio tiene repercusión en cuestiones morales en torno a los objetos de las ciencias de la vida, llamamos a su investigación “bioética”. La científicidad de este tipo de bioética descriptiva, por lo tanto, no estará aquí a discusión. Por esta razón, en lo que sigue dejaré de lado la cuestión sobre la científicidad de la bioética no normativa descriptiva. También dejaré de lado la discusión sobre el carácter científico de la bioética no normativa metaética, dado que su labor es subsidiaria de la ética filosófica y la pregunta sobre su científicidad nos llevaría a cuestionar la científicidad misma de la filosofía, que no es el propósito de este ensayo. Así, me centraré en la discusión sobre el carácter científico de la bioética normativa, es decir, de la bioética que busca justificar posturas morales particulares, o busca prescribir cierto curso de acción, en torno a asuntos que caen dentro del ámbito de las ciencias de la vida.

La distinción entre los tipos de bioética que he señalado, como suele suceder, es más analítica que real. Por un lado, la bioética normativa se basa en descripciones de cuestiones de hecho como las que hacen muchos científicos o muchos bioeticistas que estudian cuestiones puramente empíricas. Por otro lado, el análisis conceptual y la investigación empírica en ética suele responder a la defensa de alguna teoría normativa, cuando no a posturas morales o políticas previas.

En lo que sigue, quiero centrarme en dos características que típicamente asociamos a nuestro concepto común de ciencia (especialmente las ciencias naturales) y compararlas con lo que sucede con la bioética. No parto de una definición en particular de lo que es la ciencia, creo que no es necesaria para mis propósitos;<sup>2</sup> sin embargo, mi discusión girará en torno a dos temas que, supongo, muy pocos dudarán que son centrales para cualquier concepción de lo que son las ciencias: 1) verdad y conocimiento y 2) naturalización. Hay otros muchos temas que se podrían discutir, pero que no incluyo: no abordo el tema de la objetividad, tampoco el de la explicación ni el del papel que tiene la evidencia, la observación y los experimentos en ambos campos, tampoco el papel que tienen las leyes, ni el rol que tiene el método, entre otros temas que han

2 Sin embargo, bien podría servir aquí la definición propuesta por Ruy Pérez Tamayo: “La ciencia es una actividad humana creativa cuyo objetivo es la comprensión de la naturaleza y cuyo producto es el conocimiento, obtenido por medio de un método científico organizado en forma deductiva y que aspira a alcanzar el mayor consenso” (2010, p. 152). Salvo la referencia al método *científico* en la definición (que no cumple con el precepto aristotélico de que el término a definir no puede ser parte de la definición), ésta sirve para mis propósitos. En ese texto, Pérez Tamayo discute otras definiciones que se han dado de ciencia.

sido ampliamente discutidos. Dadas las características de este texto, mi discusión será inevitablemente más breve y más somera de lo que el tema merece.

Hay otro asunto que es relevante de esta discusión, pero que pertenece más al ámbito de la filosofía de la ciencia: ¿qué es lo que hace que una disciplina constituya una ciencia? ¿Tiene que involucrar el conocimiento de ciertas verdades y cierto grado de naturalismo metodológico? No es mi propósito responder estas preguntas, pero conviene tenerlas presentes aunque sea marginalmente a la hora de responder las preguntas que motivan este ensayo.

### 3. ¿Nos da la ética verdad y conocimiento?

Poca gente dudará que el objetivo fundamental de la ciencia es el de proveer conocimiento. Si partimos del concepto tradicional de conocimiento, este consiste en tener creencias verdaderas y justificadas. De modo que el concepto de verdad es central en el quehacer científico. Así lo pensaba Bertrand Russell, quien caracterizaba de este modo lo que es una opinión científica: “Una opinión científica es aquella para la cual hay alguna razón de creerla verdadera; una opinión no científica es aquella que se sustenta en alguna razón distinta de su probable verdad” (Russell, 1949, p. 5). Para que la bioética pudiera contar como una ciencia, tendríamos que aceptar que también nos da conocimiento y, por lo tanto, que hay verdades morales. La bioética normativa hace juicios morales justificados y esos juicios tendrían que ser portadores de verdades morales.

Muchos sostienen que los juicios morales —incluidos aquellos que se hacen en la bioética— no se pueden probar, ni se puede mostrar que sean verdaderos, como sí sucede con las proposiciones de la ciencia. Algunos añadirán que, mientras estas últimas son objetivas, los juicios morales son subjetivos, es decir, cuestión de opinión individual, cuando no de gustos meramente personales. Una teoría acerca de la diferencia entre la ciencia y la ética normativa en términos de que, mientras la primera nos da verdades objetivas, la segunda es una cuestión de opiniones subjetivas, famosamente nos la dieron los positivistas lógicos durante la primera mitad del siglo XX. Los positivistas se opusieron radicalmente a la idea de que la ética normativa pudiera ser una ciencia. Ellos concebían la labor de la filosofía como centrada en el análisis del lenguaje, más específicamente en una teoría semántica que nos dijera cuándo una proposición tenía significado. Para ello partían de un criterio verificacionista, según el cual el significado de una proposición consistía en su método de verificación: una proposición era significativa si era empíricamente verificable (o bien si se trataba de una verdad analítica, como las verdades lógicas). Todas las proposiciones de las ciencias naturales que podían verificarse empíricamente eran significativas; pero si una proposición no era susceptible de ser verificada, entonces carecía de significado. Eso sucedía, según ellos, con los enunciados de la metafísica, la religión, pero también con enunciados

normativos o valorativos, como los de la ética o la estética, que no son susceptibles de verificarse empíricamente. Para los primeros positivistas lógicos, los enunciados morales carecían de significado.

Los positivistas hacían una división tajante entre hechos y valores, a la que correspondían sendas distinciones entre describir y evaluar, y en última instancia, entre la ciencia y la ética, respectivamente. Mientras la ciencia se mueve en el campo de los hechos, las descripciones y del conocimiento objetivo y valorativamente neutral, sostenían que la ética se mueve en el campo de las evaluaciones y de lo subjetivo. Si la ética aspiraba a alguna científicidad, tendría que abstenerse de hacer juicios de valor y limitarse a la metaética, o sea, al análisis conceptual, o bien ser subsumida por una disciplina científica, como la psicología. Sólo una ética no normativa podría ser científica. Estas son las palabras de Moritz Schlick al respecto:

Si hay problemas de la ética que posean sentido, y que en consecuencia admitan solución, la ética será una ciencia. Porque la solución correcta de sus problemas constituirá un sistema de proposiciones verdaderas, y un sistema de proposiciones verdaderas acerca de un objeto constituye precisamente la “ciencia” de ese objeto. Ella otorga *conocimiento* y nada más, su única meta es la verdad; lo que significa que toda ciencia como tal es puramente teórica. Así también las interrogantes de la ética son problemas puramente teóricos. Como investigadores de la ética sólo tratamos de hallar soluciones correctas; su aplicación práctica, en caso de que sea posible, no corresponde al dominio de la ética. Si alguien estudia dichas interrogantes para aplicar los resultados a la vida y la acción, su preocupación por la ética tiene, ciertamente, un fin práctico; pero la ética misma nunca tiene otra meta que la verdad (Schlick, 1930, p. 251).

Schlick rechaza la idea de que la ética normativa, así como la ética aplicada, puedan darnos algún conocimiento; no podemos llamarla “ciencia”, en todo caso es una “teoría de las normas”, afirma. Schlick rechaza “la opinión de aquellos filósofos que consideran a la ética como una mera ciencia normativa. No, el conocimiento ético empieza precisamente donde acaba la teoría de las normas” (1930, p. 264). Así, si la ética pretende ser una disciplina científica, tendría que rechazar tanto la ética normativa como la ética aplicada, y ser meramente descriptiva. En el mismo texto, Schlick propone una reducción de la ética a la psicología, sólo así tendrá un verdadero carácter científico.

Sin embargo, afirmar, como lo habían hecho los primeros positivistas lógicos, que todo juicio valorativo carece de significado resultaba excesivo. Charles Stevenson (1944) propuso un cambio en la concepción positivista del significado al sugerir que los enunciados morales no eran asignificativos, sino que tenían un significado expresivo, distinto del significado de las proposiciones empíricamente verificables. Los juicios morales son expresión de nuestras emociones, por lo que la teoría



adoptó el nombre de *emotivismo*. El lenguaje moral no *describe* hechos, sino que es expresivo: al *evaluar* expresamos nuestros estados emocionales subjetivos. Afirmar que uno está en contra de la penalización del aborto es equivalente a decir “¡Buh por la penalización del aborto!”; afirmar que uno está a favor de la legalización de la eutanasia es equivalente a decir “¡Hurra por la legalización de la eutanasia!”. Decir que una cierta acción es inmoral, viciosa, indecente, mala, etc., no es sino expresar una cierta actitud emocional; para ellos esto significaba la expresión de un estado mental subjetivo y sin ninguna restricción racional y, ciertamente, sin valores de verdad. Según el emotivismo, en ningún caso podemos equiparar a un juicio moral a un estado cognoscitivo, dado que no hay nada que conocer; los juicios morales no se refieren a, ni describen, hechos objetivos en el mundo, sino que son expresión de sentimientos y estados subjetivos.

Sin embargo, el emotivismo fue abandonado hacia mediados del siglo XX junto con el positivismo lógico en general.<sup>3</sup> Una de las críticas más importantes contra el emotivismo fue la que le cuestionaba el puesto de la razón en la ética. Para el emotivismo, los juicios morales son expresión de emociones, concebidas como actitudes sin ningún tipo de restricción racional. Según dice Stevenson: “Cualquier descripción acerca de cualquier hecho que cualquier hablante considere que probablemente cambiará actitudes puede aducirse como una razón en favor o en contra de un juicio ético” (Stevenson, 1944, p. 114). Pero no cualquier hecho puede contar como una razón para apoyar cualquier juicio. Hay razones que tienen más pertinencia que otras para determinar nuestros juicios morales.<sup>4</sup> El emotivismo ve las emociones como estados completamente libres de cualquier control racional, incluso libres de cualquier contenido cognoscitivo. Muchas teorías recientes han cuestionado esta imagen de las emociones, a partir de posturas que ven las emociones como intencionales, con contenido cognoscitivo y, en buena medida, como racionales.

Es difícil argumentar a favor de la diferencia entre ciencia y ética sobre una base como la del emotivismo. Sin embargo, las posturas que niegan el valor cognoscitivo de los juicios morales han tenido un renacimiento en los últimos años. Cuando la ética

3 El positivismo lógico fue abandonado, entre otras cosas, porque se abandonó la concepción verificacionista del significado, según la cual cada proposición podía responder a experiencias individuales. Sobre todo a partir de la filosofía de Quine, el enfoque sobre el lenguaje se fue moviendo hacia una teoría más compleja y holista, en la que las proposiciones no son verificables individualmente, sino que cobran sentido en una red de creencias que es la que, en última instancia, responde a la experiencia (véase Quine, 1953). Esta misma postura de Quine ponía en cuestión otro de los dogmas del positivismo, la distinción analítica/sintético, dado que, para Quine, todas las creencias, incluso las que tenemos sobre verdades analíticas, están sujetas al tribunal de la experiencia. Otras razones tuvieron que ver con la emergencia de enfoques alternativos, y menos restrictivos, acerca del lenguaje, como la escuela del lenguaje común, que buscaba analizar el uso del lenguaje común y no sólo funcionar como una policía del lenguaje que nos dijera cuándo es significativo el lenguaje. Otro enfoque alternativo fue la filosofía del segundo Wittgenstein, cuya teoría semántica se basaba en el uso del lenguaje y no en un criterio verificacionista.

4 Tras el declive del emotivismo, se empezó a escribir más sobre el lugar de la razón en la ética; tal vez el estudio más significativo sea Toulmin (1950).

normativa hace juicios morales, nos dirían los no cognoscitivistas, estos carecen de valores de verdad; por eso la ética normativa no puede ser una ciencia. La teoría no cognoscitivista de Allan Gibbard (1990), por ejemplo, se aleja del emotivismo al negar que los juicios morales sean subjetivos, pero sigue sosteniendo que son expresivos y que carecen de valor cognoscitivo. Gibbard piensa que las cuestiones morales son acerca de la racionalidad de ciertos tipos de sentimientos. Así, un acto es moralmente incorrecto si y sólo si es racional que el agente que realizó la acción sienta culpa por lo que hizo, y que otras personas sientan enojo o resentimiento por esa acción. De este modo, las cuestiones de moralidad se analizan en términos de racionalidad, esta en términos no cognoscitivistas y, consecuentemente, los juicios morales terminan siendo analizados en términos no cognoscitivistas. Si Gibbard tiene razón, la moralidad no es una cuestión de verdad ni de conocimiento y, si no lo es, se infiere que la ética normativa –que busca hacer juicios normativos justificados– tampoco nos da conocimiento ni puede ser una ciencia. Todo esto a pesar de que Gibbard enmarca su teoría dentro de un contexto naturalista, el de la teoría de la evolución.<sup>5</sup>

Por otro lado, se encuentran las teorías que afirman lo contrario, es decir, que los juicios morales sí tienen valores de verdad. Entre quienes afirman esto, encontramos dos posturas: las antirrealistas y las realistas.<sup>6</sup> Entre los primeros, Crispin Wright, por ejemplo, está de acuerdo con la postura de Gibbard acerca de la inexistencia de propiedades o realidades morales, sin embargo, piensa que si renunciamos a la idea de la verdad de los juicios morales, entonces estaríamos renunciando a su posible objetividad y la moralidad sería una especie de superstición. Además, es un hecho que predicamos verdad de nuestros juicios morales, y en ese sentido las teorías no cognoscitivistas no dan cuenta de nuestro uso común del lenguaje. La propuesta de Wright consiste en reformular nuestro concepto de verdad en términos compatibles con el antirrealismo moral (es decir, con la postura que niega la existencia objetiva de propiedades morales o hechos normativos independientes de la mente). No tendríamos por qué entender la verdad como una forma de correspondencia con los hechos, sino como una forma de “asertividad garantizada” (*warranted assertibility*), que es *grosso modo*, una forma de afirmación justificada (Wright, 1992; 1996). En otras palabras, y simplificando mucho, de algún modo Wright hace depender la verdad de la justificación. Uno puede cuestionar esa dependencia, pero en todo caso debe reconocer que no hay ninguna obligación, por parte de quienes discuten el carácter científico de la ética, de

5 No voy a entrar aquí a discutir pros y contras de la teoría de Gibbard, pero una presentación de la teoría, así como críticas, se encuentra en Miller (2003).

6 Tanto los emotivistas, como los expresivistas como Gibbard son antirrealistas. De hecho, todos los no cognoscitivistas son antirrealistas. Puesto que niegan el valor cognoscitivo de los juicios morales, no tiene sentido afirmar que hay algún tipo de propiedad moral, pero que no la podemos conocer. Sin embargo, no todos los antirrealistas son no cognoscitivistas, dado que éstos pueden sostener la verdad de los juicios morales recurriendo a una teoría no correspondentista o no representacionista de verdad o bien a una teoría minimalista de la verdad.

aceptar una teoría de la verdad como correspondencia, para luego negar la falta de correspondencia, de verdad y de objetividad de los juicios morales.<sup>7</sup>

De hecho, este tipo de postura antirrealista ha sido adoptada también por numerosos filósofos de la ciencia. Muchos de nuestros conceptos científicos tratan de describir la realidad: los conceptos de electrones, elementos químicos, genes, etc., pero, ¿existe en la realidad algo así como los electrones o protones (algo que nadie ha visto) o más bien su existencia depende del modo en que conceptualizamos el mundo? Para este antirrealismo científico, nos dice Peter Godfrey-Smith, “la idea de que nuestras teorías describen un mundo real que existe completamente independiente del pensamiento y la percepción, es un error, una perspectiva filosófica inocente vinculada a otros errores acerca de la historia de la ciencia y del lugar de la ciencia en la sociedad” (Godfrey-Smith, 2003, p. 173). Los antirrealistas en filosofía de la ciencia no dudan de la verdad de nuestra perspectiva científica, sino que simplemente piensan que la verdad de nuestras proposiciones científicas no es una cuestión de correspondencia con hechos independientes de cómo conceptualizamos el mundo. Lo mismo piensan los antirrealistas cognoscitivistas en ética, y esto los acerca a la idea de que la ética pueda ser una ciencia.

Por otro lado, de modo similar a lo que sucede en la filosofía de la ciencia, encontramos en ética la postura realista. Si el realista científico sostiene la existencia real de aquellas entidades que para el antirrealista son simplemente dependientes de nuestras conceptualizaciones teóricas, el realista moral sostiene la existencia de propiedades morales o hechos normativos (como son los valores o las razones morales), cuya existencia también es independiente de nuestras conceptualizaciones.<sup>8</sup> Una descripción completa de la realidad tendría que incluir estos hechos normativos. Correspondientemente, el realista moral sostiene que podemos acceder cognoscitivamente a ellos y que nuestros juicios morales pueden ser verdaderos o falsos en sentido estricto. Estos juicios serán verdaderos si se corresponden con los hechos y falsos si no lo hacen. Así, necesariamente el realista es un cognoscitivista y sostiene una teoría correspondentista de la verdad. Para quien quiera defender la científicidad de la ética y la bioética, esta postura tiene la ventaja de que acepta la idea de verdad, que es un elemento esencial para cualquier definición de lo que es la ciencia. Sin verdad, es difícil hablar de conocimiento y de ciencia; por eso, para los no cognoscitivistas la ética no puede ser una ciencia. El realista también nos presenta

7 Una teoría que acepta la idea de verdad como correspondencia, que sostiene que los juicios morales son susceptibles de que prediquemos verdad de ellos, pero niega que haya una realidad independiente a la que correspondan nuestros juicios es la llamada “teoría del error” de Mackie (1977).

8 Hay distintas posturas sobre este punto: hay el “realismo independiente de la mente” para el que existen propiedades morales que no dependen en ningún sentido de nuestro pensamiento, y el “realismo dependiente de respuesta”, para el que la existencia de propiedades morales depende de nuestra interacción con la realidad —de modo similar a como los colores son dependientes de nuestra interacción con la realidad. Para profundizar acerca del realismo moral, véase Kirchin (2012).

una imagen de la moralidad en la cual esta es una cuestión, no de inventar, sino de descubrir lo correcto y lo incorrecto.

Sin embargo, el realismo moral tiene la dificultad de que la imagen metafísica que nos presenta no parece ser compatible con la metafísica que subyace a las ciencias naturales. La descripción del mundo que nos da la ciencia incluirá objetos físicos, pero ciertamente no incluirá propiedades evaluativas o hechos morales —que, según filósofos como Mackie (1977), tendrían un carácter ontológicamente “raro”. El realista posiblemente hablará entonces de que las propiedades morales son emergentes o supervinientes a las propiedades físicas —algo similar a lo que sucede con la conciencia, que no se puede explicar en términos meramente físicos, pero se dice que es una propiedad emergente o superviniente a hechos físicos, como son los estados cerebrales. Esto haría compatible al realismo con la idea de que la ética puede ser una ciencia.<sup>9</sup>

Otra crítica reciente que se le ha hecho al realismo es que no parece ser compatible con la teoría de la evolución. Según Michael Ruse y Edward O. Wilson (1986), Richard Joyce (2006) y Sharon Street (2006), la capacidad de emitir juicios morales es un producto de la evolución, que ha sido seleccionada en función de que ayuda a la reproducción y a la supervivencia de la especie. No es un epifenómeno o un mero accidente evolutivo. Por eso mismo, la evolución de los procesos de formación de creencias morales no está dirigida a que éstos sean confiables y a que rastreen propiedades morales, sino a que tengan un valor adaptativo. Dicho de otro modo, la función adaptativa de esos procesos no es la de rastrear la verdad moral o representar propiedades o hechos morales, o como dice Joyce, “la función que la selección natural tenía en mente para el juicio moral no era ni remotamente algo así como la de *detectar un rasgo del mundo*, sino más bien algo como *fomentar la conducta social exitosa*” (2006, p. 131, cursivas en el original). Eso explica que los seres humanos emitan juicios morales independientemente de la evidencia a la que estén expuestos, o de si existen supuestos hechos o propiedades morales. No entraré aquí a discutir esta crítica,<sup>10</sup> pero, de ser cierta, esto arrojaría muchas dudas acerca de la posibilidad de que la ética, desde la perspectiva del realismo moral, pudiera llegar a considerarse una ciencia, dado que sería incompatible con nuestra mejor teoría científica sobre el mundo natural.

En síntesis, la diferencia entre la ciencia y la ética radica en si se acepta o no una postura cognoscitivista, según la cual los juicios morales tienen valores de verdad y son capaces de proveer conocimiento. Sin duda, aceptar que tienen valores de verdad

9 Hay otros problemas que pueden ser relevantes para el tema de las similitudes entre ciencia y ética, por ejemplo, el de los expertos morales. Mientras que nadie duda que en ciencia existen expertos en quienes podemos deferir nuestros juicios sobre temas científicos, no muchos estarían dispuestos a aceptar que algo similar suceda en moralidad. Sin embargo, es una implicación del realismo moral (pero también del antirrealismo cognoscitivista) la idea de que existen expertos morales. Según David Brink, hay quien puede rechazar el realismo moral sobre la base de que tiene “la increíble implicación de que hay expertos o autoridades morales” (1989, p. 95). Brink, no obstante, defiende la idea de expertos morales y lo ve como una ventaja del realismo moral. Para más complicaciones del realismo moral con la idea de expertos morales véase McGrath (2011).

10 Una discusión sobre las respuestas que puede dar el realista se encuentra en James (2011, cap. 12).

abre la puerta para aceptar la objetividad de nuestros juicios (si vemos la verdad como garante de objetividad). Aunque negar el cognoscitivismo suele vincularse al subjetivismo, hay otras formas de garantizar la objetividad –por ejemplo, a través de la posibilidad de justificar nuestros juicios racionalmente, que es el concepto de objetividad que encontramos en la tradición kantiana. Sin embargo, en términos generales, el cognoscitivismo ético acercaría a la ética normativa, y por ende a la bioética, a la ciencia; negarlo, las alejaría. La ética normativa buscaría, a fin de cuentas, descubrir verdades morales sobre las que se apoyen nuestros juicios morales. Algo muy similar a lo que sucede en la ciencia, donde se busca descubrir verdades científicas sobre las que sustente nuestro conocimiento. Suscribir el cognoscitivismo es un elemento necesario para afirmar la científicidad de la ética y la bioética, sin embargo, es probable que no sea suficiente.<sup>11</sup>

#### 4. Naturalización y normatividad

Hay un argumento común acerca de la diferencia entre la ética y la ciencia que encontramos en ocasiones formulado de la siguiente manera: las ciencias naturales, pero también las humanas o sociales, se nos dice, son básicamente descripciones de la realidad que buscan explicarla (a partir de relaciones causales y muchas veces de leyes) y sobre esa base son capaces de predecir con diferentes grados de probabilidad acontecimientos futuros. En la medida en que esas descripciones y explicaciones se ajusten a la realidad, o bien en la medida en que funcionen y sean exitosas, diremos que las teorías científicas son verdaderas. Pero su propósito es describir y explicar lo que existe y, como tal, lo que existe no es ni bueno ni malo. La ética, por otro lado, si bien parte de descripciones de la realidad, tiene el propósito de evaluar ciertos aspectos de ella como buenos o malos, y recomienda o prescribe cursos de acción que promuevan aquellas cosas que pensamos que son buenas y eviten las malas. La ética es posible sólo

11 Aceptar la posibilidad de que nuestros juicios morales tengan valores de verdad invita a que pensemos en tomar una actitud de investigación para la decisión de problemas morales, lo cual, según algunos, debe involucrar una metodología. Muchos dudarán que exista un método en ética similar al que existe en la ciencia. En su libro *¿Existe el método científico?* (1990), Ruy Pérez Tamayo presenta una síntesis de los modelos metodológicos que se han propuesto a lo largo de la historia de la ciencia. No hay un solo método científico, sino muchas ideas diferentes acerca de lo que debería ser. Nos presenta cuatro modelos: 1) método inductivo-deductivo; 2) método *a priori* deductivo; 3) método hipotético-deductivo, y 4) no hay tal método. Por otro lado, Beauchamp y Childress (2013), al abordar el tema de la metodología en ética, describen tres tipos de metodologías o teorías de la justificación: 1) las metodologías deductivas (como el kantismo o el utilitarismo), 2) las inductivas (como la casuística) y 3) las coherentistas (como la teoría de principios). A estas tres, podríamos añadir 4) las posturas antiteóricas que son escépticas acerca de la necesidad de una teoría general de la justificación moral y que, por lo tanto, rechazan la idea de una metodología. De modo que la idea de que la diferencia entre la ciencia y la ética reside en que la primera posee un método universalmente aceptado, mientras que la segunda no, parece ser una mala imagen tanto de la ética como de la ciencia. Por un lado, no hay un solo método científico, sino muchos o, según algunos, ninguno. Por el otro, hay distintas metodologías en ética, no muy diferentes en su estructura justificativa de las metodologías científicas.

porque valoramos ciertas conductas como buenas o malas. Al implicar valoraciones y al decirnos cómo debemos conducirnos, la ética es esencialmente normativa. Mientras las ciencias (ya sean las naturales o las humanas) buscan básicamente describir y explicar lo que es, la ética busca decirnos qué tipo de persona tendríamos que ser o qué deberíamos hacer. En la medida en que la ética busque conservar este aspecto normativo, se podría decir, será difícil que podamos referirnos a ella como una ciencia. Uno no tiene que tener un concepto sofisticado de lo que es la ciencia para darse cuenta de que las ciencias aceptadas como tales son básicamente descriptivas, no normativas. El concepto “ciencia normativa” es, sino una contradicción en términos, por lo menos sospechoso. Así va más o menos el argumento.<sup>12</sup>

Hay que aclarar que la finalidad que tiene la distinción entre disciplinas normativas y descriptivas no es negar los elementos descriptivos en las disciplinas normativas, ni los valorativos en las disciplinas descriptivas —la sociología de la ciencia ha estudiado ampliamente cómo la ciencia responde a intereses prácticos y no es, en ese sentido, valorativamente neutral. Se trata más bien de señalar que ninguna disciplina científica es normativa en el sentido de que juzgue aquello que trata de explicar como bueno o malo, para luego prescribirle a su objeto de estudio cómo debe de comportarse. Lo que quiera que sean las ciencias (ya sean naturales o humanas), no son normativas en este sentido.<sup>13</sup>

Sin embargo, hay una pregunta que surge al hacer esta distinción: ¿cuál es la fuente de la que la ética deriva sus normas? Me parece que hay dos respuestas posibles: i) o bien una que sea capaz de explicar la normatividad reduciéndola a hechos naturales, y en ese sentido la ciencia puede dar cuenta de ella, o bien ii) una fuente irreductiblemente normativa, que una explicación en términos fácticos o causales no podría capturar. La respuesta a la pregunta por la cientificidad de la ética dependerá de cómo respondamos esta pregunta acerca de la fuente de la normatividad.

Entre los primeros, encontramos una variedad de teorías naturalistas. Los naturalistas piensan que, cuando buscamos responder la pregunta metanormativa acerca de la fuente de la que la ética deriva las normas morales podemos usar los métodos y las explicaciones de las ciencias naturales. También se les ha llamado continuistas, dado que piensan que la relación entre la ciencia y la ética es de continuidad.

Ha habido muchos intentos por naturalizar la ética, en particular por mostrar las bases biológicas de nuestra conducta moral —desde el darwinismo social de Herbert Spencer hasta la psicología evolucionista contemporánea.<sup>14</sup> James Griffin los ha llamado “darwinizantes” (2016, cap. 5). Un intento particularmente significativo de esta

12 Como vimos, Schlick (1930) rechaza explícitamente el concepto de “ciencia normativa”.

13 El mismo problema se le puede plantear a distintas disciplinas filosóficas, como la lógica o la epistemología, que son normativas en el mismo sentido en que lo es la ética.

14 Un recuento de estos intentos, así como una crítica, se encuentra en Grasa Hernández 1992.

darwinización ha sido el que han llevado a cabo el filósofo Michael Ruse y el biólogo Edward O. Wilson (1986). Para Ruse y Wilson, la filosofía moral puede y debe ser una ciencia aplicada. Ha sido un error de la ética que se haya mantenido históricamente separada de la ciencia, y que no haya prestado atención a nuestro conocimiento del cerebro o a la teoría de la evolución. Todo lo relacionado con los humanos, como son la mente y la cultura, tiene una base material y se ha originado a través del proceso de evolución y de la interacción con el medio ambiente, de modo que se puede explicar a partir de ellos. El pensamiento humano está influido por reglas epigenéticas, es decir, procesos de desarrollo genéticamente condicionados que nos predisponen a adoptar alguna forma de conducta en vez de otra.

Las reglas tienen sus raíces en los procesos fisiológicos que conducen desde los genes al pensamiento y la acción. El corazón empírico de nuestra discusión es que pensamos moralmente porque estamos sujetos a reglas epigenéticas apropiadas. Estas nos predisponen a pensar que ciertos cursos de acción son correctos y ciertos cursos de acción son incorrectos. Las reglas ciertamente no constriñen ciegamente a las personas en ciertos comportamientos. [...] La secuencia completa en el origen de la moralidad es evidentemente la siguiente: conjuntos de genes han evolucionado a través de la mutación y la selección dentro de una existencia intensamente social durante decenas de miles de años; prescriben reglas epigenéticas de desarrollo mental propias de la especie humana; bajo la influencia de las reglas, se hacen ciertas elecciones entre aquellas concebibles y disponibles para la cultura; y finalmente las opciones se reducen y endurecen a través de acuerdos contractuales y de santificación (Ruse y Wilson, 1986, pp. 180–181).

De este modo, por ejemplo, afirman Ruse y Wilson, se puede explicar la prohibición del incesto que existe en la gran mayoría de poblaciones humanas en el mundo. Estas reglas, directamente relacionadas con la ventaja adaptativa, se extienden a la esfera moral. La hipótesis de que la moral es un producto puramente cultural se refuta a partir de la evidencia de la coevolución de los genes y la cultura. Del mismo modo se pueden explicar normas que rigen la cooperación social, la prohibición de la mentira, el castigo a infractores, entre otras muchas normas morales. El proyecto de una ética evolucionista podría llegar a explicar toda nuestra conducta moral, pero para ello se necesita una mayor interacción entre la ética y la teoría de la evolución y las neurociencias.

Hay varias objeciones a este proyecto. En primer lugar, es probable que no todas nuestras normas morales puedan explicarse de la misma manera. Al buscar las bases biológicas de la conducta, la sociobiología —el antecedente más directo de la postura de Ruse y Wilson— fue duramente criticada porque podrían justificarse prácticas discriminatorias como el sexismo o el racismo sobre bases biológicas. De hecho, uno

de los problemas de los enfoques naturalistas en ética es el de dónde trazar la línea divisoria entre lo que se puede explicar en términos naturales y aquello que es resultado de, digamos, una construcción social.

Un segundo problema de los enfoques naturalistas en ética consiste en que puedan sortear con éxito la llamada Ley de Hume. Según Hume, siempre es incorrecto derivar un “debe” de un “es”, existe una barrera absoluta entre los dos. No obstante, Ruse y Wilson responden así la objeción:

La última barrera contra la ética naturalista puede ser una creencia persistente en la distinción absoluta entre *es* y *debe*. Nótese que decimos “absoluta”. No puede haber ninguna duda de que *es* y *debe* difieren en significado, pero esta distinción de ninguna manera invalida el enfoque evolucionista. Comenzamos con la propia creencia de Hume de que la moralidad se basa en última instancia en los sentimientos. Pero luego usamos el argumento evolucionista para descartar la posibilidad de una referencia externa objetiva para la moralidad. En cambio, se ve que los códigos morales son creados por la cultura bajo la influencia de las reglas epigenéticas y legitimados por la ilusión de la objetividad. Cuanto más se entienda este proceso, más sólidos y duraderos pueden ser los acuerdos (Ruse y Wilson, 1986, p. 190).

Ante la objeción de que la ética evolucionista puede explicar el origen de la moralidad, y puede dar un análisis causal, pero no puede justificar las normas morales, Ruse dice, en otro texto, “a veces, cuando uno ha dado el análisis causal de por qué alguien cree algo, uno ha mostrado que buscar una justificación razonada es inapropiado, no hay ninguna” (Ruse, 1998, p. 124, citado en James, 2011, p. 175). A veces dar la explicación causal vuelve inútil buscar la justificación racional. Otros naturalistas podrían decir que la explicación causal y la justificación moral forman parte del mismo relato.

Sin embargo, el crítico de este enfoque podría insistir en que la ética no puede verse como una ciencia, porque una cosa es que la normatividad pueda explicarse en términos naturales, evolucionistas y básicamente no normativos, y otra es que la ética le prescriba a su objeto de estudio un cierto tipo de conducta. Esto es lo que convierte a la ética en una “ciencia normativa”. Pero, podría responder el naturalista, ¿qué no acaso cuando se explica y se justifica una norma, al mismo tiempo se está prescribiendo, básicamente por las mismas razones por las que se dice que la conducta guiada por esa norma es buena, correcta, decente, etc.? Eso permite que podamos hablar de ciencias normativas y, sin duda alguna, la ética sería una de ellas.

Con todo, una consecuencia del enfoque naturalista es que la autonomía de la ética queda en entredicho. Si hay continuidad entre la ciencia y la ética, y de algún modo esta última puede reducirse a otras ciencias, como la genética, la psicología y



las neurociencias o, en última instancia, la biología, ¿para qué entonces hacer ética si podemos explicar nuestra aceptación de normas morales en términos biológicos o neurológicos?<sup>15</sup>

La postura naturalista que ve a la ética en una relación de continuidad con la ciencia ha enfrentado la resistencia de quienes piensan que la fuente de la que la ética deriva sus normas es irreductiblemente normativa. Quienes favorecen esta postura piensan que la fuente de la normatividad se encuentra, por ejemplo, en el uso de la razón práctica, en la autonomía, o en alguna fuente esencialmente normativa a través de la cual se establecen las normas de la ética. Los partidarios de esta estrategia tenderán a decir que la normatividad de la ética no puede reducirse al tipo de explicaciones fácticas y causales que nos da la ciencia natural. Mantienen una estricta distinción entre hechos y valores, entre explicar y justificar. Esto hace que la ética misma no pueda reducirse a ningún tipo de explicación en ciencias naturales y tenderán a suscribir el argumento de que la ética no es una ciencia porque tiene este componente normativo que la diferencia de las ciencias (ya sean naturales o sociales), y no hay “ciencias normativas”. En ocasiones se les caracteriza como antinaturalistas o discontinuistas, dado que piensan que la relación entre la ciencia y la ética es de discontinuidad. Una partidaria de esta estrategia discontinuista es Erin Kelly, quien se opone a los enfoques naturalistas, porque piensa que

no aprecian el contenido normativo de la ética. Una explicación adecuada de la naturaleza de nuestros intereses moralmente legítimos y de las normas compatibles con el debido respeto a esos intereses deben depender de juicios morales sustantivos. Esos son juicios que, en efecto, toman una posición normativa en ética. En lugar de simplemente describir o hacer referencia a nuestros conceptos evaluativos, los emplean. Una reducción empírica de estos juicios no puede llevarse a cabo de manera completa, y de este modo, en última instancia, no puede darse ninguna reducción empírica de la justificación de las normas morales (Kelly, 2004, p. 262).

Las teorías naturalistas en ética, dice Kelly, no aprecian el contenido ineludiblemente normativo de la ética; por más hechos empíricos que se citen, éstos no podrán dar cuenta del papel que tiene el razonamiento moral sustantivo a la hora de tratar de alcanzar consensos acerca de las normas morales que queremos que nos rijan. Ninguna ciencia empírica puede dar cuenta de la normatividad inherente a este tipo de razonamiento. Así, dado su carácter normativo, ni la ética ni la bioética pueden reducirse a las ciencias empíricas. Hay discontinuidad entre ellas. Si bien la ética y la bioética pueden tomar en cuenta los datos que las ciencias nos proporcionan, es algo distinto el que pueda reducirse una a la otra. Son irreductiblemente normativas.

15 Una defensa del reduccionismo en torno a la ética puede verse en Wilson (2011).

En resumen, la respuesta a la pregunta que motiva este ensayo tiene que pasar por tomar una postura en torno a la cuestión de si es posible la naturalización de la ética y de la bioética. Quienes piensen que no es posible dicha naturalización nos dirán que ni la ética ni la bioética son ciencias —a menos, claro, que introduzcamos un sentido especial de ciencia, como el de “ciencia normativa”. Quienes ven la relación ciencia-ética en un sentido naturalista, por el contrario, verán la ética como parte de un mismo proyecto, el de las ciencias naturales.

## 5. Observaciones finales

¿Son entonces la ética y la bioética ciencias? No he pretendido dar aquí una respuesta a esta pregunta, sino argumentar que la pregunta no admite respuestas fáciles, sino que tiene que pasar por responder otras preguntas. La respuesta depende de diversas variables. Para dar una respuesta claramente afirmativa, por ejemplo, deberíamos aceptar una postura cognoscitivista, que admita que los juicios morales tienen valores de verdad, que posibilite que los juicios normativos de la ética tengan valores de verdad, que nos ayuden a descubrir verdades morales. Si la ética va a ser una ciencia, parece que inevitablemente tendría que proveer conocimiento, lo cual depende de la noción de verdad. Sin embargo, un escéptico podría insistir en la pregunta ¿es realmente necesario el concepto de verdad para definir lo que es una ciencia? Ruse y Wilson (1986), por ejemplo, rechazan la idea de que la moralidad tenga que ver con la aprehensión de verdades morales y, no obstante, plantean su proyecto de naturalización como el de una ciencia aplicada.<sup>16</sup>

Para dar una respuesta afirmativa a la pregunta por la cientificidad de la ética también deberíamos aceptar el programa de naturalización de la ética, que la ve en continuidad con las ciencias naturales —a menos que admitamos un concepto alternativo de ciencia. Aquí, sin embargo, podría citarse el rechazo que, desde las ciencias sociales y humanas, ha habido contra el proyecto de naturalización de estas disciplinas. El carácter científico de la ética no debe pasar por la naturalización. Según esto, la ética y la bioética forman parte de un tipo diferente de ciencia, y deberíamos entonces incluirlas entre las llamadas “ciencias del espíritu” o “ciencias humanas”, que también aspiran a la verdad, pero que tienen características diferentes y, sobre todo, una metodología distinta a las ciencias naturales. La discusión sobre sus diferencias fue introducida por Dilthey (1883), quien buscó sentar los fundamentos teóricos y metodológicos de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) (como la historia, la crítica literaria, etc.). Éstas serían distintas, aunque igualmente científicas, a las

16 Podrían citarse otros ejemplos: el ficcionalismo en matemáticas es una teoría del error (como la de Mackie) con respecto al discurso matemático. Los enunciados matemáticos no deben interpretarse como expresiones de verdades. Si esto es así, entonces las matemáticas podrían ser una ciencia sin verdades.

ciencias naturales (las *Naturwissenschaften*). Para Dilthey, buena parte de la diferencia reside en que, mientras las ciencias naturales buscan *explicar* sus objetos de estudio en términos de causa y efecto, así como de leyes generales, las ciencias humanas buscan *comprender* e *interpretar* sus objetos de estudio, particularmente considerando las relaciones de las partes con el todo. Si esto es así, entonces lo que ha sido mi segundo eje de contraste entre la ética y la ciencia no tendría por qué serlo —aunque sí el primero.

Pero, si ni la verdad ni la naturalización son condiciones necesarias para determinar el carácter científico de la ética, entonces ¿de qué depende? Como dije antes, podríamos tomar otros ejes de contraste (los he mencionado antes: el tema de la objetividad, el de la explicación, el del papel que tiene la evidencia, la observación y los experimentos en ambos campos, el papel que tienen las leyes, el rol que tiene la metodología, entre los más prominentes) y es posible que, dependiendo de la teoría de la que se parta, la ética cumpla o no con los requisitos para ser considerada una ciencia.

En todo caso, de lo que podemos estar ciertos es que no tiene sentido una respuesta en términos hipotéticos que diga, por ejemplo, que dado que la bioética es una disciplina muy joven, no podemos aún referirnos a ella como una ciencia, pero que es posible que, cuando se desarrolle más, alcance el estatuto de ciencia. Su estatus como ciencia no es algo que dependa del desarrollo de la disciplina, sino, por así decirlo, de rasgos estructurales de la disciplina.

Sin embargo, el estatus de la bioética como ciencia es un asunto en buena medida independiente al de si la bioética puede estar científicamente informada. Tomar una postura antinaturalista y/o no cognoscitivistista en ética no quiere decir que no se deben tener en cuenta los datos que nos proporcionan las ciencias. La ética y la bioética normativas deberían basarse siempre en descripciones de cuestiones de hecho como las que hacen muchos científicos o muchos bioeticistas que estudian cuestiones puramente empíricas. Si se quiere determinar, por ejemplo, qué actitud moral debemos tomar ante la interrupción voluntaria del embarazo, sobre la base de cuál es el valor moral de un embrión, en términos de si es o no un ser consciente (y consecuentemente, una persona, según ciertas definiciones del término), deberíamos tomar en cuenta los conocimientos que nos proporciona la neurobiología del desarrollo embrionario. Si queremos justificar moralmente la edición genética en línea germinal, debemos tomar en cuenta lo que nos diga la genética acerca de la posibilidad de mosaicismo o de otro tipo de alteraciones genéticas que puedan afectar a la persona que nazca a partir de este procedimiento, así como a sus descendientes. Independientemente de si la ética y la bioética son ciencias, en muchos casos el avance de las ciencias hará que podamos tomar mejores decisiones éticas. En muchos otros, generará nuevos conocimientos que unas veces simplificarán y otras complicarán nuestras vidas morales. De lo que no hay duda es de que el avance de la ciencia seguirá generando problemas que seguirán nutriendo la reflexión ética, y que, por lo tanto, debe haber una estrecha relación entre la ciencia y la ética y la bioética.

## Referencias

- Azariah, J. (2009). Bioethics science: is it? *Journal of Medical Ethics and History of Medicine*, 2(18). <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3713923/>
- Beauchamp, T. & Childress, J. (2013). *Principles of biomedical ethics*, 7ª ed. Oxford University Press.
- Brink, D. (1989). *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624612>
- Dilthey, W. (1883/1944). *Introducción a las ciencias del espíritu. Obras I.* (E. Ímaz, Trad.). FCE.
- Gibbard, A. (1990). *Wise choices, apt feelings*. Harvard University Press.
- Godfrey-Smith, P. (2003). *Theory and reality. An introduction to the philosophy of science*. The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226300610.001.0001>
- Grasa Hernández, R. (1992). *El evolucionismo: de Darwin a la sociobiología*. Cincel.
- Griffin, J. (2015). *What can philosophy contribute to ethics?* Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198748090.001.0001>
- Holland, S. (2003). *Bioethics. A philosophical introduction*. Polity.
- James, S. (2011). *An introduction to evolutionary ethics*. Wiley-Blackwell.
- Joyce, R. (2006). *The evolution of morality*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/2880.001.0001>
- Kelly, E. (2004). Against naturalism in ethics. En M. De Caro & D. MacArthur (Comps.), *Naturalism in question*. Harvard University Press.
- Kirchin, S. (2012). *Mataethics*. Palgrave. <https://doi.org/10.1057/9781137284839>
- Mackie, J.L. (1977). *Ethics: inventing right and wrong*. Penguin.
- Macklin, R. (1999). *Against relativism. Cultural diversity and the search for ethical universals in medicine*. Oxford University Press.
- McGrath, S. (2011). Skepticism about moral expertise as a puzzle for moral realism. *The Journal of Philosophy*, 108, 111–137. <https://doi.org/10.5840/jphil201110837>
- Miller, A. (2003). *An introduction to contemporary metaethics*. Polity.
- Pérez Tamayo, R. (1987). *Acerca de Minerva*. FCE.
- Pérez Tamayo, R. (1990). *¿Existe el método científico? Historia y realidad*. FCE.
- Pérez Tamayo, R. (2010). ¿Qué es la ciencia?. *Reflexiones sobre la ciencia* (pp. 143-160). El Colegio Nacional-Seminario de Cultura Mexicana.
- Pigden, C. (1993). Naturalism. En P. Singer (Comp.), *A companion to ethics* (pp. 421-431). Blackwell.
- Potter, V.R. (1970). Bioethics, the science of survival. *Perspectives in biology and medicine*, 14, 127–153. <https://doi.org/10.1353/pbm.1970.0015>

- Quine, W.V.O. (1953). Two dogmas of empiricism. *From a logical point of view* (pp. 20-26). Harvard University Press.
- Ruse, M. (1998). Evolution and ethics: the sociobiological approach. En L. Pojman (Comp.), *Ethical theory: classical and contemporary readings*. Wadsworth.
- Ruse, M. & Wilson, E. O. (1986). Moral philosophy as applied science. *Philosophy*, 61, 173-192. <https://doi.org/10.1017/S0031819100021057>
- Russell, B. (1949/2001). *The scientific outlook*, 2ª ed. Routledge.
- Schlick, M. (1930/1965). ¿Qué pretende la ética? En A. J. Ayer (Comp.), *El positivismo lógico* (pp. 251-268). FCE.
- Stevenson, C. (1944). *Ethics and language*. Yale University Press.
- Street, S. (2006). A Darwinian dilemma for realist theories of value. *Philosophical Studies*, 127, 109-166. <https://doi.org/10.1007/s11098-005-1726-6>
- Toulmin, S. (1959). *An examination of the place of reason in ethics*. Cambridge University Press.
- Wilson, E. O. (1980). *Sociobiology. The abridged edition*. Harvard University Press.
- Wilson, E. O. (2011). La ciencia como la nueva filosofía. Entrevista con J. Baggini y J. Stangroom. *Lo que piensan los filósofos*. Paidós.
- Wright, C. (1992). *Truth and objectivity*. Harvard University Press.
- Wright, C. (1996). Truth in ethics. En B. Hooker (Comp.), *Truth in ethics* (pp. 1-18). Blackwell.