

## **LA IRRUPCIÓ DE LA BIOÈTICA AL FINAL DEL SEGLE XX. LA REVOLUCIÓ BIOLÒGICA I SANITÀRIA NO HA FET SINÓ COMENÇAR**

DR. RAMON VALLS PLANA,  
Universitat de Barcelona

Tots els qui acudim al metge (i som tots!) ho experimentem. No cal recordar la infantesa de cadascú per a saber que aquelles visites a domicili del metge de família, a qui aleshores encertadament anomenàvem metge de capçalera, s'han acabat. Per molt que enyorem aquell tracte veritablement personalitzat que incloïa bons coneixements de la història clínica no escrita de tota la família i dels seus hàbits alimentaris, higiènics, etc., ara ens en podem acomiadar definitivament. Com també s'han acabat del tot tants i tants remeis de l'àvia com eren les fregues amb unguent de serp, les purgues i els cataplasmes de Sor Virgínia. Ben al contrari, tots passem per alambinats aparells de diagnòstic, potser perillosos, sense dir ni piu, tots patim la incomunicació entre els metges especialistes i el de medicina general, i tots ens empassem la pastilla que l'any passat no existia i que comporta potser efectes no desitjats. En resum, la revolució tecnològica, amb els perills que comporta, la tenim a casa i, per a més ensurt si hi pensem, dins la pròpia pell. I això sense dir res de les preguntes veritablement morals que afecten les persones més corrents, com ara les parelles que es

plantegen la possibilitat d'elegir el sexe d'un fill, la de recórrer a la fecundació assistida per a resoldre un problema d'esterilitat o altres possibilitats més problemàtiques.

Ara bé, per a fer-nos càrrec de l'abast i el significat d'aquesta autèntica revolució que no ens deixa ni temps per a reflexionar, cal considerar-la en primer lloc com un mer capítol de la total revolució tecnològica que estem vivint. Observem, en efecte, que el conjunt dels canvis es deixa dividir bé en dues branques principals: la biològica i sanitària, a la qual avui em cenyiré, i la de les comunicacions. Entenc, però, que, malgrat la relativa independència de les dues branques, hi ha entre elles tan contínues transferències de coneixements, de tècniques i de mètodes que resulten potenciades mútuament. Per exemple, la facilitat de comunicació electrònica permet l'existència de veritables comunitats científiques i d'equips de recerca internacionals sense proximitat física, per una banda, i, per l'altra, la tecnologia informàtica i electrònica en general ha estat decisiva en la revolució dels aparells de diagnòstic, de l'instrumental quirúrgic i de l'ortopèdia. No cal aquí entrar en gaires detalls, però sí que crec imprescindible una descripció elemental del fenomen per a entendre també que, prescindint de l'acceleració dels canvis, resulta que l'esmentat fenomen revolucionari no és estrictament nou.

Efectivament, just al començament del meu llibre sobre *Ética para la Bioética... y a ratos para la Política*<sup>1</sup> he escrit que la combinació dels resultats de la Paleontologia i la Genètica ens permeten avui d'afirmar que des de fa aproximadament 400.000 anys es produïren entre els primers humans canvis tan transcendents que marquen encara la nostra vida. Cito allí el domini sobre el foc, robat als déus segons el mite de Prometeu, com un dels canvis més dignes de considerar i recordar. El foc va convertir en llar l'abric

1. Barcelona: Gedisa, 2003.

que proporcionava qualsevol cova i ens va distanciar així de la vida merament animal. Des d'aleshores la domesticació, val a dir humanització i consegüent transformació de la natura, no ha cessat. ¿Dubta algú que la cocció del fang, l'aparició de l'agricultura i la ramaderia que configuraren l'anomenada *Revolució del neolític* canviaren la natura de moltes plantes, fruits i animals, creant-ne fins i tot de nous, com el gos o la mula? De manera semblant, ja en els temps moderns, la superació de la medicina hipocràtica i galènica gràcies al descobriment de la circulació de la sang, els anestèsics i l'anestèsia, els raigs X i els antibiòtics, no solament revolucionaren la pràctica mèdica sinó que modificaren la nostra natura en el que fa, per exemple, a la resistència davant determinades malalties o a l'aparició d'altres, abans desconegudes. Afegiu-hi, si voleu, els efectes, volguts o no, dels remeis de laboratori i de les noves tècniques quirúrgiques, menys agressives certament que les tradicionals, però que ara arriben a teixits orgànics més profunds, i us convencereu que les transformacions no han fet sinó començar i que l'intent de profetitzar seriosament sobre quines formes concretes adoptarà aquesta revolució en el futur és senzillament impossible, la qual cosa no ens impedeix de profetitzar amb molta certesa que el moviment general continuarà. Això, diguem-ho clar, no hi ha qui ho parí!

La tesi, doncs, que vull deixar ben subratllada, com a conclusió de la primera part d'aquesta exposició, és que els canvis tecnològics han marcat la vida humana des dels seus inicis sobre la terra. I no solament ens han canviat a nosaltres humans, sinó també a tota la natura prehumana en general. Les doctrines evolucionistes per una banda, i la història i la prehistòria dels humans per l'altra, ens ensenyen plegades que el fixisme de la naturalesa és una simple il·lusió causada per la curtedat de vista pròpia del qui no hi veia més enllà de dues o tres generacions quan els canvis eren pocs i molt distants en el temps. Ara, però, al fil dels molts canvis que

s'esdevenen en pocs anys, se'ns fa inevitable de repensar no solament el concepte vulgar i tradicional de natura sinó també el filosòfic. Qüestió que tractaré més endavant, en la tercera part d'aquest discurs.

## **Una resposta als fets: els principis rectors de la Bioètica**

De moment considerem solament una de les respostes a l'allau de novetats, i més en concret, als nous coneixements biomèdics. Malgrat que el mot *Bioètica* havia estat inventat i emprat alguns anys abans, el naixement d'aquesta nova disciplina se situa convencionalment en l'anomenada Declaració de Belmont (Estats Units d'Amèrica) de l'any 1978. Malgrat que la Declaració havia estat feta per una comissió merament consultiva i es referia de manera limitada a l'experimentació de nous fàrmacs en éssers humans, els tres principis que la Declaració va formular tingueren tan bon ressò que, amb algunes variacions, són avui generalment acceptats com els principis de la Bioètica. Segons la seva formulació més comuna, aquests principis són tres: el d'autonomia, el de beneficència / no-maleficència i el de justícia (o solidaritat). S'entén que tots ells es refereixen als humans i que, per tant, no s'apliquen sense més als problemes ètics que també se susciten a propòsit del nostre comportament amb animals, sobretot els «de laboratori».

**Principi d'autonomia.** Aquest principi ocupa el primer lloc en totes les enumeracions i som molts els qui li atribuïm una primàcia certa. Crec, fins i tot, que els autors que regategen la primàcia a aquest principi, almenys en alguns casos, delaten una mentalitat excessivament conservadora del paper que tradicionalment havien assumit els metges en les decisions assistencials. En efecte, el principi d'autonomia afirma que és el malalt o la persona que se sotmet a un experiment qui ha de decidir lliurement si accepta o no el tractament que li

és proposat, la qual cosa exigeix que abans de prendre la decisió hagi estat convenientment informat sobre els esperats avantatges i els riscos que aquell tractament comporta, com també del risc que el malalt assumeix si es nega a acceptar-lo. Tot això explica que en la pràctica més habitual el principi d'autonomia es concreti en la necessitat d'allò que en diem «consentiment informat». Avui, sobretot abans d'una operació quirúrgica o d'una prova que comporta algun risc, se'ns lliura un paper a signar en el qual declarem que hem estat informats i acceptem el tractament o la prova en qüestió. Però és ben clar que el consentiment informat es degrada fins a la pura inexistència quan es converteix en un simple paper mal llegit amb una firma atabalada al capdavall.

Respecte encara del principi d'autonomia en la Bioètica, cal dir que en si mateix, tal com històricament ha aparegut i tal com ha estat generalment acceptat, no es refereix directament a l'autonomia moral en el sentit filosòfic; autonomia que fou enèrgicament formulada i sostinguda per Kant fa més de dos-cents anys i és avui el fonament més sòlid de la moralitat moderna i de la sobirania popular com a font suprema de la llei en els Estats democràtics. D'això en resulta que el principi d'autonomia pot interpretar-se en Bioètica entenent senzillament el mot *autonomia* com la capacitat de la persona adulta en ús de les seves facultats psíquiques per a decidir lliurement si accepta o no allò que li és proposat; interpretació que no exclou que la llibertat humana s'entengui al mateix temps com a moralment vinculada a una llei aliena, sigui «natural» o «divina». Més cert, però, és que la paraula *autonomia* en contextos morals evoca Kant, i a més invoca per ella sola (*vi verbi*), no la capacitat d'acatar la llei d'un altre (*heteronomia*), sinó la d'autoimposar-se una llei veritablement universal, és a dir, que obligui *per se* tots els humans. I és ben cert també que, per a una bona i amplia teorització de la Bioètica, la interpretació, diguem «kantiana», del principi d'autonomia

resulta cabdal. Des d'aquesta interpretació, en efecte, resulta fàcil entendre que la resolució dels conflictes ètics i d'interessos que avui sorgeixen tant en la recerca biomèdica com en l'assistència sanitària és una competència irrenunciable del poder legislatiu de l'Estat sostingut per un consens social suficient. Resulta així que la invocació d'una llei aliena pretesament natural o divina que obligui abans de crear llei pròpia és impertinent. I no perquè Kant fos ateu, que no ho era gens, sinó perquè ell, com abans Hug Grotius, varen veure encertadament que la moral ha d'aguantar-se sola, encara que no hi hagués Déu (*etsi Deus non daretur*). Segons Grotius, doncs, i segons Kant, val com a fet inevitable que alguna forma de moralitat acompanya sempre l'ésser humà<sup>2</sup>, i és a partir d'aquest fet que és possible afirmar l'existència de la divinitat. La qüestió sobre l'existència de Déu, en resum, és lògicament posterior al reconeixement de la presència de la moralitat en les societats humanes. La fe en Déu no és antecedent ni fonament de la moral sinó que, com a màxim, n'és garantia i confirmació.

Finalment, per tal d'acabar aquesta succinta exposició del principi d'autonomia de la Bioètica i per tal de reforçar el seu enllaç amb l'autonomia moral, cal dir una paraula que destrueixi la tendència a associar aquesta autonomia amb l'individualisme modern. Una lectura atenta dels textos de Kant percep clarament que la sòlida argumentació que sosté

2. Hi ha moralitat quan es dona 1) una taula amb les dues columnes del bé i del mal, i 2) un imperatiu que prescriu fer el bé i evitar el mal. Les accions concretes, però, inscrites a la taula del bé i del mal, són molt variables, segons els diferents grups humans i les èpoques històriques. Una formulació molt abstracta pot fer coincidir alguns preceptes dels codis de diferents pobles (p.e., *no mataràs*), però aleshores cal veure que la interpretació del precepte quan s'aplica a supòsits o casos fàctics resulta de fet diferent (p.e., *no mataràs... l'enemic*). Igualment la prohibició de l'incest, si no absolutament universal, sí molt general. Si preguntem fins on arriba –arriba solament als parents de primer grau (pares, fills) o va més enllà?–, apareixeran aleshores les diferències.

la seva tesi de l'autonomia moral exclou de manera terminant una interpretació que podríem dir-ne vulgar, i que fent peu que és la llibertat de cada individu la que es dóna la llei, acaba creient que la moralitat, si n'hi ha, és la pròpia de cadascú. Conclusió absurda que destruiria senzillament la moralitat perquè en permetria tantes com individus. Acceptar que en moral «tants caps, tants barrets» sense cap mena d'obligació comuna, seria la pura i simple destrucció de tota moralitat.

No és així, però, perquè l'ésser humà és fi en si mateix, insisteix Kant. No pot mai, per tant, ser subordinat a un altre, per bé que li pugui ser útil. I si no pot ser sotmès, això significa necessàriament que ha de ser subjecte d'obligacions autoimposades envers els altres, perquè tots els altres exigeixen ser respectats com a fins en si mateixos amb el mateix respecte que jo demano per a mi. Si no, incorro en contradicció pràctica: demano respecte per a mi, i no respecto els altres que disposen del mateix títol que jo per a demanar respecte, és a dir, la pròpia llibertat.

Dit d'una altra manera: l'ésser humà, perquè és fi en si mateix, és legislador, la qual cosa significa que ell no solament adopta determinades formes obligatòries de conducta habitual, per exemple, tornar els préstecs (*màximes*, en diu Kant), sinó que d'ell neixen autèntiques normes universals obligatòries per a tothom, per exemple, que els préstecs s'han de tornar sempre i per tothom (*lleis*). Ara bé, per molt que la llei moral neixi de la nostra llibertat, això no comporta de cap manera que aquella llei s'origini en cada un de nosaltres *com a individu aïllat*, sinó que *la norma universal descansa en el respecte a la llibertat de tots els altres com a fins en si mateixos*. Kant ho diu en el seu argot: la màxima de la meua conducta passa a llei universal quan no vulnera la llibertat i el respecte a la dignitat de tots. En terminologia lògica, això equival a dir que el terme mitjà del raonament que universalitza la màxima i la transforma en llei és precisament la igual llibertat de tots.

**Principi de beneficència i no-maleficència.** Pel que fa al segon principi, diré solament que ve a ser com la substància del vell jurament hipocràtic<sup>3</sup> i, per tal d'evitar malentesos, diré també que beneficència i no-maleficència no són termes equivalents. En efecte, les intervencions mèdiques sempre han de ser encaminades al bé del malalt i mai al seu mal. Això és clar, però també ho és que moltes vegades el bé del malalt implica inevitablement causar-li algun mal, per exemple, amputar-li una cama per salvar la seva vida. O tants fàrmacs que causen un bé indubtable però que originen també «efectes no desitjats». Aquest nexu ineludible entre bé i mal recomana de mantenir les dues coses associades en un sol principi, i no partir-lo en dos (un «de beneficència» i un altre de «no-maleficència» com fan alguns autors. I cal advertir, en qualsevol cas, que aquest principi haurà de subordinar-se al d'autonomia, perquè en última instància haurà de ser el malalt i no el metge qui jutgi sobre què és un bé o un mal per a ell. Amb aquest principi, per tant, entès tal com l'he explicat, s'evita allò que ha estat anomenat «segrest mèdic» això és, que solament el metge decideix el tractament tot dient implícitament «vostè calli que qui entén de medicina sóc jo»). I la primacia del principi d'autonomia evita igualment l'abús que en molts casos acompanya el «segrest mèdic» consistent en l'acumulació de proves i tractaments inútils que potser allargaran la vida una mica però que de cap manera no conduiran a recuperar-la amb un mínim de qualitat i dignitat.

**Principi de justícia o solidaritat.** Finalment, el tercer principi de la Bioètica és fàcil de declarar però extremadament difícil d'aplicar. Sobre la base certa, en efecte, que els recursos materials i personals que es poden destinar a l'assistència o a la recerca biomèdica són sempre limitats, el

3. Vegeu el seu tenor literal i el petit comentari que jo mateix en faig dins *Estudios de Bioética y Derecho*, coordinats per María Casado, València: Tirant lo Blanch, 2000, pp. 286-288.



principi afirma que no és just dedicar-los a l'assistència d'algú o a una determinada recerca científica en detriment d'altres malalts que en podrien treure un major profit. Posem un parell d'exemples senzills i delicats a la vegada. En una unitat de cures intensives tots els llits estan ocupats. De sobte arriba un jove ferit greu en un accident el qual pot morir tot seguit si no és convenientment atès. Hi ha gran esperança de recuperació si és instal·lat en un llit amb tots els aparells adequats. Preguntem-nos, doncs: no serà més just i solidari traslladar a la llitera el malalt amb poques esperances de vida i deixar el llit per a aquell que acaba d'arribar? ¿No ens diu a tots un cert instint moral que no és just ni solidari dedicar uns recursos a la recerca mèdica més cara i sofisticada, la qual beneficiarà moltes menys persones que si els mateixos recursos es dediquen a investigar malalties molt freqüents en poblacions nombroses i pobres?

És clar que en els exemples proposats hi intervenen molts més factors ben complicats que s'hauran de tenir en compte per a una bona solució del cas. Però hem pretès solament encetar la problemàtica real i difícil que es planteja a l'hora de destinar amb justícia i solidaritat recursos escassos per a necessitats la despesa de les quals supera les quantitats disponibles. Passa aquí el mateix que amb el concepte de «bé comú». Tots concedim fàcilment que el bé comú ha de prevaler sobre el bé particular. Però cal preguntar, comú per a qui? Comú a un grup limitat de persones o comú a tota la població d'un hospital, d'un municipi o d'una nació? Comú a tota la humanitat actual o comú també per als que naixeran en el futur?

## **Conseqüències revisionistes**

**Ciència.** En primer lloc, cal remarcar que la Bioètica, com a resposta a l'allau de transformacions tecnològiques i socials, ha assumit un caràcter modèlic respecte de les altres disciplines científiques. La ciència en general mira la Bioètica

com a model a imitar perquè en ella són clarament observables dos trets: la seva interdisciplinarietat i la impregnació ètica dels processos cognitius. Pel que fa a la interdisciplinarietat, tots els universitaris sabem que ha estat molt sovint invocada però rarament practicada. N'hi ha prou amb una immersió elemental en qualsevol ciència per a veure tot seguit que la parcel·lació del coneixement comporta una gran dificultat pràctica en l'exploració sistemàtica de les relacions entre una i altra de les ciències convencionals. I quan aquesta mancança ha estat abordada en converses, seminaris o trobades entre especialistes de diferents matèries, els resultats han estat minsos, perquè sovint s'ha vist que el llenguatge d'una ciència no l'entén qui en conrea una altra, la qual cosa transforma la trobada interdisciplinària en un diàleg de sords. La Bioètica, però, ha forçat la necessitat de comprensió mútua i col·laboració de tal manera que en ella el treball conjunt de biòlegs i metges ha estat immediat. Naturalment, atès que la Bioètica nasqué a partir de problemes ètics en l'assistència mèdica i la recerca biològica, es varen incorporar tot seguit a les primeres cèl·lules de la nova disciplina professionals de l'Ètica filosòfica, dita també Filosofia pràctica. I com que la resolució pràctica dels conflictes d'interessos i de consciència ha de ser transferida moltes vegades als legisladors i als juristes, el Dret es va fer present ben aviat en els grups de treball que abordaven les qüestions bioètiques. Grups als quals s'incorporaren igualment els antropòlegs, els sociòlegs, els economistes i els informàtics... En una paraula, els fets forçaren la col·laboració efectiva que avui existeix en tots els grups que conreen la Bioètica, i aquest exemple és per fortuna contagiós.

Sobretot, però, el caràcter modèlic de la Bioètica rau en la inserció de la dimensió moral en les microdecisions que se succeeixen en qualsevol procés de recerca científica. És clar que l'Ètica ja abans era present en la recerca (per exemple, en les investigacions sobre l'energia nuclear), però no hi era

de manera tan conscient i sistemàtica. Ara tots veiem que cap recerca no és èticament neutral del tot. Les línies d'investigació es promouen des d'interessos econòmics i socials (de vegades, bèl·lics) i tenen conseqüències per a la vida social dels humans. Dit d'altra manera, la pretesa pura de la curiositat i el coneixement científic és il·lusòria. Sense negar que el coneixement és per si mateix bo, en la pràctica (i l'adquisició del coneixement és una pràctica) no hi ha res absolutament desinteressat.

**Filosofia moral.** Pel que fa a la Filosofia moral o Ètica filosòfica, cal prendre nota que la Bioètica ha contribuït a dissipar la creença en l'existència d'un codi moral invariable o etern que s'havia d'aplicar si per ventura apareixia un problema nou. La novetat, però, dels problemes que s'han plantejat i es plantegen en Bioètica fa impossible de fet i estèril la invocació al pretès codi invariable. Posaré un exemple que pot servir per a escurçar l'exposició. Atès que el precepte de no matar ha estat molt sovint entès com un dels que formarien part del codi moral fix i universal, resulta ara que qüestions com l'avortament voluntari, l'experimentació amb embrions sobrants de la fecundació assistida o la petició voluntària d'eutanàsia obliguen de manera peremptòria a noves interpretacions d'aquell mandat que l'ajornin i el facin més proper a les noves situacions. És clar que l'antic precepte pot sostenir-se mentre es mantingui en els termes completament abstractes de la fórmula tradicional, però aleshores resulta que el pas des del «no mataràs» al nou supòsit no pot fer-se sense un conjunt de determinacions i matisos que sorgeixen del mateix precepte, sinó que cal anar a demanar la concreció imprescindible per a obrar als avenços de les ciències biològiques i a noves i diferents concepcions de la vida humana que de cap manera no podien sospitar els moralistes d'altres èpoques.

Cosa que no hauria d'estranyar massa si hom pren en consideració que immediatament a la promulgació dels codis

més venerables (el codi de Moisès, per exemple) foren imprescindible interpretacions que suavitzessin la formulació abstracta. És evident que per a tots els autors del Vell Testament (i actualment per a Ariel Sharon) l'obligació de no matar no s'estenia ni s'estén fins als enemics. La pena de mort, per altra banda, ha estat molt generalment acceptada durant segles com a legítima moralment en el cas dels crims més horribles, crims que en molts casos no són els mateixos en les diferents cultures i èpoques. Fins i tot entre nosaltres, que pertanyem a una cultura que repudia avui la pena de mort, es donen persones que en demanen la reinstauració per a castigar els terroristes. Dit, doncs, això per fer veure que no hi ha codi moral sense «talmudista» o intèrpret més o menys autoritzat, podem concloure que l'existència del codi moral fix solament pot sostenir-se lligant-lo a formulacions tan abstractes que el fan inservible. Dit d'una altra manera, no són «aplicables» sense més als nous supòsits. I aleshores hem de demanar ajut a les ciències i als valors socialment acceptats per tal d'anar construint dia a dia i cas a cas la nostra ètica realista.

**Natura.** Una altra revisió ens imposa la Bioètica: la del concepte de natura. Entre nosaltres ha calat tan profundament la vella distinció entre cos i ànima com dues realitats substancials que reemergeix contínuament en contextos diferents. La distinció cartesiana entre *res cogitans* i *res extensa* o la contraposició kantiana entre *el món estelat damunt meu* (la natura) i *el món moral en mi* (l'esperit)<sup>4</sup> en són dos bons exemples. Avui, però, els humans no ens sentim tan llunyans dels animals superiors. Alguns d'ells els considerem fins i tot avantpassats nostres. Les diferències certes entre el llenguatge humà i el de les bèsties no ens amaguen les similituds entre la comunicació d'informació objectiva i d'afectes que es dona tant entre humans com

4. Conclusió de la *Crítica de la raó pràctica*.

entre individus de diferents espècies animals. I sobretot la identitat entre els processos de reproducció i socialització dels animals superiors i nosaltres fa insostenible l'existència de l'abisme kantianista entre els dos mons i ens obliga a aproximar la nostra visió a la que sostingué Schelling contra Kant.

S'imposa, doncs, partir del fet que nosaltres pertanyem també a la natura i no elevem el cap per defora d'ella. Per molt que siguem l'animal més complex i, en conjunt, més ben dotat, no podem veure'ns com a radicalment diferents. Som senzillament l'esglaió més alt de l'escala dels éssers a l'abast de la nostra percepció. Un tret, però, cal subratllar. En nosaltres, humans, es perfecciona de tal manera la consciència, que també existeix en tants animals (i potser en alguns vegetals), que tot el món de la cultura es reflecteix en el mirall de la nostra consciència. En nosaltres el món es duplica, apareix. Sense necessitat d'apel·lar a la concepció leibniziana de la mònada, segons la qual tots els elements més simples de l'univers en posseeixen una percepció completa, podem dir que la consciència forma un plec cognitiu de la mateixa natura. Si, doncs, la natura es fa conscient en nosaltres, i nosaltres mateixos som natura, resulta que nosaltres som l'autoconsciència de l'univers.

**Religió.** Finalment cal registrar la modificació que la Bioètica imposa a la perspectiva massa habitual que mira la religió com a fonament de la moralitat. Ben al contrari, la moralitat ens és immediata, mentre que la creença en la divinitat descansa sempre en un raonament més o menys rudimentari que fa peu en la percepció sensible del món i dels altres i constitueix una mediació. En efecte, prescindint ara dels arguments que es basen en la percepció de la natura (especialment dels fenòmens finalístics), observem que ningú de nosaltres no s'acaba en la pròpia pell. A tots ens constitueix un espèss teixit de relacions que ens lliguen a la natura i al grup social al qual pertanyem. I és precisament d'aquesta relació immediata amb els altres humans d'on surt l'obligació ètica.

Més amunt he exposat abastament per què l'autonomia moral com a capacitat de crear i donar-se llei no s'ha d'entendre individualísticament, sinó que descansa immediatament en la relació inevitable amb la llibertat dels altres. No hi insistiré, però sí que vull dir una paraula sobre una bajanada que corre entre les opinions de moltes persones. La bajanada afirma que *si no hi ha Déu, tot és permès*. No, no és veritat, precisament pel que acabem de dir, que l'obligació moral és immediatament present, i la hipotètica existència de la divinitat, no. Per això Hug Grotius, benemèrit creador modern del Dret internacional, afirmava, com ja he dit, que la moralitat existeix *etsi Deus non daretur* (encara que no hi hagués Déu). Què vol dir, doncs, la bajanada que sosté el contrari? ¿Que he de resar perquè el meu veí creient no perdi la fe, perquè si la perd la meva cartera perilla?

### Conseqüència final

Les obligacions i les decisions morals són socials perquè neixen de la relació amb la llibertat dels altres. Això els atorga un caràcter sobreemocional, val a dir, racional. Aquesta racionalitat és cabdal quan la decisió moral accepta de ser il·lustrada pels coneixements científics i històrics. La relativitat que aquest tret li confereix no significa que aquí i ara no sigui obligatòria... *fins a nova ordre*. És revisable en virtut de nous coneixements o experiències desfavorables. Resulta així que la *bona praxi* és flexible. Apareix en els Comitès d'Ètica que deliberen i prenen resolucions dins les institucions que dirigeixen o controlen l'assistència sanitària o la recerca. D'entrada, solament obliguen dins l'àmbit d'aquestes institucions, però a continuació es divulguen i, si s'accepten per altres institucions perquè les bones solucions són contagioses, passen així a *bona praxi* generalment acceptada i vigent. I quan la bona decisió generi conflictes que en dificultin l'exercici, feina serà dels poders públics, en primer lloc del legislatiu, de reforçar-la per tal que la moralitat no resti aigua de roses.